





Universitat Autònoma de Barcelona

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  http://cat.creativecommons.org/?page_id=184

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <http://es.creativecommons.org/blog/licencias/>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>



Aurélie BERNARD

DES OBEIR AUX SIMULACRES DANS LES ZONES A DEFENDRE

**Thèse codirigée par
Begonya SAEZ TAJAFUERCE et
Hourya BENTOUHAMI**

AVRIL 2022

Remerciements,

Je remercie mes directrices de recherche, Begonya Saez Tajafuerce et Hourya Bentouhami, qui ont accepté de superviser le déroulement de cette thèse, me donnant ainsi l'opportunité d'approfondir ma recherche sur un sujet qui me tient à cœur.

Je remercie Pascal Nicolas-Le-Strat de m'avoir conseillé de continuer ce travail de recherche en doctorat, et en particulier en philosophie, ainsi que Manuel Cervera-Marzal pour m'avoir conseillé de me tourner vers Hourya Bentouhami pour cette thèse.

Je remercie Claude pour ces nuits de discussions, de débats et notre correspondance. Merci pour nos échanges qui m'ont beaucoup apporté.

Je remercie Anouk, Mélanie, Aliénor et ma mère pour leur participation active. J'ai bien conscience que ce travail fut exigeant mais grâce à vous, et votre soutien, j'y suis arrivée.

Je remercie maintenant tout particulièrement mon conjoint, Jonathan, pour m'avoir soutenu toutes ces années dans mes doutes, mes crises, mes moments de détresse et de joie, pour ses relectures, ses corrections, ses nuits blanches, ses nuits sans moi, ces week-ends et ces mois où j'ai dû m'absenter. Je te remercie pour cet amour qui tu m'a porté toutes ces années.

Je remercie mes enfants, Dimitri et Soren, qui ont râlé toutes ces années de ne pas voir leur mère pendant de nombreux mois mais qui m'ont toujours soutenu y compris dans mes luttes, qui ont réussi à comprendre que leur mère n'avait pas qu'un seul rôle mais de multiples. Je les remercie pour leur patience et pour leur amour inconditionnel.

Je remercie également tous et toutes mes amies pour toutes ces heures de débat philosophique...

Grand-père,

Ça y est, je l'ai fait !

Table des matières

INTRODUCTION.....	9
Partie I : Zone d'autonomie face à la frontière.....	34
1. Décolonisation des représentations	37
1.1. Dénonciation de l'image dogmatique	38
1.1.1. « Il faut une fin pour que l'autodétermination commence »	38
1.1.2. Illusions transcendantales de la représentation.....	39
1.1.3. Se libérer des « nœuds »	43
1.2. L'individuation	50
1.2.1. La pensée sans image comme condition de l'individuation.....	50
1.2.2. L'étranger marginalisé.....	54
1.2.2.1. La ZAD de Notre-Dame-des-Landes par Piotr Kropotkine.....	61
1.3. Habiter un espace décolonisé.....	74
1.3.1. La commune insurgée.....	77
1.3.2. Espace-temps	89
2. Construction de situations	101
2.1. Face à la frontière, les situations.....	103
2.2. Les ZAD, détournement et dérive.....	110
2.3. Le jeu par détournement	124
3. Quand le « je » devient « nous »	140
3.1. L'utopie devient hétérotopie	142
3.2. L'être-en-commun	154
Conclusion de la 1 ^{er} partie.....	168
Partie II : Face à la représentation du spectacle : l'expérience	185
1. La représentation par l'expérience	188
1.1. L'expérience face au simulacre.....	190
1.1.1. Expériences communes	197
1.1.2. Sexisme et anti-féminisme anarchiste	208
1.1.3. « Il était une fois une forêt » (ZAD de Roybon, 21 mars 2015).....	222
1.2. L'urbanisation face aux rapports de force.....	229

1.2.1.	Les squats face à la « ville créative »	231
1.2.2.	Faire sécession	253
2.	Le sens commun, éthique de coresponsabilité	258
2.1.	L'éthique face à la nature humaine	261
2.2.	L'Entr'aide	265
2.2.1.	Charles Darwin, entre inné et socialisation	266
2.2.2.	Jean-Marie Guyau, la fécondité morale.....	268
2.2.3.	Piotr Kropotkine, l'Entr'aide	269
2.3.	L'occupation, une éthique où les convictions sont assumées, où ses acteurs et actrices en portent toute la responsabilité	277
3.	Le commun face à la propriété	282
3.1.	Ecologie Queer.....	282
3.2.	Politisation du vivant	289
3.3.	Détournement et expérience de la représentation par le masque	294
	Conclusion de la seconde partie	301
	Partie III : Les limites de l'être en commun face au spectacle.....	304
1.	Les limites de l'hétérogénéité.....	306
1.1.	La cogestion et la contestation face à « Babylone system »	307
1.2.	Division et coercition	316
2.	Le territoire limité par la frontière.....	321
2.1.	Entre unification et séparation, la commune.....	323
2.2.	Le multiple face à l'identité institutionnalisée	341
2.3.	Transformation continue contre linéarité des structures de domination	354
3.	Les limites de la ZAD	360
3.1.	Les Communs face au nucléaire	361
3.2.	L'écriture, source de pouvoir, source de communication.....	367
3.3.	L'arène médiatique et la violence	375
	Conclusion de la troisième partie	382
	CONCLUSION	384

Bibliographie.....	396
Documentaires - Films	426
Webographie	427
RESUMEN.....	436

INTRODUCTION

La première fois que je suis allée sur une ZAD fut à Sivens. Un ami squatteur de Lyon s'y rendait et j'ai saisi l'occasion de l'accompagner. Mes premiers pas sur une ZAD furent d'abord assez déroutants. Il m'a fallu du temps pour comprendre ce qui s'y passait, ce que j'y vivais, ce que ce Nous signifiait, les enjeux et surtout toutes ces émotions qui m'envahissaient. Il m'a fallu du temps également pour m'en remettre. Cet espace fait de corps et d'émotions concentrait la terreur et la joie, la fête et les coups, les pleurs, les cris, le son des machines de destruction, la musique et la danse. J'ai senti, en ces quelques jours, toute l'ampleur des paroles de Louise Michel.

Plus de drapeau rouge, mouillé du sang de nos soldats. J'arborerai le drapeau noir, portant le deuil de nos morts et de nos illusions (Michel, Louise, 18 mars 1883, salle Favié, Paris)

Elles se sont gravées en moi comme un message de ce qui se joue ici et maintenant. Paroles d'un passé qui émergent sur une zone en lutte, une zone en guerre, où l'Etat nous décime les un.es après les autres, nous cible comme ennemi.es intérieur.es. Cette puissance engendrée par l'expérience vécue entre la peur constante, la rage et le bonheur d'être ici à ce moment-là fut porteuse de mes combats futurs.

Aller sur une ZAD c'est se laisser envahir par le Nous, c'est le construire avec mon Je, en commun. Aller sur une ZAD c'est apprendre à se connaître réellement, sans l'ensemble de ces artifices régaliens, d'identité civile, de statut social, de normalisation du genre, du corps et du langage. Aller sur une ZAD, c'est déconstruire, jour après jour, le formatage dans lequel nous sommes englué.es. C'est voir, comprendre, écouter, débattre, entrer en conflit, s'exprimer, être entendu.es, regardé.es telles que nous sommes réellement.

C'est au sein des milieux d'occupation tels que les squats et les ZAD que j'ai choisi d'appliquer ma recherche, d'une part parce que ce sont des milieux que je connais et dans lesquels je milite, d'autre part parce que je me questionnais sur la portée de ces actions en milieu urbain et rural.

J'ai choisi d'organiser cette thèse selon l'évolution de mon questionnement. A mon travail de recherche s'impose ainsi une démarche inductive, avec l'idée de fonctionner par boucles récursives, c'est-à-dire, des allers-retours entre terrains, expériences de recherche et

théories. En étudiant les pratiques, en m'attachant et analysant les différentes caractéristiques du pouvoir-sur et de la désobéissance libertaire, ma recherche se concentre sur les logiques organisationnelles, sur l'environnement social au sein duquel s'ancrent l'engagement individuel et particulièrement collectif, les relations interhumaines et inter-espèces, ainsi que sur les actions menées.

Ma recherche s'inscrit dans un prolongement sociohistorique et philosophique de la science politique, en analysant les actions à partir de stratégies mises en place, du langage militant et activiste, me permettant de ne pas avoir recours aux doctrines et idées politico-médiatisées. Cette démarche se situe au sein d'une continuité déjà largement engagée par les travaux de Pierre Bourdieu, la « science des idées », m'autorisant à placer ma recherche dans une alternative entre une analyse internaliste et externaliste, c'est-à-dire qui ne s'expose ni aux propositions valables en interne, ni n'est assujettie à la simplification des idées et des intérêts, ni ne se restreint à un seul groupe social. En ce sens, je m'appuie directement sur les discours et actions qui émanent des milieux militants au sein desquels je suis activiste et qui constituent un terrain de recherche via des expériences afin d'identifier les logiques qui dictent leurs idées, sciences et théories dans ces espaces qu'ils aménagent. Ce qui me permet également d'analyser les références scientifiques mobilisées, internes aux différentes organisations, et l'impact que celles-ci ont sur les stratégies d'action. Ainsi, mon travail de recherche se nourrit complètement des pratiques et s'il apporte aux concrets, ça ne sera point pour dicter ou proposer des façons de faire mais bien pour partager des expériences vécues, les erreurs reconnues. Lorsque je suis sur le terrain, j'y vais en tant que militante portant la double casquette. J'y suis pour apprendre et partager avec eux et elles une lutte, un but. Les savoirs sont mis à nu ; la reconnaissance et le respect de chacun et chacune sont des fondamentaux à la construction du commun. Nous sommes tous et toutes des relais de savoir. La transmission permet de décroiser les potentiels de chacun et chacune, nous obligeant à refuser toute tentation de détention du pouvoir.

Ainsi, j'ai choisi de traiter cette thèse selon les rapports de force qui s'engagent entre le capitalisme d'Etat et les occupant.es puisque c'est au sein de ces rapports de force que se créent d'une part la lutte et d'autre part l'organisation de l'occupation.

Tout au long de mes trois premières années de recherche de thèse, je me suis consacrée à l'étude de la désobéissance libertaire, comment elle s'instaure et prend forme, en quoi elle s'impose comme une potentielle réponse au développement des simulacres.

En débâtant, en vivant, en étant active au sein de ces zones d'autonomies qui étaient mes terrains de recherche, un sujet s'est révélé au début de ma recherche : l'histoire d'un *persona* construit par les simulacres entrant dans un processus d'individuation puis de mutualisation.

Les occupant.es de ces lieux de luttes et d'autonomies émancipatrices se sont engagé.es pour contrer et révéler l'illusion et ses producteurs. Ainsi précisé par Platon, le simulacre opère une inversion de l'ordre ontologique ; il falsifie l'original. En créant des discours mensongers et des images trompeuses, constamment reléguées par les médias de masse et la publicité, nous n'avons plus la capacité de différencier le vrai du faux. Ces producteurs d'images trompeuses et de discours mensongers créent un *persona*, un sujet entièrement construit par les illusions. Ce *persona* n'est ni humain, ni animal, il y ressemble à bien y regarder, mais il est en réalité un faux, une empreinte de toutes ces images et discours mensongers. Ce mot latin qui désignait le masque porté par l'acteur prend tout son sens dans la pensée de Platon qui considère le théâtre comme une simulation des sentiments. La création d'un monde parfait qui efface le sensible emprisonne l'humain dans une illusion, l'empêchant de se connaître réellement. En produisant un simulacre qui a l'apparence d'un simulacre, nous devenons une apparence de l'apparence.

- Dans quel but l'art de la peinture a-t-il été créé pour chaque objet ? Est-ce en vue de représenter imitativement, pour chaque être, ce qu'il est, ou pour chaque apparence, de représenter comment elle apparaît ? La peinture est-elle une imitation de l'apparence ou de la vérité ?
- De l'apparence, dit-il.
- L'art de l'imitation est donc bien éloigné du vrai, et c'est apparemment pour cette raison qu'il peut façonner toutes choses : pour chacune, en effet, il n'atteint qu'une petite partie, et cette partie n'est elle-même qu'un simulacre. C'est ainsi, par exemple, que nous dirons que le peintre peut nous peindre un cordonnier, un menuisier, et tous les autres artisans, sans rien maîtriser de leur art. Et s'il est bon peintre, il trompera les enfants et les gens qui n'ont pas toutes leurs facultés en leur montrant de loin le dessin qu'il a réalisé d'un menuisier, parce que ce dessin leur semblera le menuisier réel. (Platon, *La République*, X, 598 b-d)

Ainsi, se crée un jeu entre l'« enchanteur » (Ibid) et le spectateur ou la spectatrice naïve qui croie en l'illusion rompant avec la science, en ce sens, les faux-savoirs prennent la place de la connaissance de la réalité.

Néanmoins, en reprenant l'analyse de Gilbert Simondon sur l'individuation, il y aurait une co-construction, une coordination entre le producteur du simulacre et le receveur. Les deux ne sont pas des entités séparées mais organisent ensemble la production du simulacre. Ainsi, l'un

n'allant pas sans l'autre, le simulacre qui s'impose au receveur naïf de Platon est, d'après Gilbert Simondon, le produit d'une construction commune. Nous pouvons ainsi percevoir le lien entre Guy Debord, la Société de spectacle, et l'individuation de Gilbert Simondon. En effet, le spectacle peut être perçu comme une technique de formatage organisée par des producteurs d'illusions, par l'image et des discours mensongers, il est pour autant nécessairement lié au spectateur qui accepte de recevoir le mensonge et de l'assimiler.

Dans un monde où les simulacres se sont appropriés l'entièreté de nos enveloppes corporelles, de nos quotidiens, de notre langage et de nos pensées jusqu'à forger le maillage architectural de nos paysages, être, révéler le soi qui est en nous ne peut se faire qu'à travers l'individuation. Ce processus dévoile une réalité où émerge des phases propres à chacun et chacune dans l'être, également constituantes des phases de l'être. En ce sens, l'individuation est « ce par quoi l'être devient en tant qu'il est, comme être » (Simondon, Gilbert, 2005, p.25) Il permet de briser les limites physiques de l'espace, du temps et de l'esprit créant une zone où les restrictions imposées par les simulacres sont limitées.

Ce qui m'a intéressé tout au long des multiples échanges avec les désobéissant.es anarchistes est le visage de circonstance, ce *persona* ou masque symbolique et, ou, physique que nous portons pour surmonter, affronter, vivre les différentes exigences auxquelles la vie nous confronte quotidiennement. Les désobéissant.es anarchistes rencontré.es se servent de ce *persona* de différentes manières. Le masque peut être physique et permet le jeu et la démonstration de force et d'unité tout en sauvegardant l'anonymat de celui ou celle qui le porte ; il permet également la mise en scène et la représentation. Il est aussi symbolique, forme de rempart face à l'ennemi : montrer une illusion en portant le masque de la citoyenneté, ce que la société et l'Etat veulent voir sans que jamais ils ne sachent qui ces militant.es sont réellement. Il permet également de posséder un rôle social, de s'inscrire comme sujet afin de répondre aux différentes exigences de la société. Le masque cache et ne fait pas office de simulacre dans cette perspective puisqu'il est utilisé comme outil de lutte et permet de se fondre dans une société dont ils et elles combattent l'organisation et les structures considérées comme oppressives, coercitives et totalitaires. Le masque leur permet de préserver leur pouvoir et leur capacité d'action, de les cacher afin que l'Etat ne puisse s'en servir.

Si nous l'étudions du point de vue de Platon le masque est un simulacre puisqu'il est producteur de faux sentiments. Il peut, néanmoins, être producteur d'apparence, en ce sens où

il simule sans effacer la singularité de l'être qui le porte. Le masque s'inscrit ici dans le processus d'individuation puisqu'il est le produit d'une co-construction entre le système capitalisme et l'occupant.e qui le porte. Il apparaît au sein de ce rapport de force comme une construction commune. Ainsi, le *persona* qui vise à l'effacement de toutes les formes d'identification est le produit de ce rapport de force entre occupant.e et système. Il représente, pour l'occupant.e, un outil à l'individuation, en faisant corps avec l'ensemble des entités (ce qui l'a construit, ce qui le construit, son environnement direct, ce qu'il fut, ce qu'il est ici et maintenant) et, pour le système, un simulacre puisqu'au sein de son paradigme il cache ce qui n'existe pas et ce qu'il ne connaît pas, un stéréotype construit par le système pour le dénoncer comme ennemi intérieur.

Le masque-objet permet, ainsi que le théâtre romain le mettait en scène à travers le *persona*, de mettre en exergue les émotions du porteur. Ainsi, le masque, pour l'occupant.e dissimule ce qui ne doit pas être montré, dupant ceux et celles qui le regardent, tout en révélant sa rage.

Au sein du processus d'individuation, qui s'opère dans le parcours des désobéissant.es lors de l'occupation, se crée un paradoxe. Du *persona* de Platon qui propage le simulacre, il devient un outil d'individuation. Les apparences dont nous ignorions l'essence vont peu à peu disparaître en habitant le lieu de l'occupation, en comprenant, en l'observant, en cohabitait avec le vivant qui nous entoure, dévoilant le réel. De plus, ce *persona* qui constituait une fausse réalité va se retourner contre les producteurs d'images et de discours mensongers. En effet, les désobéissant.es vont s'en servir pour atteindre le paradigme de l'Etat capitaliste pour lui montrer ce qu'ils veulent qu'il voit en créant un simulacre.

Lors de mes multiples rencontres et expériences au sein des zones d'occupation, ZAD et squats, je me suis rendue compte que le processus d'individuation puis l'engagement participatif collectif et social sont directement liés au milieu dans lequel l'individu évolue. En effet, pour l'occupant.e, il ne s'agit pas d'imaginer un monde idéal, de créer de nouvelles idoles qui nous transporterait dans le jardin d'Eden, mais de révéler à la réalité sa propre valeur. La croyance en un idéal produit le simulacre. Afin de vivre ces luttes tout en habitant des expériences alternatives au système, les occupant.es doivent se défaire des apparences de la caverne.

Mes terrains de recherche se concentrent sur la fabrication de communs au sein de zones éphémères ou à engagements pérennes. Au sein de cette recherche deux formes de

désobéissance anarchiste, par l'occupation, se manifestent. D'une part, au sein des squats et, d'autre part, sur les ZAD, où le processus d'individuation et l'engagement de l'individu dans un milieu affinitaire de lutte restent les mêmes. La personne, en devenant un individu intégré, en s'accordant, en s'identifiant à la réalisation de soi, atteint l'autonomie et l'indépendance et, en participant activement à la réalisation d'un groupe en lien avec l'environnement dans lequel il vit, trouvera un début de liberté.

Un désobéissant anarchiste catalan me raconta :

Quand j'étais plus jeune je pensais à moi, à mes ami.es. Rien d'autre ne comptait et nous affrontions tout pour exister et vivre comme nous le voulions. Et le temps avance et finalement nous apprenons à nous oublier. Nous n'oublions pas nos ami.es mais nous nous oublions nous-mêmes. Je suis là, il est là mais nous ne sommes plus là. C'est clair ? La difficulté de notre monde c'est de continuer à exister, de ne pas s'effacer. Un jour j'ai compris que je n'étais plus moi et que je ne sais plus qui sont mes ami.es. Ils sont là mais ne sont plus. C'est clair ? Je pense que je me suis effacé sans le savoir dans cette société. Ou pour cette société. Je ne sais pas. Peut-être les deux. C'est bizarre parce que tu penses que tu arrives à ne penser qu'à toi dans une société mais finalement tu n'existes plus parce que tu deviens quelqu'un d'autre. Un produit de consommation qui consomme. Et quand j'ai compris ça je me suis efforcé de me connecter avec moi et le monde qui m'entoure. Pas la société. C'est clair ? Le monde. Même localement. C'est devenir quelqu'un pour moi et pour les autres, pour la collectivité. Je comprends le monde parce que je suis devenu moi. Je pense aux autres parce que je suis devenu moi. Je pense que si l'humanité peut faire des belles choses c'est parce que je suis devenu moi. ¹

L'individu, en n'étant plus *personne*, c'est-à-dire l'illusion de ce qui n'existe pas sous un *persona*) mais *prosopon*, dans le sens de « ce qui est face aux yeux (d'autrui) » (Chantraine, 1968, p.942, colonne 1), renoue avec sa propre responsabilité face, dans et pour le monde qui l'entoure. En effet, sur la zone d'occupation, le *persona* s'efface, ouvrant les apparences à ce qu'elles sont et produisent réellement, c'est-à-dire des simulacres. En sortant de la caverne, en faisant lien avec ce qui l'entoure, l'individuation portée par ces anarchistes désobéissant.es va s'établir à travers une socialisation et une autodétermination individuelle et collective.

¹ Ne comprenant pas bien le catalan, c'est une amie, présente à ce moment-là, qui m'a traduit certains passages.

Le processus d'individuation de Gilbert Simondon va nous permettre de comprendre les rapports de force entre capitalisme d'Etat et occupant.es. Ainsi, je vais en quelque sorte suivre son analyse tout en inscrivant ce processus dans l'analyse situationniste définissant une critique du milieu dans lequel l'individu devient être. Gilbert Simondon en allant au-delà de la seule réalisation de l'être, du langage de l'être-individuel, va créer le langage de l'individuation dévoilant deux traits généraux : le langage technique comme une réserve d'outils aidant à éclaircir les potentiels d'individuation au sein de situations et le langage des mises en problème s'orientant vers la construction des problèmes et non leurs mises en solutions. Ce qui m'a particulièrement intéressée dans cette analyse est la mise en abyme de ce potentiel évolutif de l'individu dans l'analyse libertaire et notamment celle d'Elysée Reclus lorsqu'il écrit « en tous domaines, l'état le plus stable est un état de mort ; c'est un état dégradé à partir duquel aucune transformation n'est plus possible sans intervention d'une énergie extérieure au système dégradé. » (Simondon, Gilbert, 1989, p.49) Cette idée d'évolution et de révolution est considérées comme « deux actes successifs d'un même phénomène » par Elisée Reclus (1891, p.6). La révolution est ici engagée par des « conséquences forcées des évolutions qui les ont précédées » (Ibid, p.7). Celles-ci ne tendent ni vers le « progrès », ni vers « la justice » (Ibid). Elles résultent « d'un mouvement éternel » (Ibid) dont « l'arrêt est impossible » (Ibid). L'individu, directement lié à son environnement est, depuis les révolutions industrielles, enfermés dans toutes les formes d'exaltation du réalisme si bien décrite dans *Du trop de réalité* par Annie Le Brun. En annihilant tout rêve, toute utopie, l'individu tend à être conditionné à un système d'exploitation dont la plus-value se résume à la consommation. Les loisirs consommables ne servent qu'à enjoliver cet état mortifère et imposent la recherche d'une économie stable – celle-ci ne pouvant proliférer que sur la stabilité de croyance des participant.es. Ainsi, en reprenant l'analyse de Gilbert Simondon, si l'individuation s'exerce sur un cycle d'ordre et de chaos, de l'individu au préindividuel, le système capitaliste, pour se stabiliser, va pervertir l'individu en lui proposant des réponses afin qu'il puisse se stabiliser. Les Situationnistes ont analysé cet état de latence à travers les situations qui nous incombent et nous marquent au point que nous tendons à devenir des individus dont seul le *persona* comme porte-voix nous transporte, créant une humanité dans un système qui nous éduque à être des consommé.es-consommateur.rices.

Nous verrons que l'individuation ne suffit pas à l'aboutissement de la liberté, l'environnement est également un facteur tout aussi important à l'émancipation puisqu'il influence l'individuation. En effet, c'est par lui, par les messages qu'il envoie que le

préindividuel, déstabilisé, va tenter de trouver une réponse pour s'élever, évoluer et se stabiliser en individué, lui permettant ainsi de continuer son existence.

Ainsi, en sortant du système capitaliste, en créant des lieux de vies alternatives, l'individu va expérimenter une individuation qui va lui permettre d'exister réellement, de ne plus être *personne* tout en manipulant le masque comme *persona* aux yeux de l'Etat.

« Rien n'est vrai, tout est permis ». En critiquant le caractère relatif de la pensée de vérité absolue, Friedrich Nietzsche, en s'appropriant cette phrase, lui procure toute liberté en révélant sa nature éphémère et évolutive. « Si rien n'est vrai », nous pouvons nous dégager de la vérité absolue et autoriser la pensée à toutes les possibilités d'évolution indispensables à l'émancipation et à l'exploration. En ce sens, la vérité n'est pas définitive. Elle est complexe et forgée par la perpétuelle évolution de nos histoires collectives et individuelles. Ainsi, relativisme et raison, bien qu'ils puissent être contradictoires, ne s'opposent pas. Ces concepts s'accordent, s'auto-alimentent, s'entre-alimentent, permettant à l'imaginaire et à l'irrationnel de devenir des stimulations pour la connaissance, conditionnant toute évolution.

La vérité n'est plus discours coercitif, elle est vraie et vivante dans le sens où elle est renvoyée à sa dimension éthique. La vérité se révèle entre l'intelligence (raison et jugement d'existence) de l'individu et la réalité de son milieu. L'expérience objective, s'offrant comme guide à toute révélation, favorise la liberté de celui-ci et son autonomie.

Nous verrons que c'est par la création que les occupant.es se libèrent et s'organisent où réel et imaginaire s'entremêlent devenant indiscernables.

Seul l'artiste créateur porte la puissance du faux à un degré qui s'effectue, non plus dans la forme, mais dans la transformation. Il n'y a plus ni vérité ni apparence. Il n'y a plus ni forme invariable ni point de vue variable sur une forme. Il y a un point de vue qui appartient si bien à la chose que la chose ne cesse de se transformer dans un devenir identique au point de vue. Métamorphose du vrai. Ce que l'artiste est, c'est le créateur de vérité, car la vérité n'a pas à être atteinte, trouvée ni reproduite, elle doit être créée. (Deleuze, Gilles, 1985, p.191)

En concevant la puissance « en un seul et même sens, de toutes ses différences et modalités intrinsèques » (Deleuze, Gilles, 2011, p.53), Gilles Deleuze se rapproche de Pierre-Joseph Proudhon pour qui il n'existe ni passé, ni avenir alors même que rien n'est jamais

semblable. Le vivant est à la fois composé et instable ne demeurant qu'à partir de l'infinie multitude des rapports et des contradictions ouvrant à toutes les possibilités. La puissance s'inscrit dans un mouvement continu d'association et de désassociation qui, comme l'écrit Gilles Deleuze dans son analyse sur Baruch Spinoza, inscrit les êtres, demeurant toujours des collectifs et des êtres, sur un plan d'immanence lorsqu'ils existent au milieu des bonnes associations et rencontres, nommée par Pierre-Joseph Proudhon, l'anarchie positive. Nous comprenons bien le lien effectué avec l'individuation puisque ce cycle continu, entre instable et composé, entre association et désassociation, s'inscrit dans l'élaboration de la puissance qui, en se dégageant de la vérité absolue, s'ouvre aux multiples possibilités au sein d'un mouvement continu de composition, décomposition et recomposition. C'est à travers ce mouvement incessant que les occupants vont créer la vérité, en œuvrant à la fabrication de communs, en l'insérant dans une géographie dans le temps. (Reclus, Elisée, 1905)

Quand j'ai compris que j'étais libre d'être ce que je suis et que j'appartiens à cette planète tout comme n'importe quelle autre espèce, je suis parti pour faire ce que j'avais à faire. Ma maison est partout et je dois la protéger de l'exploitation sinon où est-ce que je vais vivre ? (...) Je serai réellement libre que lorsque l'ensemble le sera. (Nomade des bois et occupant, Bure).

La liberté, ce bien suprême si cher à Mikhaïl Bakounine², s'exprime à travers une dimension cosmique. La Nature, faisant partie intégrante de ce que nous sommes, s'intègre de fait à la définition citée en bas de page. La liberté humaine ne peut être considérée comme individuelle, elle est le point culminant d'un mouvement cosmique ascendant, soumis par l'univers, produisant une interdépendance entre espèces. L'individuation permet à l'individu d'être soi mais c'est au sein du collectif que se crée la liberté. C'est, il me semble, la raison qui poussera Mikhaïl Bakounine à penser que c'est par la Nature que naît l'anarchie. En se libérant des dépendances, cette transformation de soi enrichie la liberté intérieure mais elle n'est pour autant pas suffisante pour que l'individu soit libre. Elle donne, à la liberté extérieure, sens mais c'est bien cette dernière qui lui procurera toute son effectivité. Elles sont

² Je ne suis vraiment libre que lorsque tous les êtres humains qui m'entourent, hommes et femmes, sont également libres. La liberté d'autrui, loin d'être une limite ou la négation de ma liberté, en est au contraire la condition nécessaire et la confirmation. Je ne deviens libre vraiment que par la liberté d'autres, de sorte que plus nombreux sont les hommes libres qui m'entourent et plus profonde et plus large est leur liberté, et plus étendue, plus profonde et plus large devient ma liberté. M. Bakounine, 1982, p.173.

toutes deux complémentaires, l'une offrant la conscience de soi, l'autre s'exprimant à travers l'action.

C'est à Sivens que j'ai saisi la puissance du Je inscrit dans le Nous, ce Nous qui forme une unité dans laquelle le multiple peut expérimenter toutes ses possibilités. « Cette étrange unité qui ne se dit que du multiple » de Gilles Deleuze, l'unifiant à Mikhaïl Bakounine sur la manière dont l'unité se construit par le commun, inscrit le multiple et la diversité du vivant comme puissance sur le temps de l'histoire, une histoire dite universelle et particulièrement eurocentrée, où l'absolu supprime toute différence et singularité. Ainsi, cette géographie dans le temps inscrit « l'homme (comme étant) la nature prenant conscience d'elle-même » (Reclus, Elisée 1905). Ce Nous révèle toute sa puissance dans le slogan des occupant.es des ZAD, « Nous ne défendons pas la nature, Nous sommes la nature qui se défend ».

J'ai choisi d'étudier ces rapports de force entre l'expansion de la frontière capitaliste par l'appropriation des terres, des corps, de la pensée et des actions et les façons dont les occupant.es tentent de lutter tout en créant des communs. Par conséquent, dans un premier temps, comme nous l'avons vu, nous étudierons l'individuation à travers les analyses de Gilles Deleuze, Gilbert Simondon, Guy Debord et Henri Lefèvre. Puis nous nous pencherons plus spécifiquement sur l'environnement et la création de liberté et d'émancipation puisque le territoire est irrémédiablement lié au corps. Tous deux prennent part au devenir, cette condition commune qui les inscrit entre un passé toujours présent et un présent occupé par les nouvelles technologies. Nous y verrons à travers les analyses des Situationnistes et des géographes Piotr Kropotkine et Elisée Reclus comment l'enchevêtrement, sur un plan articulé définissant l'environnement, les corps et le territoire organisent les relations sociales, économiques et émotionnelles. Ainsi, nous étudierons les liens organiques et inorganiques qui se constituent entre soi et les autres, entre un soi qui découvre et cherche à être à travers l'importance de l'autre que constitue l'ensemble du vivant, de la terre et de l'eau. Cette forme d'exploration et d'interprétation de soi s'engage dans une géographie où se révèle à la fois une écriture du sol et de ce que nous sommes dans ce sol.

Avançant sur mes terrains de recherche, de ZAD en ZAD, de squats à Paris, Grenoble, Lyon et Marseille, j'ai découvert la puissance de l'expérience comme facteur d'émancipation du simulacre. C'est à travers les théories anarchistes que nous allons comprendre l'éthique et la politique de la pensée du non-gouvernable. En effet, bien que ces luttes s'organisent contre le

capitalisme, elles vont bien au-delà d'une désobéissance par l'occupation. Elles s'établissent comme une nécessité de survie en créant des communs et du commun, de nouvelles façons de cohabiter tout en bouleversant la légitimité gouvernementale et notre besoin d'être dirigés. Cet anarchisme n'est pas individualiste en ce sens où il s'expérimente de façon collective. Il s'établit sur l'expérience qui accepte l'imprévisibilité de la vie et la plasticité de ce que nous sommes. Cette philosophie politique dérange puisqu'elle fait sécession avec l'Etat et son monde.

L'anarchie fait partie intégrante de la typologie des régimes politiques légitimes ou *purs* et, ainsi que le précise Francis Dupuis-Déri dans son article *Anarchy in political philosophy*, elle ne constitue absolument pas une dégénérescence de la démocratie. En effet, et ainsi qu'il le précise, seuls trois idéaux-types de régimes ont été reconnus par la philosophie occidentale, œuvrant à la réalisation du bien commun d'après un schéma mathématique dont le fondement typologique repose, par ailleurs, sur l'étymologie grecque dont découle ces noms : monarchie (*mona*, un seul et *kratia*, gouverne), aristocratie (*aristos*, meilleur qui sous-entend que seule une minorité d'individu rassemblant les meilleurs, par leur supériorité, peuvent gouverner), démocratie (*demos*, le peuple). Aristote considérait qu'« il est nécessaire que soit souverain soit un seul individu, soit un petit nombre, soit un grand nombre. » (Aristote, 1993, p. 229) tout en signifiant l'importance de la moralité du régime permettant de distinguer chacun de ces régimes. Ce calcul a considérablement forgé la philosophie politique jusqu'à nos jours tout en restreignant l'analyse qui part de l'Etat en une évidence et une nécessité. Or, l'étymologie grecque de l'anarchie nous apprend que *An* signifie privatif, en d'autres termes, sans, *arkhia*, chef militaire, autorité, commandement, et le suffixe *-isme* qui s'y attache régulièrement est étroitement lié à l'attitude, au comportement, à une idéologie ou théorie. Souvent assimilé, dans le sens courant, à l'anomie, il n'est pas ce en quoi l'hégémonie culturelle souhaite le restreindre. Si nous nous attachons à ce calcul mathématique et d'un point de vue étatique, il signifierait zéro puisqu'il n'existe que par l'absence de chef et où seule une gouvernance collective et consensuelle s'opère.

L'anarchie est un régime politique et un mouvement philosophique qui, d'une part, s'oppose radicalement à toute forme d'autorité et de hiérarchie fondée sur le principe de domination et, d'autre part, se fonde sur des valeurs libertaires où l'être humain émancipé coopère librement. La liberté individuelle lui permet de se déterminer par lui-même et ainsi de l'exprimer en toute conscience.

L'adjectif libertaire, du latin *liber*, libre, bien souvent considéré comme un synonyme de l'anarchie, est utilisé par ceux et celles qui ne se retrouvent pas dans toutes les théories anarchistes. Par analogie avec les termes prolétaire et égalitaire, libertaire se fonde sur la liberté individuelle absolue et s'étend dans tous les domaines de la vie humaine en lien avec la biosphère.

L'anarchie prend source dans ce que nous pouvons considérer comme un paradoxe en apparence mais qui, pour autant, s'associe dans cette pensée philosophique. D'une part, il s'inscrit dans une forme radicale de libéralisme politique où les libertés individuelles sont à défendre contre l'hégémonie étatique ; d'autre part, dans une forme de socialisme puisqu'il condamne le libéralisme économique qui produit misère et injustice.

L'État, en tant qu'organisation centralisée, autoritaire, qui impose ses prérogatives sans réelles consultations, du haut vers le bas, est à abolir. La pensée anarchiste oppose, à cette verticalité, une horizontalité décentralisée se basant sur l'association libre des personnes. Chaque individu est représentant de lui-même, et c'est bien sur ce point que les anarchistes sont anti-électoralistes puisqu'ils et elles ne délèguent pas leur pouvoir de parole et d'actions mais décident pour et par elles et eux-mêmes. Les décisions sont prises volontairement sous forme d'accords contractuels et consensuels par les personnes concernées. En découle une forme d'économie anarchiste où concertation et consultation établissent un contrôle mutuel de toutes les personnes qui forment le commun. Ainsi, la société tant espérée par les anarchistes ne se fonde pas sur une théorie du contrat social mais sur une multitude d'accords contractuels consensuellement validés. Ainsi, contrairement à la démocratie où, théoriquement, la majorité règne, l'anarchie est un régime politique où tous et toutes gouvernent.

Quelles que soient les théories auxquelles elle s'affilie, l'anarchie se caractérise par l'importance qu'elle accorde à l'être humain mais également à la biosphère dans lequel il s'inscrit. Ce qui lui est souvent reproché dans nos sociétés, où tout est déjà dicté par avance, est l'absence de théories qui nous expliqueraient le chemin à prendre pour passer d'un système étatique capitaliste à une société libertaire. Et c'est en cela, que la pensée anarchiste est considérée comme utopique.

Ce sur quoi j'ai porté ma recherche est non pas l'anarchie comme régime politique et la philosophie qui s'y affine et le soutient mais la désobéissance anarchiste à travers l'occupation, à travers la mort symbolique du *persona* comme illusion, c'est-à-dire personne comme absence

de l'être singulier et complexe, forgé par les simulacres culturels et économiques, pour découvrir sa propre identité qui le portera à la fois vers la lutte révolutionnaire – devenir soi est déjà une première révolution individuelle qui amène à la déviance symbolique de l'individu par rapport à sa société d'appartenance – mais aussi le transportera vers des groupes et lieux qui lui permettront de se construire, de s'épanouir et créer une communauté affinitaire et d'existence réelle.

Le masque révolutionnaire prend ici une place importante puisqu'il permet à la fois une reconnaissance du groupe et la diffusion du message, et, contrairement au masque brechtien, l'anonymat permet de cacher sa propre identité à une société coercitive. En effet, en reprenant les pièces de théâtre de Bertolt Brecht et tout particulièrement *La Décision*, la question de « L'effacement », dans la scène 2, interroge la mort symbolique au profit de la lutte collective, de la cause, mais aussi la mort physique par exécution dans « La mise au tombeau » de la scène 8. Ce développement psychique et physique de mort, incarné par le jeune camarade, fait office à mon sens d'exemple au processus d'individuation puisqu'en se déchargeant dans un premier temps de l'illusion de ce qu'il est au départ, ou mourant symboliquement et acceptant ainsi le masque, ou plus précisément le visage, révolutionnaire, il parvient à retirer celui-ci signant ainsi sa mort physique. En revendiquant son choix de n'être plus forgé par les simulacres mais également de ne plus correspondre à ce qui est attendu de lui par la cause révolutionnaire, acceptant ainsi de devenir l'ennemi de la révolution, il devient personne - il disparaît du groupe. En soit, nous n'existons qu'à travers le regard de l'autre porté sur nous. Or, et contrairement à cette pièce de théâtre didactique, le masque de la lutte – qui s'incarne par exemple sur le visage de la chouette des militant.es de Bure, en clowns, en déguisements et maquillages ou cagoulé et habillé de noir – revendiquant l'anonymat individuel n'efface en rien l'individu qui le porte. Néanmoins, la corrélation est forte. Il y a de fait une mort symbolique dans ce processus de lutte. Lorsque personne choisi d'être soi, de ne plus être personne, l'individu s'engage dans une existence consciente et réelle. Il y a également une mort physique puisque la seule façon de ne plus être soi, d'abolir ce processus de transformation intérieure tout en se séparant de son milieu associé est le décès. Néanmoins, cet individu ne redevient pas personne. Il est souvent considéré comme martyr et/ou honoré lors de sa disparition. Tout dépendra des circonstances de la perte. Il peut potentiellement y avoir une autre mort symbolique lorsque l'individu décide de redevenir personne et ne plus participer à la lutte de quelque manière. De plus, et toujours en lien avec la pièce de Bertolt Brecht, l'individu qui porte le visage de la cause n'existe plus. Symboliquement cet effacement est réel puisque tant que la lutte continue, la disparition d'un ou d'une militante

n'empêchera pas son remplacement. Nous verrons que cette forme de militantisme est propre à l'histoire du masque physique porté lors de rassemblements et d'actions.

Ma deuxième partie traitera de l'expérience face au simulacre à travers une étude des squats dans la ville créative, puis nous y analyserons la sécession qui s'exerce avec l'Etat et le capitalisme. Enfin, nous y verrons l'éthique qui s'y produit à travers les écrits de Charles Darwin, de Jean-Marie Guyau et de Piotr Kropotkine puis nous étudierons comment le commun, à travers la politisation du vivant et le détournement par le masque font face à la propriété

La troisième partie se concentrera sur les limites rencontrées par les lieux d'occupation. Faire face aux simulacres, les révéler, impose une déconstruction des images qui nous ont forgées et une construction de soi à travers le collectif émancipé. Néanmoins, nous allons voir que cette déconstruction n'est pas si simple et s'attache à des schémas prédéfinis par une certaine pensée anticapitaliste.

Lorsque j'ai commencé cette recherche, j'étais très certainement portée par un idéal qui, au fur et à mesure, s'est révélé être, pour une part, une illusion. En effet, j'ai commencé cette thèse en me questionnant sur la capacité de ces lieux à détruire les simulacres. Pour autant, je ne pensais pas que ce serait les simulacres de la virilité, de la sexualité, de la séduction, de la force physique et de combat qui constitueraient une barrière à l'émancipation individuelle et collective. Bien que les occupant.es dénoncent les agressions engendrées par ces simulacres en pointant « Babylone », nous allons voir à travers l'étude de Francis Dupuis-Déri les limites structurelles de l'anarchie.

En créant de nouvelles scènes de vie, les individus qui les composent et les aménagent viennent avec leurs bagages de vie provenant de « Babylone » qui par moment influencent leurs représentations et modifient les éléments de la scène et ses enjeux. Cette transformation tend à la structuration du théâtre recréant la hiérarchisation de la domination. Cette limite entre le maillage coordonné d'atomes distincts et la structure pyramidale est poreuse. Il est quasiment impossible de choisir complètement son identité, les forces qui nous ont modelés restent ancrées et continueront à participer à notre construction. C'est tout l'enjeu du processus d'individuation. Nous avançons en nous adaptant. Néanmoins, sortir d'une structure aussi oppressante et aliénante que celle de la société du spectacle peut laisser des traces structurelles

au sein même de nos pensées et actions. La structure, bien qu'elle soit considérée comme néfaste, est réconfortante. En sortir déstabilise tout autant qu'elle rassure et apaise. Il arrive que ce qui nous a forgé ressurgisse et démasque non pas notre nature mais la *persona* comme conditionnement social. Le conflit, qui est une composante naturelle à toute relation, perturbe les sujets qui chercheront des points de repère à sa gestion. L'empreinte de la structure « Babylone » peut se cristalliser comme solution au problème rencontré, recréant, à l'insu de la volonté des individus le système de la société du spectacle, modifiant ainsi la représentation retrouvant sa *persona* et le spectacle devenant spectaculaire.

Le concept de structure ne peut s'imposer à l'être humain du fait de sa permanente évolution. Néanmoins, la société du spectacle tente de le structurer selon ses propres principes le transposant vers un monde machine. Modélisé en pièce, il recevra l'empreinte nécessaire à sa participation structurelle. Déshumanisé, il s'articule tel un pantin selon les codes de la société du spectacle. Le structuralisme répond à un phénomène sociologique et psychologique de besoin de maîtrise. En structurant tout, tout peut être examiné, analysé, modifié et devient prévisible. Or cette perfection ne peut exister bien que la recherche tende vers l'acquisition d'un nombre important de facteurs permettant à la fois la compréhension de notre monde et l'ébauche de prédictions. Néanmoins cette prévisibilité reste toujours incertaine, d'autres facteurs inattendus peuvent s'injecter dans le processus. L'anarchie, pensée comme « la plus haute expression de l'ordre » par Elisée Reclus, a pour maîtres mots l'éthique, la légitimité et la responsabilité. La structure qui s'y impose force aux limites. Un militant me racontait, « tu ramènes toujours un peu de Babylone avec toi et c'est cette petite partie de toi qui peut faire éclater ce qu'il se passe à l'intérieur. Faut être vigilant à chaque instant. Ça s'apprend. »

Être désobéissant.e anarchiste, souhaiter le devenir c'est aussi porter un masque, celui de l'anarchie, cherchant la transfiguration, l'élévation. Un ami me demandait, « sommes-nous à la hauteur de l'anarchie ? » L'anarchie nous impose d'être éthiquement en adéquation avec ses valeurs. Il est très difficile et complexe de passer d'un système extrêmement structuré conditionnant toutes formes de vie à un système où seul l'individu est responsable de ses actions et de sa pensée face aux groupes. L'individu crée avec son groupe affinitaire la structure. Souvent considéré comme un but, l'individu en oublie que l'anarchie est un phare vers lequel il nous faut approcher, exercice permanent à mener avec engagement et lucidité, dans la mesure où nous ne l'atteindrons peut-être jamais. Ainsi, l'individu en intégrant la désobéissance anarchiste passe d'un système où la structure est extérieure et tente à tout prix de s'imposer comme unique solution et réalité virtuelle, à un système où seul l'individu, du Je avec le Nous,

doit participer à la structure d'un nouveau système selon les codes éthiques qu'il a choisi de s'imposer.

Le « Babylone », ici mentionné par les occupant.es, trouve sa source dans le mouvement rastafari, développé dans les années 1930 en Jamaïque. Le mouvement est philosophique, social, culturel et spirituel et puise son nom dans la référence de *ras* Tafari Makonnen, lion conquérant de la tribu de Juda et dernier roi d'Ethiopie, nommé, lors de son couronnement, Haïlé Sélassié Ier. La communauté rastafarienne fait référence à la déportation des Judéens à Babylone par le roi Nabuchodonosor. La Jamaïque est une ancienne colonie britannique (1670-1962) qui a considérablement christianisé les esclaves importé.es d'Afrique. A la suite de l'abolition de l'esclavage, en 1833, de nombreux mouvements de contestations éclatent. Les ancien.nes esclaves remettent en cause l'interprétation occidentale de la Bible que la colonie britannique leur impose. Mais c'est surtout selon la toponymie biblique à l'exil que « Babylone » trouve sa source. « Babylone » est le symbole de l'esclavagisme, qu'il soit physique mais aussi mental, par l'injustice, l'oppression, le non-respect à la nature, les guerres, la non-répartition des richesses, ainsi que le nationalisme. La déportation qu'ont vécu les esclaves réactualise ce Psaume :

Au bord des fleuves de Babylone nous étions assis et nous pleurions, nous souvenant de Sion ; aux saules des alentours nous avons pendu nos harpes. C'est là que nos vainqueurs nous demandèrent des chansons, et nos bourreaux, des airs joyeux : « Chantez-nous, disaient-ils, quelque chant de Sion. » Comment chanterions-nous un chant du Seigneur sur une terre étrangère ? Si je t'oublie, Jérusalem, que ma main droite m'oublie ! Je veux que ma langue s'attache à mon palais si je perds ton souvenir, si je n'élève Jérusalem, au sommet de ma joie. Souviens-toi, Seigneur, des fils du pays d'Édom, et de ce jour à Jérusalem où ils criaient : « Détruisez-la, détruisez-la de fond en comble ! » O Babylone misérable, heureux qui te revaudra les maux que tu nous valus ; heureux qui saisira tes enfants, pour les briser contre le roc ! (Psaume 137)

Iels considèrent la Jamaïque comme une terre de captivité et attendent l'exode. Ce « Babylone » s'applique à tout ce qui constitue les formes d'oppression au sein du système. Lorsque les occupant.es emploient ce terme, sans pour autant se revendiquer de la culture rastafari, c'est pour dénoncer le système économicopolitique reprenant, ainsi cette dualité Zion/Babylone qui, par ailleurs, fait référence à la dénonciation rastafarienne de l'opposition

nature/culture. Néanmoins, il me semble certain que cette philosophie est très éloignée des expériences que vivent les occupant.es. En effet, et bien qu’iels se soient approprié.es, à travers l’emploi de ce terme, la dénonciation du système, les occupant.es ne sont pas transcendé.es par l’autorité du *Tout-Puissant*. La communauté rastafari revendique le « I-man free ! » en refusant toute subordination à une totalité sociétale mais, en invoquant l’Apocalypse, afin que Babylone puisse enfin brûler, iels tentent de reconstituer le royaume de Dieu sur terre. Ce qui n’est absolument pas le cas pour les occupant.es. Ainsi, et bien qu’iels emploient ce terme démocratisé par la musique reggae, les occupant.es le redéfinissent en une dénonciation du système économicopolitique capitaliste et néolibéral.

Pour cette thèse, j’ai choisi de raconter ce qui se passe sur ces zones d’occupations en m’attachant à ce qui s’y dit, s’y pratique, s’y expérimente. Lorsque j’ai commencé ce travail de recherche, j’ai dû trouver ma position de chercheuse-militante dans ces lieux. La question de ma légitimité que ce soit ma légitimité en tant que chercheuse et ma légitimité en tant qu’universitaire anarchiste fut un peu compliqué au début pour moi. Que signifie être une activiste anarchiste universitaire et que signifie être une chercheuse qui enquête sur des zones d’occupations anarchistes ? L’autre problématique qui s’est imposée au début de cette thèse fut d’enquêter sur une zone à risque, puisque l’occupation est illégale, et donc il a tout de suite fallu que j’élabore des règles éthiques pour ne pas mettre en danger les occupant.es.

Cette thèse s’appuie sur une étude ethnographique puisque c’est à partir de l’observation in situ des comportements et la collecte de données d’une population ciblée sur des lieux précis que s’appuient mon analyse. Il semblerait qu’il soit « sans doute plus facile d’enquêter sur des univers inconnus parce que leur étrangeté crée la distance, elle vous oblige à voir d’un œil neuf des phénomènes que vous auriez négligés si vous étiez familier de ces milieux » (Beaud, Stéphane et Weber, Florence, 2003, p. 49). Or, cette position, certes, ambiguë, où je suis à la fois sujet et objet de ma recherche et chercheuse, et bien qu’elle déroge au dogme du principe de « neutralité axiologique » (Weber, Max, 2002), permet néanmoins, un avantage épistémologique. Au sein de cette conflictualité, ancrée dans cette double position, née une force. D’une part mon expérience militante me sert d’appui pour mon travail scientifique, en termes d’investissement et d’investigation. D’autre part, ma recherche m’oblige à prendre une certaine distance avec mes terrains de recherche. De nature ethnographique et « micropolitique » (Vercauteren, David, 2001), dans le sens où je suis « au plus près des

acteurs » (Veron, D., 2013), ma recherche s'inscrit au sein d'une consubstantialité de savoir et de position, de militante et de chercheuse.

Étudier la désobéissance anarchiste en lien avec la société du spectacle m'a transporté sur de nouvelles scènes théâtrales, où les êtres humains sont les véhicules de l'échange libre. Elles déroutent par leur liberté de scénarios qui ne sont plus institutionnalisés, édictés par une culture nationale, voire religieuse, mais sont individuels et collectifs. Il n'y a ni chef, ni hiérarchie autoritaire. Il y a toi, celle et celui qui décide son action, d'en investir d'autres, de les compléter, les enrichir, de participer par tes propres décisions, librement. Ma recherche prend source à la fois au sein de témoignages de luttes, d'expériences que j'ai pour certaines moi-même vécues, de savoirs érudits, d'histoires verbales, locales et écrites, de connaissances souvent disqualifiées médiatiquement.

Lorsque j'ai choisi ma position de chercheuse, j'étais déjà militante. En me tournant vers les ZAD, les forêts occupées, les squats, ces lieux d'expérimentations où le commun est en perpétuelle fabrication, composés d'individus qui refusent le système politique actuel et produisent, autant que possible, ce dont ils ont besoin, j'y étais de faite reconnue comme militante. Je participe à l'organisation des lieux, y vis parfois quelques semaines, parfois plus, y lutte et par moment dois faire face à la répression qui s'y mène.

La particularité de l'ethnographie se situe dans son outil, dans le sens où je suis, en tant que chercheuse, le premier outil de l'enquête. Je prends les notes, je vis sur les lieux, j'écoute. C'est moi qui constitue le recueil de données. Bien que l'appropriation de cet outil ne soit pas spécifique à cette discipline, les méthodes ethnographiques impliquent que nous soyons plongés dans le monde que nous étudions. Et c'est ce que j'ai fait en vivant sur différentes ZAD. Elles constituent mes terrains de recherche. L'ethnographie implique que je m'intègre, que je trouve ma place dans ce terrain de recherche. Ce qui était le cas en tant qu'activiste ; ce qui fut plus compliqué lorsque j'ai dû négocier ma place de chercheuse.

La première fois que je suis allée, pour ma recherche, sur une zone d'occupation, je n'ai pas dévoilé ma place de chercheuse. C'est avec le temps, et par des techniques d'introduction que j'ai pu trouver ma place. A Notre-Dame-des-Landes, par exemple, c'est avec l'aide d'une amie chercheuse en science dure qui était ZADiste sur cette ZAD que j'ai pu dévoiler ma place de chercheuse et être acceptée. Il s'avère que je connaissais également d'anciens squatteurs qui

avaient rejoint la ZAD et des ancien.nes de Sivens que j'ai retrouvé là-bas. Sur Bure, à la Maison de résistance, ce fut plus simple, les occupant.es étaient tout à fait ouvert à la discussion.

J'ai également accès à des sources numériques mais dans lesquels je ne dis pas que je suis chercheuse. J'y vais exclusivement en tant qu'activiste parce que j'y ai été invitée en tant que tel. Concernant ces ressources, je ne me suis pas servie directement de ce qu'y est dit. A aucun moment dans ma thèse je ne les cite. Ces sources, auxquelles j'ai accès depuis très longtemps, et cela bien avant ma thèse, m'ont permis de trouver des lignes directrices pour ce travail de recherche.

Ce qui m'a finalement permis de trouver une place sur ces lieux d'occupations fut que j'étais déjà activiste et que certaines personnes pouvaient en attester. De plus, j'y étais active, je participais à la construction de ces communs, tout en luttant contre l'Etat et son monde, renforçant ma légitimité sur place.

La recherche est un travail de production de données scientifiques et cela implique des opérations de sélection et d'interprétation. Toute recherche comporte des difficultés à la retranscription de l'observation.

Partant du principe que je ne savais rien, j'ai commencé à être beaucoup plus activiste qu'à prendre des notes. Ce qui m'a permis d'accéder à un champ d'observation directe. C'est à partir de ce champ d'observation que j'ai commencé à repérer les ficelles de mon questionnement. En observant, en écoutant, je me suis rendue compte que certains sujets étaient récurrents et c'est au fur et à mesure que toutes ces ficelles ont commencé à se lier.

L'observation participante me donne accès à ce qui ne peut être perçu. En analysant la désobéissance anarchiste comme potentielle rupture aux simulacres à travers les lieux d'occupation, j'ai accès aux parties cachées par le biais d'une étude ethnographique. En étudiant ces milieux de vies, en y vivant et en partageant les luttes, je suis au cœur des interactions qui les composent. Ainsi que le précise James C. Scott, « on ne peut comprendre (...) les formes quotidiennes de résistances (...) sans se référer aux espaces sociaux protégés dans lesquels la résistance se nourrit et où elle acquiert sa signification » (Scott, James C., 2008).

De plus, je ne cherche pas à atteindre l'ethnopraxie, ainsi définit par Loïc Wacquant, dans le sens où je baigne déjà dans cette culture, bien que j'en apprenne chaque jour un peu plus. Mon immersion y est radicale, active et quotidienne. Néanmoins, je pense être suffisamment lucide pour instaurer une certaine distance, ne pas me perdre dans les méandres du militantisme.

Faire science autour de la désobéissance anarchiste comporte le risque de travestir, sous un langage de domination, de pouvoir, l'analyse empirique que je mène. Bien qu'en tant que militante j'ai un devoir de réserve, ma recherche appelle une analyse exhaustive.

Enquêter en milieu militant impose l'élaboration de règles éthiques très rigoureuses d'autant plus que ces occupations sont illégales, que les actions misent en place également et que la transcription de données peut mettre en danger les occupant.es et moi également.

Aucune information personnelle n'est transcrite. Par ailleurs, dans les carnets que j'ai gardés, c'est-à-dire les carnets où j'ai retranscrit les données que j'allai utiliser, les autres je les ai brûlés, il n'y a aucune information personnelle, ce qui implique également de ne pas employer de pseudonyme. Concernant le dénombrement, jamais ne transcrit le nombre de personne sur place sauf, il me semble, lorsque je parle de la ZAD de Roybon au moment de l'évacuation du lieu par les forces de l'ordre pour appuyer la violence exercée par l'Etat à ce moment-là. J'ai pris ce parti parce que le nombre de personnes fut largement relayé par les médias. Il n'y avait pas de mise en danger en indiquant ce chiffre.

De plus, toutes les citations sont suffisamment dispersées pour savoir si oui ou non la personne citée à telle page est la même à la page suivante. Par ailleurs j'avais suffisamment de données pour mélanger au maximum ces citations. Il faut savoir également que je n'ai jamais utilisé de méthodes impliquant une hiérarchie lors des prises de notes. C'est au moment de la discussion que je demande s'il est possible ou pas que j'écrive et ce sont les occupant.es qui me donnent l'autorisation. Ces dispositions, ces règles éthiques, sont extrêmement importantes pour que jamais il ne puisse y avoir de recoupement entre ce que j'écris et une personne parce que cela pourrait servir aux forces armées. Cette thèse s'écrit sur six années où je suis allée de nombreuses fois sur différents lieux d'occupations plus ou moins longtemps en fonction des moments, mais il est important également de ne jamais écrire la date. D'autant plus que je nomme les lieux lorsque je cite l'occupant.e puisque ma thèse s'insère dans un cadre d'études géographiques. Il est important d'évacuer au maximum tout ce qui peut faire lien entre une personne et ce que j'écris.

Travailler sur un milieu d'occupation implique des mises en danger et elles sont d'autant plus fortes lorsque nous employons l'approche ethnographique. Les règles éthiques permettent effectivement de pallier ce danger concernant les occupant.es mais étant également activiste, elles me permettent également de me protéger puisque, mises à part dans mon cerveau, je ne

dispose matériellement d'aucune information ciblée. Cette recherche comporte quand même des risques et il a fallu à un moment donné que je me pose la question de jusqu'où suis-je en capacité d'aller.

De plus, le corpus méthodologique, sur lequel je m'appuie, se fonde à la fois sur l'observation participante et ethnographique, mais également sur des recueils de textes, sur des entretiens individuels selon un protocole de recherche à questions ouvertes, sur des archives, sur des expériences oralement racontées lors de discussions, de divers savoirs, de points de vue et d'opinions, de conflictualités internes, d'oppositions, d'écrits scientifiques, de documentaires, le tout me permettant à la fois une forme de distance corporelle entre les expériences activement vécues, l'élaboration et la transmission de ces différents récits et l'analyse. Le devoir de restitution auquel je me suis engagée implique l'usage de la distanciation, outil de recherche universitaire, en tant qu'espace permettant l'élaboration d'une réflexion critique sur les expériences collectives. Cet impératif est principalement dicté par la recherche académique. Partant du principe que j'apprends toujours des individus qui luttent, bien que nous échangions régulièrement - nous élaborons ensemble des stratégies d'actions, nous partageons nos points de vue, nous amenant parfois à rentrer en conflits - jamais je ne me situerai ou userai d'une quelconque position autoritaire, de savoir-pouvoir. Je suis militante et chercheuse mais ce double-statut, bien qu'il puisse fusionner par moment, sont deux rôles bien distincts. Dans un sens, je n'écris pas aux noms d'eux et d'elles, cette thèse restitue l'ensemble des expériences qu'ils ont vécu, l'ensemble des savoirs, des techniques, des connaissances qu'ils ont élaboré. Cette division immanente à la fois à mon statut de chercheuse, « qui dit le monde social » mais également à mon statut de militante « qui ont fabriqué ce monde » (Dunezat, Xavier, 2011, p.10) ne perturbe pour autant pas la restitution académique. Elle me permet d'ordonner des morceaux d'expériences venant de tout part, et par moment de dissimuler dans le temps, dans l'histoire, afin de, non pas servir une forme de domination mais de comprendre puis entrevoir, par l'analyse, les possibilités qui s'offrent à nous. Cette thèse se positionne à l'intersection de dispositifs déterminés par des récits situés (Starhawk, 2003), en espérant que cela permette un accès authentique à cette historicité d'expériences.

La constitution de ces deux espaces que j'ai choisi d'occuper, subjectivation par la lutte politique et objectivation par ce travail scientifique, m'établit à la frontière entre les expériences de luttés auxquelles j'appartiens et la mise en écrit de celles-ci. Ainsi, de ces deux logiques née une tension créatrice où nous pourrions parvenir, tout du moins je l'espère, à « des voies d'accès à partir desquelles chacun pourra librement circuler » (Lefebvre, R. 2010/204, p. 129),

permettant ainsi une forme de subjectivité partagée, croisements entre l'évaluation des prises sur le réel et la confrontation des différents angles de vue subjectifs.

A caractère hybride, cette thèse est aussi le témoignage de la militante que je suis et de la chercheuse en construction. Cette élaboration, sous forme d'auto-socio-analyse, n'est pas simple. « Chercher à comprendre, c'est commencer à désobéir », écrivait Jean-Michel Wyl. Néanmoins, c'est aussi rentrer dans des périodes de désenchantement. En m'engageant dans une écriture, je prends de plein fouet d'une part l'illusion du spectacle dans laquelle je vis, d'autre part notre difficile et incertaine capacité collective à maintenir la fabrication du commun moyennant divers facteurs en jeux.

J'écris sur et avec les désobéissant.es qui cherchent à expérimenter de nouvelles façons de vivre. Je ne prétends pas détenir une forme de vérité. Les théories proposées ne sont qu'un ensemble de boîtes à outils (Deleuze, Gilles, 1972) qui permettront, je l'espère, de faire politique, de questionner les rapports de forces mais surtout de fabriquer du commun. Cette thèse s'efforcera d'être la somme d'expériences et de savoirs qui nous permettront d'en élaborer de nouvelles formes. Elle se veut ancrée dans les dynamiques qu'elle transmet. La transformation révolutionnaire ainsi définie par les situationnistes est à l'œuvre. Elle s'enracine dans un espace temporel où, bien qu'elle puisse suivre des trajectoires parfois contradictoires, elle tente de témoigner d'une histoire, celle de la désobéissance libertaire.

De plus, la philosophie moderne a pour principal objet la compréhension du monde dans lequel nous vivons. Depuis Jean-Jacques Rousseau, elle s'essaie à l'« appréhension du présent et de l'effectif » (Hegel, Georg Wilhelm, 1998, p.83), à « penser ce que nous faisons » (Arendt, Hannah, 1983, p.38-39) comme « principales caractéristiques de notre temps » (Ibid.) afin de cerner l'« origine de l'aliénation du monde moderne » (Ibid.), et d'en délimiter les « pathologies sociales » (Honneth, Axel, 2006, p.39-100). Cette mission est partagée par d'autres champs scientifiques tels que l'histoire qui cherche dans le passé les causes de notre présent, la sociologie classique dont nous pouvons retenir notamment Emile Durkheim et Auguste Comte qui, à travers l'étude des maux de notre temps, tenteront de les surmonter, l'anthropologie qui analyse les caractéristiques de notre époque à travers des objets - j'entends principalement Marcel Mauss : la place du don et de la psychanalyse. En examinant la société sous son angle de vision, il tentera de comprendre le mal-être dans lequel baigne ses contemporains.

Le but de ma recherche n'est pas de répondre à « qu'est-ce que c'est donc précisément que ce présent auquel j'appartiens » (Foucault, Michel, 2001, p.1498-1499) qui est ontologiquement la matrice de la *philosophia perennis* qui tente d'objectiver les grandes questions indéfectibles. Je cherche à cerner le présent comme singularité historique, c'est-à-dire cet instant qui passe dans « lequel nous sommes pris en tant que génération *particulière* issue d'une culture *spécifique* » (Berlan, Aurélien, 2012, p.23).

L'objet de cette thèse s'inscrit dans un présent qui se caractérise à la fois par son extériorité temporelle comme étape d'un processus en cours et sa capacité à globaliser l'ensemble des forces qui nous dirigent. Il n'est pas exhaustif dans le sens où aborder la désobéissance anarchiste m'amène à comprendre le monde dans lequel elle s'inscrit. C'est à travers la totalité herméneutique, c'est-à-dire par le biais de la mise en rapport des relations, que je vais pouvoir l'appréhender.

Cette thèse me permet également de démontrer à quel point l'émancipation à des limites à la fois régaliennes mais aussi sociales. Habiter enfin un corps qui nous correspond, une voix qui n'est pas forgée culturellement, vivre en adéquation avec nos propres valeurs, comprendre qu'en soit ce n'est pas un choix mais une nécessité naturelle qui doit en permanence se confronter aux prérogatives morales et étatiques, nécessitent beaucoup de courage et de force mentale.

Je considère mon ancrage politique comme un vecteur de lucidité. Comme l'écrivait Michel Foucault, la mission du philosophe est de « diagnostiquer ce qu'est aujourd'hui » dans le sens où « il a la tâche bien plus ardue et bien plus fuyante de dire ce qui se passe » (Foucault, Michel, 2001, p.609). En d'autres termes, si vérités existent, elles se situent dans la caverne et non à l'extérieur. Ce travail de Pénélope nous oblige à ne rien considérer comme définitif. La lucidité se concrétise dans le regard totalisant de celui qui le porte et le soutient. Elle émerge à la fois dans le rapport au monde et au sein de la critique que nous portons sur nous même en éliminant tout ce qui pourrait neutraliser, biaiser, naturaliser, mystifier notre regard. La lucidité prend source dans la responsabilité acceptée. Sans celles-ci, nous sommes amené.es à nous détacher de ce monde comme si aucun de nos actes n'avaient de répercussions. Ce qui a probablement amené John Von Neumann a déclaré à son confrère, Richard Feynman, lorsqu'ils travaillaient sur la bombe atomique, « nous n'avons pas à nous sentir responsables du monde dans lequel nous vivons » (Feynman, Richard, 2000).

Cette probité, dans le sens où la lucidité implique notre capacité à prendre du recul y compris avec nos espoirs de changement, ou nos résignations, repose sur un sens critique de la dimension politique par le savoir juger. Nier la dimension politique à laquelle tout savoir est inhérent, ferait de ma recherche une « quête de la vérité pour elle-même ». Or, celle-ci ne peut ni se confiner à une neutralité politique du savoir, ni à une idéologie purement partisane. Ces deux angles de vues cachent le réel et dénudent tout savoir de son vecteur de lucidité.

Cette thèse mettra en parallèle ces êtres sans corps (Frère, Bruno, 2016), telles que les institutions, qui décrètent ce que sont les réalités, définissant les règles, les codes, les normes et nous soumettent, et ces corps ne correspondant pas aux fonctions symboliques instituées, troublant ainsi l'ordre établi. La critique, telle que je la conçois, ne revient pas à dénoncer les forces qui empêchent la réalisation de quelque chose (critique « classique ») mais à décrire ce quelque chose. Dans le sens où il ne s'agit plus de déterminer l'aliénation mais d'étudier ceux et celles qui font tenir l'agrégat. Que font les êtres humains, ici et maintenant, qui refusent la réalité institutionnelle.

J'ai choisi la représentation comme fil rouge de mon développement parce qu'elle s'insinue partout. L'individu s'exprime à l'autre par le biais de sa représentation. Cette représentation individuelle participe à l'élaboration d'une représentation collective et inversement. Cet échange est continu et fabrique une réalité commune. La représentation sociale, comme incarnation de la société du spectacle, est enfermée dans un contexte aliénant où les simulacres s'imposent en transformant les individus en marchandise et en agent de consommation. L'avatar devient réel. L'illusion créée par le *persona* cache l'absence du soi. L'individu n'existe qu'à travers sa propre représentation sans avoir réellement conscience de qui il est. La représentation est, par ailleurs, au centre de l'analyse situationniste et notamment celle de Guy Debord qui en fera sa propre étude critique de la *Société du spectacle*. Elle est ce rapport de distanciation sociale où les individus sont médiatisés créant une réalité factrice œuvrant à une seule vérité, le spectacle. La représentation, en ce sens, est ce qui permet aux individus de s'adapter à un milieu qu'ils perçoivent comme naturel. La représentation est inhérente aux milieux sociaux, économiques et culturels dans lesquels se situent les individus étudiés.

Lorsque l'anarchiste désobéissant.e intègre un milieu affinitaire – commune autogérée, TAZ ou ZAD, milieu autonome – sa présence est centrée sur la responsabilité individuelle et l'éthique. Elle est aussi déterminée par le groupe, son identité et le message qu'il porte, sa visibilité. En soit, le spectacle n'empêche pas l'émancipation individuelle et collective. C'est l'organisation

de sa structure qui détermine l'évolution ou la stabilité, la raison ou l'illusion. La structure prend ses fondements à la fois sur le groupe et sur l'individu qui y participe. L'anarchie indique une forme de vie sociale où ne subsiste ni autorité, ni domination, ni pouvoir coercitif, ni hiérarchie, impliquant, au vu des enjeux, une responsabilité pesant fortement sur l'individu. Celui-ci, pour intégrer cette philosophie politique et atteindre l'anarchie – perçue non pas comme un aboutissement mais comme un phare dans ses luttes – se débarrasse de son *persona* pour enfiler son propre costume et se présenter sur cette nouvelle scène de vie.

Partie I : Zone d'autonomie face à la frontière

Cette première partie est centrée sur la production des représentations induites par les simulacres. J'appuierai mon développement sur le concept de propriété qui, à mon sens, est le principal facteur d'emprise et de construction de l'aliénation.

Le masque est ici le visage que nous portons tous et toutes, la façade goffmanienne qui nous place au service d'un personnage sur lequel nous n'avons que peu de prise. Il est le masque qui nous accompagne dès notre création. Il est celui qu'on nous donne et qu'on nous incite à porter pour occuper un rôle social. Il est celui de la citoyenneté, de la mode, du conformisme, de notre sexe, de notre classe sociale d'appartenance. Il est aussi celui sur lequel nous transposons nos envies, nos manques, nos besoins, nos souffrances ou notre ennui. Il est celui de la représentation sociale modelée par des nécessités économiques et culturelles structurées par le facteur de propriété.

Ce *persona* n'est pas le masque de la liberté, il est forgé et conditionné afin que nous puissions intégrer une organisation sociale normative. La société du spectacle n'est pas ici celle qui ouvre tous les champs du possible, elle est tout autant conditionnée et normée que les *persona* qui l'habitent et la font vivre. Le théâtre est ici lieu de marchandisation où l'individu est réifié. Scindé en deux, le théâtre organise la construction collective de la société. D'un côté, ceux et celles qui font et modèlent, de l'autre, ceux et celles qui regardent et rêvent la réalité. La vision est ainsi linéaire et cyclique. La réalité économique de la production et de la consommation, notamment à travers les loisirs, coordonne l'espace et le temps. Cette réalité factice éloigne spectateurs et spectatrices de la source de production permettant l'illusion que ce qui est consommé ne fut pas fabriqué, cachant ainsi toute les chaînes de production derrière le rideau.

La consommation et les rêves institués et organisés créent une monotonie obligeant la société du spectacle à se restructurer continuellement, non pas dans sa forme mais dans ce qu'elle propose comme fantasmes toujours plus spectaculaires. Ainsi l'individu doit réadapter continuellement sa représentation non pas en fonction de ce qu'il est mais en fonction du rôle social qu'il doit jouer. Il devient, par ce processus, propriété et consommateur de la société du spectacle. Enfermé dans des structures aliénantes, son *persona* est normé et tente, à chaque instant, de s'harmoniser aux différentes représentations structurelles en assimilant le langage conventionné et contextuel.

Néanmoins, le structuralisme a ses limites et l'individu en est une particulièrement puisque seule son identité civile intègre ce concept. Il est, au plus grand désarroi des sciences économiques, en permanente évolution, paralysant le conditionnement total des êtres humains. L'individu est instable et bien qu'il puisse être complètement formaté depuis sa conception, bien que beaucoup cherchent à prévoir ses actes en l'analysant, voire en modelant sa pensée, l'histoire nous démontre qu'il suffit d'un facteur à un temps donné pour qu'il prenne une direction totalement opposée, enrayant une partie du concept de la société du spectacle.

Face à cette représentation qui, nous le verrons, constitue une frontière économicopolitique, cette partie portera essentiellement, dans un premier temps, sur le processus d'individuation. Je centrerai cette analyse sur les différents dires et observations liées à mes expériences sur mes terrains de recherche. J'y étudierai la fracture qui s'accomplit avec la représentation sociale et le masque de la citoyenneté, les chemins traversés et l'émergence du Soi. Tout au long de cette partie, je suivrai la transformation opérée chez l'individu anarchiste qui intègre dans un premier temps le processus d'individuation, découvrant qui il est puis son choix d'existence, le milieu dans lequel il pourra totalement s'exprimer et définir sa représentation au sein de cette nouvelle organisation affinitaire. Le théâtre est ici réinventé et favorise l'émancipation individuelle et collective. L'unique décideur, écrivain et metteur en scène étant l'individu qui joue son rôle, portant ma recherche sur l'existentialisme, notamment à travers l'émergence et l'expérience du corps et du langage redéfinit. La responsabilité individuelle et l'éthique s'incarnent à travers de multiples contrats sociaux formant le collectif. La pièce de théâtre est ici modelée selon les individus qui font vivre le collectif et la géographie préexistante. La scène, qu'elle soit éphémère ou pérenne, ne cherche pas à s'imposer et à transformer le cadre biologique et géographique du lieu. Elle s'adapte, favorisant l'adéquation de l'individu sur le lieu de vie.

Pour autant, les échanges avec la société du spectacle restent nécessaires pour différentes raisons (économiques, familiales, activisme) et impose la création de différentes conceptions du masque. Ce qui m'amènera à étudier des scènes de luttes où la désobéissance est hétérogène, où le masque et la représentation sont variées. La représentation donne corps par le masque à l'invisible, à l'impossible et à ce que nous souhaitons projeter sur ce monde. La représentation est avant tout symbolique puisqu'elle naît dans et de l'imaginaire collectif et culturel. Propre au théâtre, aux masques symbolique et physique, la représentation permet à l'actrice ou l'acteur désobéissant d'incarner un rôle choisi.

Afin de comprendre comment l'individu devient désobéissant anarchiste, à travers le processus de l'individuation, le rôle du masque et le sens du mot *persona* comme représentation et expérimentation sociale et symbolique et les limites propres à ces concepts, je me suis engagée dans l'observation et l'analyse des désobéissant.es anarchistes qui occupent les ZAD et les squats. Bien que ces désobéissances puissent reposer sur des stratégies distinctes, qui parfois se confondent et s'associent dans la lutte pour révolutionner puis évoluer vers la liberté comme phare à atteindre, elles témoignent toutes d'une quête qui relève d'un processus de transformation des structures sociales permettant l'autonomisation et le pouvoir d'agir des communautés, simultanément porté par les individus et la communauté.

Je pense que ces démarches transformatrices sont fondamentalement liées au processus d'individuation dans la désobéissance anarchiste. Face à un déterminisme social, économique et culturel extrêmement institutionnalisé et internalisé, ce processus est, il me semble, la suite logique de l'individuation afin de poursuivre ce cheminement vers la liberté et l'émancipation. En effet, en devenant un être complet, l'individu développe un pouvoir intérieur qui va s'extérioriser à travers une conscience critique et sociale de l'environnement institutionnalisé. L'institué.e n'est plus – le processus d'individuation est une évolution individuelle vers une révolution structurelle et globale visant la liberté. Ces capacités d'actions, qui sont, dans un premier temps, personnelles, collectives puis sociales, s'inscrivent dans une optique de changement.

1. Décolonisation des représentations

C'est quoi la représentation ? Bah, la représentation c'est le simulacre. (Occupante, Notre-Dame-des-Landes)

Toute la particularité du simulacre est d'être libre de tout modèle de représentation tout en nous révélant ce que nous sommes. C'est toute l'ambiguïté de la représentation. Est-elle simulacre ou est-elle l'image de la pensée ? Lorsque je discute avec cette activiste précédemment citée, nous nous questionnons sur ce qu'est la représentation. Pour elle la représentation est une image qui n'est pas réelle, une fausse image, l'image de ce que nous nous devons d'être, l'image d'une société fabriquée selon les besoins du capitalisme. Ainsi pour elle, la représentation est simulacre et s'impose à nous comme phénomène aliénant. Nous ne voyons plus notre propre reflet dans le miroir mais l'image invoquée par le simulacre.

Un ami anarchiste, se définissant comme vagabond allant de zones rurales occupées en squats, me racontait le premier moment où il s'est décidé à partir sillonner la terre avec son camion et son chien.

Un matin, je devais aller travailler et puis j'ai fait face à mon miroir. Je crois que pour la première fois je me suis vu. Là, à poil. J'ai eu comme une sorte de choc. Je ne me retrouvais pas. J'avais l'impression de vivre la vie de quelqu'un d'autre.

C'était pour lui comme si une image s'était imposée à lui, « depuis toujours ». Ainsi se confrontent ce qu'il ne sait pas, ce qu'il ne pense pas et sa représentation. Je vais, à travers ce questionnement, étudier à présent la « pensée sans image » de Gilles Deleuze tout en élucidant, en partie, le concept du simulacre, qui fera face à l'expérience.

1.1. Dénonciation de l'image dogmatique

1.1.1. « Il faut une fin pour que l'autodétermination commence »

Gilles Deleuze propose comme remède, comme façon d'appréhender la critique de l'image de la pensée, d'éliminer, après l'avoir délogé, l'ensemble des présupposés qu'ils soient implicites, dans le sens de subjectifs, tout comme explicites, c'est-à-dire objectifs. « Commencer signifie éliminer tous les présupposés. » (Deleuze, Gilles 1968, p. 169) c'est-à-dire effacer toutes les conditions de son conditionnement mais également de son propre commencement.

Lorsque mon ami me dit avoir la sensation de se voir pour la première fois, il entame le commencement de la pensée selon Gilles Deleuze. Il a supprimé l'image dogmatique de la pensée. Un reflet vient à lui, qu'il ne connaît pas et qui le questionne. S'est établie une rencontre entre lui et le signe.

Penser, pour Gilles Deleuze, n'est pas naturel puisque c'est la rencontre avec un signe, de façon accidentelle et inopinée qui va déclencher la pensée. Le signe transporte avec lui le « dehors » et soumet la pensée à penser conduisant la pensée non plus à se restreindre au rapport qu'elle entretient avec elle-même, formatée par le sens commun, mais à entrer dans une relation avec un absolu extérieur. Ce reflet provient de l'extérieur et contredit le sens commun, démentant, par le signe, l'image qui est la sienne, celle que tout le monde connaît, celle que « tout le monde sait » et que « personne ne peut nier ». En venant à lui, de façon inattendue, elle devient une absolue nécessité.

Penser naît des circonstances, penser est hasard. Ainsi, la raison qui s'établit sur les valeurs du sens commun et légitime le bon sens, élevant la doxa à l'universelle par « l'exercice naturel d'une faculté » (Deleuze, Gilles, 1968, p.171) se trouve contredite. Pour Gilles Deleuze, « le postulat du principe ou de la Cogitatio natura universalis » (Deleuze, Gilles, 1968, p.216) forme l'image dogmatique de la pensée en ce sens où penser, par l'image, c'est obéir au sens commun et en ses valeurs établies permettant à tous les individus d'être doués de raison. C'est se conformer à ce que « tout le monde sait » et à ce que « personne ne peut nier » et ainsi, par là-même se représenter et représenter le monde.

Mon ami, en se représentant son image, parle à la place du monde et au nom de celui-ci. Il légitimise une illusion produite par le sens commun, érigée en valeurs permanentes et

efficaces. Cette image produite par la pensée devient dogmatique puisqu'elle prend source sur des présupposés et des postulats qui forment l'image et ainsi la pensée en elle-même.

L'image produit l'illusion de la pensée. C'est l'illusion qui produit une image déformée par identification spéculaire au sens commun érigé en valeurs absolues. Ce dogme de la pensée qui est l'image représentative trahit, pour Gilles Deleuze, la pensée elle-même.

Néanmoins, si c'est bien par l'illusion que le dogme de la pensée se crée, elle doit se dévoiler pour être évitée ou tout du moins contenue et réprimée. A l'inverse d'Emmanuel Kant pour qui l'illusion est produite par la raison et ne peut s'en libérer puisqu'elle en est inhérente et donc indispensable à la raison (Kant, Emmanuel, 1980-1985, p.1015-1016), ainsi précisé par Henri Bergson, « elle le serait si elle se déclarait » (Bergson, Henri, 1959, p.1306). C'est à travers cette dernière analyse que Gilles Deleuze va pouvoir initier la pensée sans image, se libérant ainsi de cette « impossibilité kantienne » (Deleuze, Gilles, 1966) me permettant par là-même de comprendre le processus qui s'est établi non seulement chez mon ami mais aussi pour l'ensemble des activistes que j'ai eu l'occasion de rencontrer et avec qui j'ai pu aborder ce sujet du commencement.

1.1.2. Illusions transcendantales de la représentation

L'illusion se constitue d'une part par l'universalisation de l'opinion érigée en valeurs du sens commun et d'autre part par le « présupposé de l'essence » (Deleuze, Gilles, 1968) qui, par le biais de la philosophie légitime, en se mettant à son service, les valeurs du sens commun. Ces présupposés, en devenant universels et permanents fabriquent l'illusion et ainsi l'image dogmatique de la pensée puisqu'ils représentent comme essences la reconnaissance de l'opinion par les valeurs établies signifiant la pensée et son orientation empêchant par la même tout commencement de la pensée.

Ainsi, pour Gilles Deleuze, c'est l'image de la pensée qui empêche le commencement de la pensée. Elle ne peut se libérer de l'illusion à partir du moment où elle prend pour commencement des présupposés qui, par essence, préjugent déjà de tout et conditionnent la pensée, l'enfermant dans un commencement qui lui préexiste. Cette préexistence est conditionnée par la morale qui s'impose au monde et oriente le vrai.

« Seule la Morale est capable de nous persuader que la pensée a une bonne nature et le penseur une bonne volonté et seul le Bien peut fonder l'affinité supposée de la pensée avec le vrai. » (Deleuze, Gilles, 1968, p.172) Ce lien étroit que Gilles Deleuze formule entre la vérité et la pensée s'établit sur l'élément moral comme garantie du Bien et donc du vrai. C'est par l'imposition d'une morale universelle et particulièrement arbitraire que la pensée se constitue comme processus naturel, conditionné par la représentation et le sens commun. Ainsi, le commencement emballé par l'image dogmatique empêche, par son écrasement, la pensée de se libérer de l'illusion, des déterminations du sens commun et donc de commencer.

Pour revenir aux activistes avec qui j'ai abordé la question du commencement lorsque je les ai interrogés sur les motifs et les mobiles de leur engagement, il semblerait que, à l'instar de l'étude de Gilles Deleuze, la morale détermine les représentations. Le bon sens, ce qui est bien et vrai, uniformise les différences et les singularités. Il aplatit la pensée et joue un rôle de répétiteur de représentations restreignant ainsi le commencement de la pensée par la fabrication d'une image qui, certes est illusion mais s'impose à la pensée comme production et reconnaissance de « tout le monde sait » et « personne ne peut nier » maintenant la représentation efficiente.

Cette identité conçue par représentation est formée par « la pensée (qui) se recouvre d'une image, composée de postulats, qui en dénature l'exercice et la genèse. Ces postulats culminent dans la position d'un sujet pensant identique, comme principe d'identité pour le concept en général. » (Deleuze, Gilles, 1968, p. 341) Ainsi, la représentation annihile la multitude et restreint à la similitude tout en engendrant un jugement par répartition.

L'écriture de cette thèse m'a transportée vers des rapports sociaux assez innovants. Lorsque j'étais artiste puis éducatrice spécialisée et enfin en master, travaillant sur la désobéissance civile, la question « que fais-tu dans ta vie » n'apportait pas ou peu de débats. Aujourd'hui, répondre à celle-ci est particulièrement intéressant parce que ce qui en découle retranscrit les opinions et les représentations que les individus se font des ZAD et des squats comme communes autonomes. Bien que certaines personnes préfèrent tout de suite partir ou ne plus me regarder en entendant ma réponse, beaucoup sont soit étonné.es, soit intéressé.es, soit totalement réfractaires à ce type de recherche. Ce qui m'a paru pertinent dans ce que cette réponse engageait comme réactions est la scission entre les individus.

Certains évaluent ces zones comme des espaces de vide à combler pour le bien de la société et estiment que les occupant.es sont des hippies qui ne cherchent qu'à trouver une forme de

légitimation à leur non-participation au système, à trouver des excuses pour ne pas travailler, « des bons à rien », « des fainéants », « des marginaux », « des drogués », « des squatteurs ». J'ai, par ailleurs, à plusieurs reprises, reçu comme conseil de faire attention, « les ZAD sont des sectes ».

D'autres soutiennent de loin ces luttes, sans pour autant comprendre la raison pour laquelle les occupant.es s'acharnent à rester alors que parfois les tribunaux ont statué et les projets ont été abandonnés. En l'occurrence, pour ces individus, les occupant.es sont vu.es comme des personnes étranges parce qu'ils ne parviennent pas à saisir les raisons qui les maintiennent sur place surtout que « nous vivons dans un pays démocratique et l'occupation est illégale ».

Enfin, certains trouvent ces luttes et les constructions de communes autonomes « géniales », « ils vont changer le monde », « ils ont bien raison, la jeunesse doit reprendre ses droits », « il en faut des endroits comme ça, il en faut même plus pour sauver les futures générations »³. Bien que ces quelques phrases ou mots tirés d'entre-deux ne sont que des opinions récoltées à la volée, il me semble qu'elles font émerger la démonstration des différents systèmes de représentation que nous avons du monde qui nous entoure, notre place, notre corporalité dans les sociétés humaines et au sein du vivant.

A la différence de la désobéissance civile qui n'est certes pas appréciée et/ou comprise par tous et toutes, la désobéissance anarchiste, telle qu'elle se concrétise au sein des ZAD et des squats, crée un inconfort particulier chez ces personnes rencontrées, un peu comme si elles faisaient face à la limite de la pensée, aux barrières qu'elles se sont et que la société a construite. Penser quelque chose qui n'existe pas dans son propre monde est impossible.

Ainsi que le précise René Descartes dans *Principes*, nous pouvons imaginer et cette action crée l'existence des représentations qui n'existent pas réellement devant nous. Pour autant, il est aussi spécifié par René Descartes dans la *Lettre à Mersenne* (1641), qu'il nous est impossible d'imaginer quelque chose qui n'a jamais été pris en compte par nos reproductions mentales par le biais de nos sens. Les représentations d'images qui conditionnent notre imagination sont elles-mêmes commandées, formées par nos perceptions, par ce que nous voyons, entendons, touchons, sentons. Ainsi, penser à quelque chose qui n'existe pas c'est atteindre le néant de la pensée (Descartes, René *sixième Méditation*). Néanmoins, être dans l'incapacité de penser, d'imaginer ce quelque chose n'en retire pas le fait que nous puissions le

³ Ces citations sont anonymes et tirées d'interactions que j'ai eues avec des personnes que je ne connais pas, à l'intersection de nos chemins en gares ou dans les trains, dans l'avion, en covoiturage, dans les cafés, sur un banc...

concevoir sans le connaître, à travers les mots, les images et la culture qui viennent à nous. Le mot anarchie est extrêmement chargé de sens péjoratifs pour les individus qui ne le connaissent pas. D'ailleurs, ils ne savent pas expliquer d'où provient exactement ce sentiment de mal-être lorsqu'ils entendent ce mot. Il s'est immiscé dans la culture des sens et forgé les représentations de marginalité et de dangerosité, progressivement au cours des deux derniers siècles. Le mot anarchie, effacé puis transformé par les appareils de pouvoir au point que sa signification actuelle ne correspond absolument pas à son étymologie, à son sens premier, aux raisons pour lesquelles ce mot existe et continue d'exister. Ainsi, ces individus ne peuvent penser ce mot en dehors des représentations initiées par l'image dogmatique, celle qui est issue d'un ou plusieurs sentiments émanant d'une culture diffuse dont l'histoire a effacé cette partie de l'histoire des luttes.

Ainsi, penser les occupant.es des ZAD et les squatteurs, penser les communes autonomes, sans les représentations induites, pour une grande partie des personnes, est impossible puisque ces mots, elles ne les pensent pas réellement, elles se les représentent et peuvent en élaborer une image déformée selon la représentation du sens commun. Ces personnes n'en ont jamais eu d'expériences directes, elles ne peuvent donc pas fabriquer de reproductions mentales. Néanmoins, elles ont la capacité de les concevoir. Cette conception est entièrement modulée, fabriquée par à la fois les systèmes de représentation de la société et notamment par la relation de représentation, par le biais des médias de masse mais aussi par leurs propres filtres de système de représentation.

La représentation, et ainsi que nous l'explique Gilles Deleuze, établit une impuissance à penser la multitude, la différence. L'image dogmatique, instituée par un ensemble de postulats qui coordonnent l'inconscient, écrase la pensée et initie par là-même la représentation. L'idéal, comme sens commun, est l'élément qui constitue la représentation et le modèle de reconnaissance comme processus transcendantal des valeurs établies conditionnent la pensée.

1.1.3. Se libérer des « nœuds »

Ainsi que nous venons de le voir, les postulats initient l'image dogmatique du Même et du Semblable au sein de la représentation et anéantissent la pensée en aliénant le commencement qui œuvre à réduire toute différence par unification et le recommencement par la répétition des valeurs morales établies. C'est pourquoi, afin de libérer la pensée, afin qu'elle puisse s'exercer sans contraintes, afin qu'elle puisse commencer, Gilles Deleuze propose la pensée sans image.

Revenons au signe comme élément inattendu, comme rencontre avec un dehors soudain et inexplicable qui contrarie la pensée. Platon, et notamment dans *Ménon*, pose la question du savoir et du non-savoir à travers la génération des contraires. Si le savoir naît de l'ignorance, c'est-à-dire du non-savoir alors le non-savoir ne peut exister que parce qu'il naît du savoir. Ainsi, d'après Platon, c'est parce que nous avons oublié que nous pouvons apprendre, ne signifiant pas que nous avons acquis le savoir mais qu'apprendre constitue l'exercice du retournement de l'oubli. Pour Gilles Deleuze, cette analyse produite par Platon constitue l'image dogmatique dans le sens où se confondent savoir et apprendre. Le savoir, en assimilant les présupposés, devient une représentation qui transcende la pensée et indique « tel passé mythique, tel ancien présent mythique. » (Deleuze, Gilles, 1968, p.216)

Avant, je pensais tout savoir. En fait je crois que tout le monde pense tout savoir avec la télévision, les journaux tout ça... on fait pareil que les chroniqueurs de ces chaînes de merde d'infos. On suppute ! Mais en fait on ne sait rien. Personne ne sait rien. On sait juste ce qu'on est censé savoir donc rien. Du vide quoi. (...) Quand je suis arrivée ici ben je pensais savoir mais en vrai je ne sais rien de rien ! (...) la ZAD au début ça a été se prendre une vague de tu ne sais rien, même pas qui je suis ! (Occupant, Notre-Dame-des-Landes)

Ressembler à..., être à l'image de... nous conditionne à la représentation et à la recherche désespérée d'un commencement qui ne fait que réitérer, s'étirer dans le temps et l'espace comme absolu. Le vrai commencement ou le recommencement serait de constater sa différence en comprenant que l'image produite, qui écrase notre pensée et nous conditionne comme représentations et reproducteur.ices de sens commun et des valeurs morales établies, n'existe pas ou tout du moins n'est pas la nôtre. Il ne s'agit pas de se soustraire à, ou d'espérer, une réorganisation de cette vérité absolue. Ce chemin ne s'engage qu'au travers des méandres

de la doctrine sous l'apparition de l'image déformante de la pensée. Il s'agit de renoncer au sens commun et à la représentation.

On ne déconstruit jamais vraiment ou on ne réapprend pas complètement ! Je pense que c'est quand on ne sait pas qu'on sait qu'on ne sait pas et donc qu'on sait. (rire) tu vois ? (Occupant, Notre-Dame-des-Landes)

Savoir ne pas savoir est sûrement le premier pas engendré par ces activistes. En l'affirmant, en le pensant, iels se libèrent de l'élément de la représentation. « La théorie de la pensée est comme la peinture, elle a besoin de cette révolution qui la fait passer de la représentation à l'art abstrait ; tel est l'objet d'une théorie de la pensée sans image ». (Deleuze, Gilles, 1968, p. 354) Nous sommes déformé.es et perturbé.es par un monde qui nous inscrit tous et toutes dans une continuité absolue et dont nous participons à la préserver et à l'étendre perpétuellement. Néanmoins, qu'il soit un reflet, une phrase, un mot, un sentiment ou un ensemble de facteurs qui se constitue, le signe, face auquel nous allons entrer dans un rapport soudain, va ébranler l'image même de la pensée et détruire, ou tout du moins questionner, ce que « tout le monde sait » et ce que « personne ne peut nier ».

Que ce soit sur la Maison de résistance de Bure, la ZAD de Notre-Dame-des-Landes ou sur des squats comme Can Masdeu (Barcelone), le Shakirail, la Miroiterie (Paris 20) et le Tacheles (Berlin) (aujourd'hui tous deux fermés), le squat d'artistes de la porte de Vanves, etc., j'ai pu constater que les activistes avec qui j'ai pu parler avaient entamé ce processus de lutte en, d'une part, faisant face au signe, se questionnant sur leur rôle occupé au sein de la société et les raisons qui les y obligent et d'autre part, une fois la pensée libérée ou pré-libérée, dans le sens où iels en entreprennent sa libération, ne souhaitent plus revenir en arrière et commencent une vie qui mettra en œuvre et en actes la libération de la pensée. Cette remise en question va les propulser dans ce que Gilles Deleuze nomme la « mauvaise volonté » et l'« impuissance à penser ».

Il ne s'agit évidemment pas de penser ces termes selon le sens commun. Bien qu'il puisse arriver que certains individus se permettent de juger les activistes comme des personnes de mauvaise volonté, il n'en reste pas moins que cette « mauvaise volonté », selon Gilles Deleuze, établit la protestation, la mise en question de ce que « tout le monde sait » et de ce que « personne ne peut nier » puisqu'elle engage l'individu d'une part à faire fi de ce que « tout le

monde sait » mais aussi à révoquer ce que « personne ne peut nier ». Cette action engagée par la violence du signe permet d'anéantir l'image dogmatique. La remise en question de ce que « tout le monde sait » et de ce que « personne ne peut nier » conduit la pensée à penser par elle-même et non à travers l'image déformée et sa production de représentation. Ainsi, l'individu s'engage dans une non-maitrise parce qu'il ne sait pas ce que « tout le monde sait » et nie ce que « personne ne peut nier ».

Précisée précédemment, la difficulté à entreprendre ce renoncement, et par là-même ce recommencement, repose sur notre conditionnement à la morale et donc à la représentation qu'elle implique, contrainte par l'image dogmatique. Néanmoins, elle est un recommencement constant parce qu'à chaque signe s'opère une remise en question et ainsi, même si le système est en chacun et chacune de nous au sein d'une communauté autonome, chaque remise en question permet de s'en libérer un peu plus.

« Avant je pensais tout savoir » disait l'occupant cité précédemment, « on suppose », « la ZAD au début ça a été se prendre une vague de tu ne sais rien, même pas qui je suis ! ». De savoir que nous ne savons pas, de penser que nous ne pensons pas réellement, librement, engendre la passion, révoquant ainsi la raison. Le « Je » devient ainsi illusion puisque la pensée n'existe réellement et librement qu'à travers la rencontre avec le signe, avec le dehors. C'est pourquoi Antonin Artaud, à qui Gilles Deleuze reprend la pensée sans image, évoque un « effondrement central » (Deleuze, Gilles, 1968, p. 192)

Je crois que la différence entre ici et Babylone c'est qu'à l'extérieur on reçoit l'information alors qu'ici on doit la chercher en fonction des situations qu'on rencontre. (Occupant, Notre-Dame-des-Landes)

La maitrise assurée par l'image dogmatique disparaît dans l'« impuissance à penser ». L'information qui vient à nous, continuellement par son omniprésence quotidienne, entretient un sentiment érigé en raison que ce que nous pensons nous appartient et nous singularise. Cette raison déterminée par le bon sens du sens commun et des valeurs morales établies, nous procure l'illusion de la maitrise de soi et nous rassure. Se dessaisir de cette maitrise, devenir impuissant à penser, engendrer l'« effondrement central » c'est, d'une part s'abandonner à la violence du signe, ce qui, d'autre part générera une résistance, celle de la puissance de la pensée normée. Accepter de ne rien savoir déstabilise tout en œuvrant à la conquête de la pensée.

Une occupante m'explique qu'en découvrant que sa pensée « a toujours été conduite » puis en comprenant qu'elle ne sait rien où tout du moins qu'elle sait des choses qui ne proviennent pas de sa propre production de pensée et qui, finalement « ne (la) concernent pas », elle s'est rendue compte que pour penser librement, pour s'émanciper, elle devait chercher, partir à la recherche de la réalité pour la comprendre et pour la vivre. Cette réalité, pour elle, est le dehors, elle se situe à la fois dans une interpénétration de ce qu'elle découvre sur elle-même par les échanges interpersonnels et de ce qu'elle entretient avec ce qu'elle considère comme un milieu naturel et aussi par la lutte qu'elle mène comme défi à la représentation induite par le simulacre.

J'ai choisi de m'appuyer sur les propos de Ride parce que c'est la personne avec qui j'ai le plus longtemps parlé de ce par quoi elle est passée pour devenir activiste et une des seules à avoir accepté que je prenne en note notre échange. Néanmoins, les activistes que j'ai rencontrés et avec qui nous avons abordé ce sujet décrivent un parcours similaire où un signe⁴ s'impose à eux et révèle l'image dogmatique. De cet état soudain, va naître une succession de bombardement de signes qui les amènera à la lutte et à la construction d'une communauté autonome. « Un peu comme si j'avais ouvert les yeux pour la première fois et que je voulais plus jamais les refermer. Pas simple mais tellement enivrant ! » (Anonyme, squat)

Ce « pas simple » cristallise la difficulté dans laquelle ces activistes s'engagent à penser non plus à travers ce que « tout le monde sait » et ce que « personne ne peut nier » mais dans ce que personne ne sait. Iels se désolidarisent de ces présupposés. D'une part, parce qu'iels ne s'y reconnaissent plus et qu'iels entament des luttes contre ceux-ci mais également parce que la puissance du « Je » induite par l'image dogmatique les rejette, les juge et les assimile à des étranger.es qui ne sont rien et ne comprennent rien. Ces activistes deviennent des « intempestifs » à la fois dans le sens commun du terme, autrement dit iels nient ou vont à l'encontre de ce qui est décrété comme une « pensée naturelle », et également, toujours d'après Gilles Deleuze reprenant les propos de Friedrich Nietzsche, comme individus qui s'inscrivent dans le temps et qui agissent « contre ce temps, en faveur (...) d'un temps à venir » (Deleuze, Gilles, 1968, p. 3). C'est-à-dire qu'en se positionnant ainsi, ces activistes s'inscrivent dans une critique du monde et agissent contre une histoire qui serait éternelle. Les squats et les ZAD, en

⁴ Le signe peut être économique et social, il peut également se déclarer à la suite de multiples agressions (sexistes, racistes, LGBTQI+phobes). Ce signe est multiple et composé d'un ensemble de signes au sein desquels l'enjeu climatique, allié au capitalisme, sont souvent sources d'éclatement de l'image dogmatique.

dénonçant l'état des choses, en construisant du commun en déplaçant la frontière, sont les résultats d'expériences qui s'inscrivent dans l'inactuel et dans l'intempestif.

Ainsi, d'après Gilles Deleuze, cette mauvaise volonté et cette impuissance à penser conditionnent la pensée sans image.

A vrai dire, la seule guerre qui existe aujourd'hui, elle est contre nous. Moi face à moi, nous face nous. (Squatteur)

Le problème de la révolution est d'être pensée comme pure, comme uniforme. Mais au moment où nous pensons la révolution à partir des différences et des singularités existantes, alors la révolution ne peut être que multiple, qu'homogène. Il n'y aura pas de lutte finale. Penser réellement impose un recommencement et par là même la destruction des simulacres. Penser s'engage dans l'accomplissement de la différence, dans l'acceptation de l'impossibilité à penser pour pouvoir penser. Cette « guerre » comme me le dit un squatteur, qui demande à rester anonyme, elle a effectivement pour prémisses de devoir être menée contre nous. Pouvoir réaliser qu'en réalité penser n'était pas ce que nous pensions et que nous pensions qu'à travers le prisme de la représentation et du sens commun. Dénoncer les présupposés c'est avant tout accepter de faire face au signe et à sa violence induite. C'est accepter de ne plus voir le monde à travers son image déformée et dogmatique. C'est accepter le paradoxe dans lequel ce cheminement nous propulse. En somme, ne plus penser selon le sens commun oblige à penser que ce qui est pensé est propre à chacun et chacune et ne s'impose plus comme valeurs établies. En ce sens, penser détruit la morale.

Ce paradoxe se situe également, pour ces activistes, au sein de la violence du signe. Que « Babylone » soit ancré en chacun et chacune de nous est, semble t'il, un fait mais c'est par le signe que nous pouvons y échapper et détruire son implication historique et éternelle. Pour prendre un exemple que je développerai par la suite, un chien dort sur un canapé. Nous sommes à la Maison de Résistance. De nouveaux arrivants ont fait leur entrée en début d'après-midi. Un d'eux pousse le chien pour s'asseoir. Un occupant lui demande pourquoi il a fait ça. Le nouvel arrivant répond qu'il voulait juste s'asseoir. L'occupant lui dit : « donc pour toi ce n'est qu'un chien. » Le nouvel arrivant lui répond que oui et à son regard, nous voyons bien qu'il ne comprend pas où est le problème. L'occupant lui explique que non, ce n'est pas « qu'un chien ». C'est animal vivant. Et qu'ici, il a autant de droit que l'animal-humain. Que s'il dormait tranquillement sur le canapé, l'animal-humain n'a aucun droit de l'en déloger ou alors c'est

qu'il n'accepte pas, qu'il ne respecte pas l'animal-chien. Se crée un paradoxe entre ce que nous avons toujours appris, comme image ancrée dans notre pensée - l'humain domine les animaux et, en particulier le chien - et ce que cet occupant exprime.

Il n'y a pas, ici, d'anthropomorphisme puisque c'est un fait constaté, le chien dormait sur le canapé. Le rapport de domestication qui constitue au sein de la pensée une normalité absolue, se trouve déstabilisé. L'action choisie par ce chien et les dires de l'occupant créent un paradoxe qui viennent heurter l'élément même du sens commun et la forme de la représentation de ce nouvel arrivant. Ce paradoxe est le signe qui, par sa violence, va détruire l'image dogmatique par laquelle le nouvel arrivant pensait. Ce paradoxe, l'occupant le connaît, il le pense consciemment. Mais ne sait, à ce moment-ci, comment faire autrement. Néanmoins, c'est en l'acceptant, en le pensant, libéré du sens commun et de la forme de la représentation, qu'il va pouvoir modifier son horizon puisque sa pensée n'est plus ancrée dans l'éternel et se différencie par son caractère intempestif.

Cette violence du signe s'incarne d'après Gilles Deleuze selon trois caractéristiques : « ce qui ne peut être que senti », « ce qui ne peut être que rappelé » et « ce qui ne peut être que pensé ». La violence du signe est ainsi conditionnée d'une part par la rencontre comme objet qui force la pensée à trouver le signe qui s'impose comme limite, en ce sens où la sensibilité n'est plus limitée par l'élément du sens commun mais par un objet transcendant contraignant le sujet à découvrir le sens même du signe. S'opère ainsi un questionnement qui force la mémoire comme si cette rencontre « faisait problème » (Deleuze, Gilles, 1968, p. 182) puis celle-ci se situe dans une situation provoquée où elle-même soumet la pensée à « ce qui ne peut être que pensé » révélant de fait l'impensable. Ce processus détruit l'image dogmatique puisqu'il permet à la pensée d'« atteindre sa nième puissance » (Deleuze, Gilles, 1968, p. 183) et habilite le sujet à penser ce qui lui est propre, ce qui le « concerne essentiellement » (Deleuze, Gilles, 1968, p. 184). L'individu est libéré de la bonne nature de la pensée platonicienne, libéré de l'image dogmatique et enfin, libéré de l'obligation d'obéissance induite à la morale.

Ce qui m'a frappé en venant vivre dans la forêt c'est que tout est différent. C'est déjà différent avec ce que je connaissais d'avant et surtout de ce que je pensais connaître. (...) En fait c'est surtout différent parce que rien ne se ressemble. Je dirais que la forêt c'est la différence qui règne et c'est ça qu'est cool. (...) ça montre juste que même si tout est différent, ben on peut quand même vivre ensemble. (Occupante, Bure)

Le signe comme rencontre avec le dehors éprouve la sensibilité et ouvre le sujet à penser la différence.

Ainsi expliquée précédemment, la frontière initie et institutionnalise l'unification pour hiérarchiser et classer le vivant. Ainsi que l'écrit Gilles Deleuze, « seul ce qui se ressemble diffère » (Deleuze, Gilles, 1968, p. 153). En détruisant l'image dogmatique, dont la forme est la représentation avec comme élément le sens commun, se révèle un « différenciant » (Deleuze, Gilles, 1968, p. 154), « seules les différences se ressemblent ». La différence n'est plus représentée mais rassemblée, elle n'est plus ressemblance mais « différenciant » élevant ainsi l'imagination à imaginer l'inimaginable c'est-à-dire que la pensée, en n'étant plus prisonnière de l'image dogmatique, peut penser l'impossible invoquant ainsi non plus le sens commun mais les Idées comme distinctes-obscurées, s'inscrivant dans un espace libéré entre la sensibilité et la pensée.

Ainsi, la pensée sans image est celle qui refuse la représentation et force à penser. J'ai choisi de commencer cette partie par la pensée sans image parce qu'il me semblait important de pouvoir contextualiser les activistes, de pouvoir situer les raisons pour lesquelles ils ont été amenés à entreprendre la construction du commun sous de nombreuses formes. La libération de la pensée fait violence d'une part parce que la pensée force à penser et, et peut-être surtout, parce qu'en acceptant de se soumettre au signe, la pensée détruit l'unification et s'ouvre au différenciant, marginalisant de fait la pensée et l'individu qui la porte. Ce processus, qui n'est sûrement pas exhaustif à l'activisme, transporte les activistes vers la mise en action, en pratique de la pensée. Cette pensée déconditionnée provoque une forme d'altruisme qui les pousse à combattre toutes formes de domination qui s'instituent au sein de la frontière. Cette décolonisation de la pensée ne peut s'éprouver que dans un monde lui-même décolonisé.

Avant de parcourir la théorie du spectacle, notamment à travers la psychogéographie, comme expérience de décolonisation de l'espace, je souhaite avant tout finir cette partie par l'individuation qui constitue la suite logique de la pensée sans image d'une part analysée par Gilles Deleuze et d'autre part parce qu'elle établit les fondements du processus du devenir activiste en communauté autonome libertaire, que nous étudierons, à travers la ZAD de Notre-Dame-des-Landes, en lien avec l'analyse de l'individuation de Piotr Kropotkine.

1.2. L'individuation

1.2.1. La pensée sans image comme condition de l'individuation

Les témoignages récoltés révèlent un chemin où la mise en œuvre des « imaginaires est en cours » (Damasio, Alain). Les activistes racontent l'enfermement vécu dans une société de plus en plus uniformisée, la sensation d'un chemin de vie impossible à contourner, l'oppression permanente, étouffante, le stress quotidien, la peur de ne pas être conforme, « de ne pas réussir », « d'être un échec ». Puis ce jour, résultant d'années d'expériences, de remise en question, voire de dépression, où l'individu se regarde dans le miroir, réellement, « pour la première fois j'ai fait face à mon reflet et ce que j'ai vu c'était pas beau » (Anonyme, squatteur). Un choc se crée. La vie défile en quelques secondes dans le reflet renvoyé. « Je ne me retrouvais pas. J'avais l'impression de vivre la vie de quelqu'un d'autre » (Occupant).

Le temps est compté. Il se déroule inexorablement, rapidement. Un choix doit être fait. La fuite de soi, prendre la « pilule bleue »⁵, couvrir le miroir et accepter l'enfermement en espérant ne pas être trop claustrophobe, ou accepter l'utopie dont le corps est le noyau, s'engager dans la découverte de qui l'individu est, plonger dans l'inconnu, le sans-fond.

Quand tu prends conscience de ça, je ne sais pas si tu peux revenir. J'ai essayé plusieurs fois. J'étais sûrement pas prête à partir mais ça reste, j'y pensais tout le temps. Et un jour je me suis dit que c'était plus possible. Il fallait que toute cette merde de vie cesse. (Occupante, Notre-Dame-des-Landes)

L'individu se renseigne. Internet ouvre des fenêtres aux témoignages de vie, aux expériences possibles. Il se dit « et pourquoi pas moi ». La « pilule rouge » est avalée, la matrice dévoilée, « je ne pourrai plus jamais voir le monde comme avant et heureusement ». (Occupant, Notre-Dame-des-Landes)

⁵ Je fais ici référence au film Matrix, réalisé par Lana et Lilly Wachowski.

« Ça a été un cheminement, ça a mis du temps mais après j'ai tout quitté. J'ai quitté le boulot, j'ai revendu la bagnole, etc. » (Occupant). Désserter pour faire corps avec l'utopie qui s'établit sur un nouveau rapport au monde.

Tu quittes ton confort et tu rentres dans la peur. Ça fait flipper de partir. Tu sais pas où tu vas. T'y vas. (Silence) C'est une bonne peur. Quand je suis parti je savais que cette vie était finie. C'est un choix. C'est juste terminé. J'veux pas de retour. Plus de cette vie-là. C'est flippant mais c'est aussi libérateur. C'est pour ça que c'est une bonne peur. J'dis pas que ça a été simple. (Silence) J'ai grave galéré. Pendant un an dans mon camion. Seul. J'crois c'est ça le plus dur. Des fois j'avais froid et faim mais seul c'est le plus dur. (Silence) Ouais, j'ai pas mal galère. (Silence)Après tu vois cette année de galère ben ça m'a permis de faire le point sur ce que j'abandonne, un peu une sorte de méga psychanalyse avec moi-même. J'crois j'ai plus appris sur moi à ce moment-là qu'à n'importe quel autre moment de ma vie. (Squatteur)

Faire face à qui je suis ou plutôt le découvrir. Faire tomber le masque de la mode comme objet de magnétisme œuvrant à mettre en forme les mythes, qu'ils soient archaïques ou contemporains, le masque de l'uniformisation culturelle, le masque du travailleur.e, du collègue, de l'enfant, le masque qui se constitue sur la différence du rapport à... Faire tomber le masque qui procède à cette mise en scène du sacrifice de l'humanité sur l'hôtel mortifère de la société de marché et qui nous fait exister, qui nous détermine uniquement dans un rapport unilatéral centré sur la compétition, la confrontation, l'uniformisation et, c'est tomber dans un « sans-fond » (Deleuze, Gilles, 1996).

Le miroir ouvre aux possibilités, intérioriser les ressemblances et habiter le monde tel qu'il est institué ou accepter ce qui diffère en nous par l'abstrait. En constatant l'enferment dans lequel l'individu vit et qui ne lui convient plus, en faisant corps avec l'indétermination, il va affronter la dissolution de la pensée.

La frontière institue l'uniformisation pour maîtriser et dominer le vivant. Pour ce faire, elle fractionne ce vivant en instituant la différence par spécification, permettant ainsi au commun d'assujettir à travers ce qu'il reconnaît comme identique. Le Je, par cette analyse, est pensé comme universel dont la représentation est édictée par l'espèce à travers l'élément du sens commun et la production de l'image dogmatique faisant de la spécificité Je un élément de la représentation. D'après Gilles Deleuze, la représentation institue le Je comme individualité

permettant au Moi, comme singularité, comme simple élément de la représentation, l'identification à travers le jugement. En s'intégrant, prendre la forme, se conformer au moule par moulage, ne permet pas l'individuation mais l'aliénation au sens commun, à la représentation par l'image dogmatique.

Gilles Deleuze va apporter une analyse de l'individuation en considérant que, bien que l'espèce puisse exister en tant que telle, elle ne s'arrête pas à elle-même mais se constitue d'une multitude qui ne peut être reconnue par la spécification conditionnée par la représentation. Pour lui, l'individuation émerge de la multitude et instaure le différenciant.

Le miroir renvoie une image à l'individu qu'il ne reconnaît pas, un sans-fond abstrait. Il ignore à qui appartient ce reflet.

Quand je travaillais comme serveuse j'imaginai que ma vie était un théâtre. J'avais besoin de m'enfermer dans un rêve pour survivre à toutes mes heures de travail. J'aimais bien imaginer la vie des clients. Mais il restait toujours les douleurs, les insultes et les mains. (Silence) Je crachais pas sur mon salaire mais j'avais jamais le temps. J'avais l'impression de tout le temps courir. Quand je rentrais chez moi je regardais des séries pour combler un vide ou m'inventer une vie. J'avais besoin de ressentir des trucs positifs. Même négatifs. En fait juste ressentir quelque chose qui ne me rappelait pas ma vie. Mais un jour j'ai compris que dans ce théâtre mon rôle était de me détruire. J'en pouvais plus. J'avais l'impression d'étouffer. Alors j'ai tout laissé tomber. J'avais très peur parce que je ne savais pas où j'allais. Je n'y avais pas vraiment réfléchi. J'ai juste suivi mon instinct. Je ne voulais plus avoir ce rôle. En fait, je ne voulais plus qu'on m'en impose un. C'était comme une forme de saturation du système. Alors, j'ai tout quitté et je suis partie en stop sur Notre-Dame-Des-Landes. Je me suis dit, si je dois commencer quelque part, ça sera là-bas. (Occupante, ZAD)

Cette occupante, en arrivant à un point de saturation, réalise qu'elle passe sa vie à fuir sa propre vie. Elle ne s'y retrouve pas. C'est à ce stade, où son développement personnel ne lui convient plus, qu'elle va redéfinir ses propres besoins en constituant, en déterminant les conditions et en posant, en éclaircissant les termes et les moyens du problème.

Penser, c'est penser son impouvoir à penser, c'est opérer l'éclosion de ce qui n'existe pas en pensée. Les Idées, comme lueurs différentielles, se développent par la problématique du signe et force à penser, permettant ainsi d'annihiler l'image dogmatique et ainsi de se libérer de

la forme de la représentation et de l'élément du sens commun. Cette destruction, pour Gilles Deleuze, s'opère par la bêtise comme objet naissant d'un questionnement transcendantal. La bêtise est ce qui permet l'ascension du sans-fond à l'individu, œuvrant à la mise en relation de ce qui diffère en lui avec lui. C'est au sein de ce rapport que la bêtise s'engage dans le Je, détruisant la reconnaissance des déterminations en ce sens où le fond devenu libre engendre la bêtise et le cruel tout en opérant la transcendantalité des facultés. C'est au sein de cette violence produite par l'ascension du sans-fond, par individuation, que la pensée vient à l'individu. Ainsi, en défiant l'indéterminé, qui est le sans-fond, le Je se fêle et englobe la forme vide et pure du temps. C'est pourquoi, tant que rien n'oblige à penser, tant qu'elle reste prisonnière de l'image dogmatique, tant qu'elle se constitue comme une représentation d'une image déformée induite par le sens commun et les valeurs morales établies, la pensée se substitue à la stupidité. C'est la bêtise, comme indétermination, qui va violenter la pensée, la contraindre à penser et ainsi à acquérir la forme du déterminable, la forme pure et vide du temps qui provoque penser dans la pensée, produite par la différence dans la pensée.

Ainsi, penser c'est à la fois faire face à notre propre impuissance à penser et, d'autre part à la bêtise qui nous force à penser dans la pensée. En étant ramené à un sans-fond, se produit une métamorphose qui va initier le réel comme expérience créant la genèse. De cette production apparaît le vrai, s'imposant à l'illusion qui, bien qu'elle soit inséparable et née de l'intelligence selon Henri Bergson, est refoulée par l'intuition qui, en la démasquant, permet de lui échapper et ainsi de discerner le vrai du faux, c'est-à-dire l'illusion.

« C'est la vie qui se détermine essentiellement dans l'acte (...) de poser et de résoudre un problème. » (Deleuze, Gilles, 1966, p. 5). Le sens, une fois libéré par la pensée, déclare à la fois la proposition tout en l'engendrant dans le problème, constituant ainsi une réalité qui s'insinue au sein des solutions. De fait, le problème caractérise l'objectivité de l'Idée en indiquant une réalité immanente et transcendante au sein de la solution. Ainsi, le problème se constitue au sein de sa propre vérité et de la vérité qui s'exerce dans la solution.

Néanmoins, cette pensée sans image induit, pour ces activistes, la marginalisation. La rencontre avec l'inconscient, souvent considéré comme quelque chose de négatif puisqu'il contient de nombreux aspects simulés par peur du jugement social, est un facteur déterminant au processus d'individuation. La peur de la marginalisation est effroyable. L'individu prenant conscience qu'il ne rentre plus dans le moule quasiment uniformisé de la société doit faire face au jugement d'être autre. En acceptant cette partie d'ombre qui est en lui, qu'il avait caché

jusque-là dans son inconscience, puis en affirmant sa différence au monde extérieur, son existence va prendre la forme d'une dualité. Il affirme ce qu'il est mais le monde dans lequel il vit et auquel il est totalement lié ne l'accepte plus. En intégrant puis en acceptant tous les éléments niés, refoulés, l'individu, d'une part, évite tous les mécanismes de compensation qui sont directement liés à la part d'ombre inconscientisée. D'autre part en faisant face à lui-même, il fait consciemment face au monde qui l'entoure. En valorisant cette ombre en lui, il se permet d'exister tel qu'il est.

1.2.2. L'étranger marginalisé

Tu te lèves un matin et puis là c'est plus possible. C'est fini. Fini. Je n'irai plus me galérer pour un truc que je n'aime pas et en plus qui sert à rien. Pour un truc, je sais même pas pourquoi je le fais. Ça a plus de sens en tout cas. (...) Quand j'ai annoncé à ma famille ce que j'allai faire ils se sont tous foutus de ma gueule. Tous. Mes amis aussi. Ils ont trouvé que j'étais dingue de tout quitter comme ça et comment tu vas faire. Tu vas devenir un assisté. J'pensais pas que tu serais comme ça. Dans la vie faut faire des efforts. C'est ça la vie en société, faut que tout le monde participe pour que ça marche. C'est la solidarité. T'es pas solidaire. Pffff... Enfin la totale. Mais cette solidarité-là moi j'm'en fous. C'est pas de la solidarité ça. C'est rien. Après eux ils font c'qu'ils veulent mais qu'ils me laissent tranquilles. (Squatteur)

La marginalisation est particulièrement destructrice, notamment lorsqu'elle développe une stigmatisation de la personne ou du groupe marginalisé. Elle emporte avec elle l'individu dans les méandres des bas-fonds de la société. Il devient celui que personne ne veut voir, « les gens me crachaient dessus, c'est même arrivé qu'on m'pisse dessus » (Vagabond et Occupant) . En n'étant plus au centre des préoccupations de la société, l'individu se marginalise et est marginalisé. La marginalité va devenir pour ces désobéissant.es un facteur de revendication, une façon pour eux et/ou elles d'exprimer positivement leur désaccord vis-à-vis de la société telle qu'elle est instituée.

En observant, en écoutant le parcours de ces désobéissant.es anarchistes, je me suis rendue compte que le sens du mot marginalité couvrait deux phénomènes, l'un géographique, l'autre sociologique. En effet, en géographie, est considéré comme marginal tout ce qui est loin du centre, tout ce qui est éloigné de la zone d'activités. « La marginalité *victimise* des emplacements et des communautés caractérisés par un ou plusieurs facteurs de vulnérabilité »

(Sommers, Lawrence M, Mehretu, Assefa, Pigozzi, Bruce WM, 1999, p.13). Ainsi est marginalisé, défavorisé, tout ce qui est extérieur de la centralisation des richesses, regroupant de fait tous les individus qui y vivent. En géographie, la marginalité s'établit sur la condition et non sur le processus alors que pour les sciences humaines et sociales, elle prend forme sur ces deux facteurs et implique des notions d'inclusion et d'exclusion, d'intégration et de ségrégation, de circulation entre le haut et le bas, entre le centre, la bordure et l'extérieur.

« L'homme marginal » fut étudié à plusieurs reprises et, bien que les définitions qui en découlent soient différentes, elles prennent toutes, comme vecteur, la circulation des individus. Robert Ezra Park, concernant l'anthropologie des migrations, le conçoit comme « un individu qui vit sur la marge de deux cultures et de deux sociétés » dans son article « Human Migration and the Marginal Man (1928) ». Pour Pierre Bourdieu, l'individu marginal, occupant une position peu favorable, cherche à trouver la normalité par « consécration », c'est-à-dire, par opposition en vue d'intégrer la sphère dominante, le centre. Everett Verner Stonequist, quant à lui, a une vision particulièrement pessimiste de « l'homme marginal ». Il a, d'après son œuvre *The Marginal Man : a Study in Personality and Culture Conflict* (1937), une personnalité instable, voire tourmentée, renonçant à sa propre identité.

A la vue de mes récoltes d'informations, les désobéissant.es anarchistes se marginalisent pour deux raisons. Elles sont tout d'abord géographiques. Les lieux constitués en zones, qui, nous le verrons dans la partie suivante, révèlent et relèvent d'un conflit d'appropriation, se situent en dehors de la ville, à sa périphérie formant un « contre-emplacement » (Foucault, Michel, 14 mars 1967, p. 46-49), dénonçant, par l'occupation du territoire, un projet d'aménagement. Bien que le lieu ne soit pas réellement choisi dans le sens où les occupantes occupent un territoire selon un aménagement structuré par le marché, il y a ici tout de même une marginalisation volontaire géographique. Iels pourraient choisir d'occuper des lieux au sein de la métropole. Le choix d'occupation est vaste et ne se restreint pas au paysage rural ou à la limite de l'urbanisation, comme entreprise d'agrandissement volontaire et capitaliste de la métropole. Iels choisissent d'être en dehors du centre. Les lieux de luttes, telles que les ZAD dépendent de l'endroit choisi par les institutions politiques et économiques mais elle deviendra plus favorable à la construction d'une communauté autonome en dehors des murs, en symbolisant une opposition à la société actuelle en construisant de nouveaux centres. Nous verrons par la suite plus en détails les raisons qui les poussent à faire ce choix et qui les différencient des squats.

Ces activistes peuvent également être dans le centre mais signifier leur présence à travers des peintures, des modifications architecturales, des affiches, imposant une frontière entre le centre autour d'eux et le bâtiment ou le terrain occupé.

Concernant les TAZ, les lieux sont stratégiquement établis dans le centre, cherchant justement à occuper un lieu de circulation de domination en l'arrêtant de façon éphémère tout en créant de nouvelles manières de circuler.

Ainsi, la marginalisation est géographique et réside dans la capacité à gérer le temps et la distance. Elle est également sociale puisque c'est par choix et par nécessité que l'individu, dans le cas précis de la désobéissance anarchiste, devient marginal, œuvrant à son émancipation. A l'instar des analyses de Roger Bastide, concernant « l'étranger » au sens sociologique du terme, « l'homme marginal » est ici « la promesse des synthèses fécondes » (Bastide, Roger, 1972, p.231).

Je trouve le rapport à « l'étranger » tout à fait pertinent. Un ou une désobéissante anarchiste se considère elle-même étrangère à la société instituée tout en en faisant partie. Il arrive très souvent qu'elle vive « sur la marge de deux cultures et de deux sociétés » (Park, Robert Ezra, 1928, p.881-893). Notons ici que Robert Ezra Park précise « sur la marge » et non en marge. Ces occupant.es se situent ainsi bien que pour la société iels sont plutôt reconnu.es comme étant en marge. Le mot étranger n'est pas appliqué à celles et ceux qui pratiquent la désobéissance anarchiste malgré le côté étrange de leur façon de vivre, de leurs actions, de leurs vêtements, de leurs coiffures, de leur langage. Néanmoins, le fait de ne plus se sentir à sa place, de ne plus faire parti.es des institué.es, les positionne comme étranger.es à la société du spectacle. Il y a donc bien un phénomène sous-jacent qui résiste à cette séparation, par ailleurs révélé par Pierre Bourdieu : le dialogue permanent entre ceux ou celles qui marginalisent et ceux et celles qui sont marginalisées et dans ce cas précis, qui également se marginalisent.

« Le jugement social d'attribution » et « l'injure » (Bourdieu, Pierre, 1992 p.126) sont fortement présents dans les histoires recueillies. En choisissant l'émancipation, l'autonomie et la liberté, de ne plus être un individu institué, l'activiste est de fait marginalisé par les institué.es et les institutions. Il est vu de haut comme « un incapable qui s'est perdu, et parfois même comme un fou » (Anonyme, squat). La marginalisation est ici triple, elle s'opère par ceux et celles qui marginalisent, ceux et celles qui sont marginalisées, ne correspondant plus aux

prérogatives centrales, tout en choisissant et affirmant la marginalisation pour se différencier de ces premier.es.

En considérant que la marginalité est de ne pas faire partie du centre, comme phénomène institutionnel, il est certain que c'est justement ce qu'iels revendiquent en critiquant, par leurs actions, leurs façons de vivre et d'être, les normes de la société.

L'exclusion, en soit, n'est pas propre à la marginalisation. Elle est évidemment opérante, en particulier lorsqu'elle s'accorde sur des critères de stigmatisation et de soumission, et s'impose à un certain nombre de personnes et de groupes sociaux mais elle ne l'est pas dans ce cas précisément. La marginalité est ici une question de positionnement, bien qu'elle puisse être excluante médiatiquement et politiquement, voire socialement. Elle part du positionnement choisi par ces militant.es. Elle participe à la construction de l'identité. La marginalité ne peut, dans ce cas, être considérée comme un échec à l'idée dominante. Les désobéissant.es anarchistes refusent la domination et ne se placent pas sur cet ordre d'idée. Iels ne se sentent ni inférieur.es, ni au-dessus. Iels la considèrent comme un problème de société qu'il est nécessaire d'abolir mais aussi pour eux-elles-mêmes, pour la construction positive de leurs identités.

David Paul Lumsden soutient que la marginalisation peut être bénéfique, permettant aux marginalisé.es de s'exempter des normes dominatrices. Il emploie le terme de « position liminale » (1984) décrivant un positionnement intermédiaire. Dans les faits, j'ai bien pu constater le même phénomène. Ils sont sur la marge et ne peuvent faire autrement étant encore dépendant.es de la société dominante et de production pour plusieurs raisons que nous verrons par la suite. Néanmoins, et afin de situer plus précisément ici cette notion de « sur la marge », notons que ces communautés autonomes, que ce soient les ZAD comme les Squats, considèrent la réappropriation directe des ressources, matérielles tout comme symboliques, comme stratégie mise en place en vue de l'autonomie. Bien que ces occupations tentent de renverser l'interdépendance induite par le processus capitaliste – production, reproduction, consommation – elles bouleversent et transgressent les accès institutionnalisés par le marché aux ressources en développant des espaces d'action. De plus, les ZAD, les squats et les TAZ sont des luttes sociales. Ces désobéissances intègrent de fait ce dialogue avec la domination centralisée.

Afin de comprendre ce phénomène je me suis tournée vers Erving Goffman qui traite de la transformation de l'identité au cours du processus d'inclusion. A son sens, pour que l'individu puisse s'intégrer, il doit être et se discipliner selon les normes du groupe. Stigmatisant, par un discours dominant, ceux et/ou celles qui n'y parviennent pas. En un sens, cette analyse pourrait s'appliquer à la désobéissance anarchiste qui est particulièrement structurée et s'établit sur l'intériorisation des règles édictées par la philosophie anarchiste qui se constituent notamment à travers trois piliers fondamentaux, la liberté, l'anti-autoritarisme et l'auto-détermination. Néanmoins, rien n'oblige à venir, à adhérer à ce concept d'être et d'action, rien n'oblige à rester. La domination n'est pas réelle puisqu'il n'y a aucune obligation. Nous verrons par la suite lorsque nous étudierons l'être-en-commun, que des sphères de pouvoir peuvent se structurer au sein de ces communautés, l'attention collective permet d'amoindrir cette prédominance et d'éviter une transformation structurelle radicale vers un être-commun. Pour autant, ces désobéissances s'imposent à la société de domination. Elles la contrent à travers différentes stratégies d'actions et de formes de vie en communauté. Mais elles ne cherchent pas à prendre la place de la domination centralisée, à la conquérir. Elles se constituent plutôt comme hameaux libertaires permettant à ceux et/ou celles, qui le souhaitent, de s'y réfugier, de se construire, de s'émanciper, de s'expérimenter à travers la production et la confrontation œuvrant au commun ou, tout du moins, dans l'optique d'une Commune.

Une militante me racontait que le plus grand risque au sein d'une ZAD n'est pas l'extérieur mais la part de « Babylone » qu'ils et elles rapportent au sein de ces nouveaux centres, mettant à mal la cohésion des ou du groupe et les philosophies qui s'y attachent. La ZAD de Notre-Dame-des-Landes porte la caractéristique d'être constituée de plusieurs groupes distincts, dont les rapports sociaux et les relations d'échanges sont complexes mais parviennent, y compris dans les oppositions et dans les rapports de pouvoir qui sont suffisamment visibles pour que j'ai pu les constater quotidiennement, à dénoncer les formes de discrimination et de domination en son sein parce qu'ils œuvrent tous et toutes à la construction d'une Commune émancipée. Les exigences individuelles sont, pour l'ensemble des ZAD et des Squats, subordonnées à l'organisation collective. Personne ne peut vivre sans l'autre, sans le collectif au sein d'une communauté autonome. La répartition spatiale des différents groupes sur la ZAD de Notre-Dame-des-Landes, conditionnée par des attachements affinitaires, dont la socialisation se fonde sur la participation volontaire aux différentes tâches, révèle une capacité à, non pas reproduire les mécanismes de domination mais bien à se soustraire au rapport de pouvoir qui s'opère par « la capacité de l'acteur individuel ou collectif

de contrôler les termes d'une relation d'échange afin qu'elle lui soit favorable » (Rui, Sandrine, 2010, p. 85-86), initiant des discordances en son sein et participe à des formes de marginalisation.

Une des raisons qui m'a poussé à ne pas dévoiler de prime à bord mon statut de doctorante se situe au sein de ce processus de marginalisation, notamment sur la ZAD de Notre-Dame-des-Landes. Je ne souhaitais pas que les occupant.es me considèrent et ne me reconnaissent qu'à travers ce statut. Tout d'abord parce qu'ayant évolué dans le milieu anarchiste, je sais à quel point les activistes peuvent être méfiant.es vis-à-vis de ce qu'ils nomment les « penseurs » ou les « bourgeois » mais également parce que j'aurais tout de suite été parquée dans un groupe affinitaire, suivant une logique de classe. Je voulais d'abord qu'ils me voient telle que je suis avant de pouvoir dire ce que je fais. C'est une particularité de la ZAD de Notre-Dame-des-Landes que je n'ai jamais expérimentée ailleurs, très certainement due à l'émergence de nombreux groupes affinitaires très différents, impliquant des distinctions entre les groupes et initiant une critique très prégnante de reproduction des classes sociales par la capitalisation des ressources économiques et culturelles. Les controverses induites par cette hétérogénéité et la peur de la répression qui habitent l'ensemble des occupant.es participent à la marginalisation de certains groupes. Elle se cristallise sur différents facteurs comme ceux qui prennent toujours la parole et en qui « on ne peut pas faire confiance », sur ceux qui « ne font jamais rien », ceux qui « ont décidé d'employer la violence » sans que les autres soient d'accord ou pour influencer des prises de décision, sur la distinction entre les « barricadiers » et les « bourgeois », les bons et les mauvais squatteurs, les « keupons » et les « penseurs », les parisien.nes et les paysans, etc.

Ainsi, cette marginalisation, qui s'opère sur la ZAD de Notre-Dame-des-Landes, s'inscrit dans un rapport de pouvoir engendré par des représentations directement induites de la catégorisation des classes sociales existant sur la zone. Le texte « A propos du « mépris de classe » sur la ZAD » publié le 23 juillet 2013, écrit en « non-mixité meufs-gouines-trans au sujet des « embrouilles » qui ont pris de la place ces derniers temps sur la ZAD » est très révélateur de ce qui s'y passait. Ainsi précisé par Pierre Bourdieu, dans « Les trois états du capital culturel » (1979, n°30, p. 3-6) les rapports sociaux de classe se constituent à travers différentes formes d'accumulation qui ne sont pas toutes essentiellement économiques mais se capitalisent également par des compétences valorisées telles que la maîtrise du langage, la culture, la capacité à instaurer des relations interindividuelles et à les capitaliser, la multiplicité

du savoir, des connaissances, un ensemble de facteurs qui instaure la position que l'individu occupe dans le rapport de classes. Le texte, précédemment cité, dénonce les structures de domination établies sur la zone afin de pouvoir « y réfléchir pour pouvoir les transformer. » Les autrices y expliquent le « rapport de pouvoir asymétrique » qui s'institue au sein de la ZAD à travers un « mépris de classe qui se joue », notamment par des mécanismes de disqualification. Ces mécanismes sont mis en place par « les petites bourgeoises », accablant et disqualifiant « les arrachées » puisqu'ils ne correspondent pas aux caractéristiques préétablies de la classe dominante, que ce soit en société, dans le monde dans lequel nous vivons mais aussi sur la zone. Ces disqualifications instaurent une structure qui, bien qu'informelle, est conditionnée par la domination qui s'opère et s'appuie sur des mécanismes de hiérarchisation et de légitimation. Que nous soyons en société ou sur la zone, les individus ont suffisamment intégré la structure de domination et de soumission pour la reproduire au sein d'un lieu qui est pensé selon l'émancipation et l'autonomie. Pour ces autrices, il est primordial de révéler ces mécanismes et la violence symbolique engendrée afin de pouvoir « construire un cadre de luttes où tou.te.s aient leur place, leur légitimité. » De, non pas effacer les distinctions catégorielles mais de les révéler, de les comprendre pour pouvoir les dépasser, de cesser avec « un processus d'intégration » pour ceux et celles « qui débarquent » et se demander, y compris dans la « confrontation avec le système », « pour qui on fait les règles ? »

Ainsi, la marginalisation se situe, y compris sur la ZAD de Notre-Dame-des-Landes, dans un rapport social où ce qui est au centre, ce qui instaure la morale et la séparation du bien et du mal par des mécanismes de domination, par catégorisation, par segmentarisation et hiérarchisation légitiment, légalisent et définissent ceux et celles qui peuvent être au centre et ceux et celles qui ne peuvent y entrer, subissant, légitimement par cette marginalisation, toutes « les violences structurelles (c'est-à-dire qui ne sont pas liées à des conflits interpersonnels, mais à des positions de pouvoir différentes dans la société) qui sont reconnues largement dans cette lutte, comme celle de l'Etat, des flics et des patrons. »

Il y a donc bien un travail intérieur qui est fondamental à cet engagement mais aussi un travail de groupe pour aider et limiter autant que possible l'introduction et l'impact des normes institutionnelles.

Ainsi écrit par Jaap Bos dans *L'Homme & la Société* la marginalisation est « un processus dialogique continu » (2008, p.168). Centre et marginal répondent à un problème commun qui est : quelle société voulons-nous. Seules les positions diffèrent. La place du

dominé participe à la construction des limites aux frontières qui « contribue bel et bien à bâtir la position dominante » (Ibid.) tout en lui renvoyant sa position de dominé. C'est par ailleurs probablement une des raisons pour laquelle ceux et celles qui sont marginalisées sont toujours spécifiées par la classe dominante, le centre. L'équilibre entre marginal et dominant, dans ce cas-là, ne sera jamais atteint puisque le dominant n'acceptera jamais la liberté du marginal et inversement, le marginal contrera toujours l'oppression du dominant. Néanmoins, et pour resituer la marginalisation dans le contexte de la ZAD de Notre-Dame-des-Landes, en remettant en question, en révélant au débat l'intégration normative qui définit le rôle et la place de l'individu, que ce soit dans la société tout comme au sein de la zone, les activistes peuvent commencer à contrer les mécanismes d'exclusion, de discrimination et de domination et à contrer la reproduction de la centralisation et de la marginalisation au sein de la zone.

La question qui se pose à la construction d'un être-en-commun est comment s'adapter à une organisation politique horizontale ? Afin de pouvoir comprendre ce qui est en jeu sur la ZAD de Notre-Dame-des-Landes, je me suis tournée vers Piotr Kropotkine qui me permettra, d'une part, d'appréhender les mécanismes de domination au sein de la zone et, d'autre part, par son analyse, d'entrevoir leur dissolution par l'individuation.

1.2.2.1. La ZAD de Notre-Dame-des-Landes par Piotr Kropotkine

L'absorption de toutes les fonctions par l'Etat favorisera nécessairement le développement d'un individualisme effréné, et borné à la fois dans ses vues. A mesure que le nombre des obligations envers l'Etat allait croissant, les citoyens se sentaient dispensés de leurs obligations les uns envers les autres. Dans la guilde – et au Moyen-Age, chacun appartenait à quelque guilde ou fraternité – deux « frères » étaient obligés de veiller chacun à leur tour un frère qui était tombé malade ; aujourd'hui on considère comme suffisant de donner à son voisin l'adresse de l'hôpital public le plus proche. Dans la société barbare, le seul fait d'assister à un combat entre deux hommes, survenu à la suite d'une querelle, et de ne pas empêcher qu'il ait une issue fatale, exposait à des poursuites comme meurtrier ; mais avec la théorie de l'Etat protecteur de tous, le spectateur n'a pas besoin de s'en mêler : c'est à l'agent de police d'intervenir ou non. Et tandis qu'en pays sauvage, chez les Hottentots par exemple, il serait scandaleux de manger sans avoir appelé à haute voix trois fois pour demander s'il n'y a personne qui désire partager votre nourriture, tout ce qu'un citoyen respectable doit faire aujourd'hui est de payer l'impôt et de laisser les affamés s'arranger comme ils peuvent. Aussi la théorie, selon laquelle les hommes peuvent et doivent chercher leur propre bonheur dans le mépris des besoins des autres, triomphe-

t-elle aujourd'hui sur toute la ligne – en droit, en science, en religion. (Kropotkine, Piotr 2013 p. 286)

La particularité de l'analyse de Piotr Kropotkine se situe dans le déplacement qu'il opère face à l'idée que l'Etat est à l'origine de l'unification et de la disparition des singularités. Bien qu'il ne contredise pas cette critique, il s'appuie essentiellement sur le fait que c'est par l'appropriation des institutions qu'un système hiérarchique a pu se mettre en place, favorisant l'émergence d'un Etat. Cet Etat ne peut exister sans un rapport réciproque avec l'individu. La mise en place de mécanismes de domination par une minorité ne suffit pas à la création d'un Etat. Le processus s'initie dans la valorisation du moi qui participera, tout au long de l'histoire et selon son ambivalence, à l'assujettissement inégalitaire de l'individu.

Pour Piotr Kropotkine, l'affirmation du moi engendre deux possibilités. Elle peut se constituer à travers un désir de pouvoir, et engendrer, grâce à un ensemble de facteurs, la création de l'Etat. Elle peut également être une source de progrès en édifiant l'entraide.

Afin d'expliquer comment un Etat a pu s'établir, il analyse les mécanismes de domination qui se sont exercés au cours du temps. Dans son ouvrage *L'Entr'aide*, il prend pour point de départ à son étude les communes villageoises qui constituent pour lui les prémisses d'une hiérarchisation sociale. Il établit trois facteurs qui, en s'unissant, vont créer une rupture de l'organisation politique et sociale horizontale, tout en développant les impulsions individualistes. La commune villageoise va s'établir sur un éclatement, une séparation entre les familles qui, nouvellement instituées en devenant patriarcales, vont rompre avec l'organisation clanique primitive et l'institution des gentes. Cet isolement symbolique va tout de même leur permettre de se rapprocher d'une part géographiquement, sur un même territoire, et d'autre part va œuvrer à une nouvelle façon de s'approprier, d'utiliser la tradition qui, à son origine, tendait à soutenir l'entraide. Les trois facteurs sur lesquels s'appuie Piotr Kropotkine pour expliquer cette rupture sont d'une part l'acquisition par une minorité de la charge militaire et de ses missions (militaires), d'autre part, la réappropriation de la tradition et du droit coutumier par un certain nombre de sages qui les détourneront selon leurs propres besoins et à leur avantage (juges) et, enfin, la coalition entre ces deux premiers et le prêtre qui, ensemble, décident des sanctions, des lois en imposant une hiérarchisation sociale.

Ainsi, la tradition qui soutenait l'entraide, devient la propriété de ces derniers, érigés en élites, garantissant la constitution d'un pouvoir séparé.

La première « concentration des pouvoirs », la première assurance mutuelle pour la domination – celle du juge et du chef militaire – se fait contre la communauté de village. Un seul homme revêt ces deux fonctions. Il s’entoure d’hommes armés pour exécuter les décisions judiciaires ; il se fortifie dans sa tourelle ; il accumule dans sa famille les richesses de l’époque – pain, bétail, fer – et peu à peu il impose sa domination aux paysans des alentours. Le savant de l’époque c’est-à-dire le sorcier ou le prêtre, ne tarde pas à lui prêter appui, pour partager la domination ; ou bien, joignant la force et la connaissance de la loi coutumière à son pouvoir de magicien redouté, le prêtre s’en empare pour son propre compte. (Kropotkine, Piotr, 1913, p. 185-186)

Ce qui m’a particulièrement intéressée ici se situe dans les modalités de mise en œuvre des mécanismes de domination. J’ai bien conscience que, sur la ZAD de Notre-Dame-des-Landes, ne s’est institutionnalisé ni le pouvoir d’un juge, d’un militaire et, il me semble, encore moins d’un prêtre. Néanmoins, le lien me paraît tout de même pertinent. La position de classe par capitalisation permet la constitution des structures de domination. Pour revenir au texte « A propos du « mépris de classe » sur la ZAD » du mardi 23 juillet 2013, « Déjà bien avant les expulsions, on pouvait remarquer qu’il existait des différences de légitimité entre les occupant.e.s. (...) Cette distinction se fait sentir aujourd’hui à plus grande échelle (...) comme si il y avait deux camps bien délimités : « nous » et « eux » ». Cette description à laquelle se prêtent ces activistes tendent à révéler « des représentations fréquemment véhiculées, des stéréotypes basés sur des inégalités concrètes. » En décrivant « les attributs (réels ou supposés des deux groupes », elles démontrent la violence symbolique effectuée d’un groupe qui dispose des « moyens matériels, (et des) ressources économiques », qui « viennent de classes possédantes et qui ont du patrimoine, qui peuvent avoir la famille derrière » sur un groupe, « les arraché.e.s » « qui jouent des inégalités matérielles » et sociales et « qui dérangent la tranquillité des premiers ». Pour faire simple, il y a donc ceux et celles qui possèdent les attributs de la domination par capitalisation d’un certain nombre de facteurs matériels et symboliques, et qui édictent aux dépendant.es de ces capitaux les règles à travers des structures de domination tout en les marginalisant par la violence symbolique :

C’est ça qui est visibilisé : ça veut dire que quand un « arraché » gueule un coup ou colle un pain, on en parle pendant 2 semaines, alors que si un « petit bourgeois » fait la même, ça passe inaperçu. Ces représentations sont hyper présentes, à tel point qu’on a entendu pas mal de gens s’étonner sincèrement quand certaines personnes qui appartiennent à ce « groupe » ont des comportements qui ne correspondent pas à ces stéréotypes. « X a passé l’après-midi à discuter

en buvant un thé à tel endroit » (sous-entendu : « c'est incroyable, il est capable de discuter tranquillement ! »). Ou « Figurez-vous que Z ne boit pas d'alcool et il est en train de construire un four en argile ». Sous-entendu : « il est capable de faire quelque chose de ses dix doigts ?! (et en plus il est même pas alcoolique !) ». Comme par hasard, pas mal de valorisation par le travail : les gens peuvent pas être si mauvais que ça si au moins ils savent bosser !

S'opère bien une « concentration des pouvoirs » telle que l'analyse Piotr Kropotkine. Il y a donc bien une « assurance mutuelle pour la domination ». Bien qu'elle puisse sembler différente, les individus qui constituent cette « caste » - même si ce n'est pas comme ça que je définirai le groupe en question sur la ZAD, je le fais exclusivement pour faire lien avec l'analyse de Piotr Kropotkine - ne sont institutionnellement ni juges, ni militaires, ni prêtres, iels en détiennent le pouvoir en instituant « un rapport de pouvoir asymétrique : les petites bourgeoises se considérant comme des personnes plus respectables, plus investies dans la lutte, de « bonnes militantes », bref, des gens avec qui on peut faire des trucs ! » Cette catégorisation hiérarchique, cette classification de ces deux groupes, où s'exerce comme « sous-entendu que y'en a une qui est mieux que l'autre », participe à ce que « dans le monde dans lequel on vit, qui existe sur la ZAD comme ailleurs, bah, quand même les « arrachés » (c'est à dire ceux qui ont l'air d'être ça) sont considérés comme des sous-merdes. » Le « mépris social qui se joue » est entièrement conditionné par les structures de domination que les occupant.es ont rapporté avec eux et elles sur la zone, que ce soit par ceux et celles qui possèdent une accumulation des capitaux, qu'elle soit sociale, matérielle ou symbolique, et par ceux et celles, la « vermine » ou la « gangrène » qui ont intériorisé la coercition et la violence symbolique des mécanismes de domination.

Néanmoins, et ainsi précisé par Piotr Kropotkine, l'association des habitudes, qui se constitue à travers et pour la production et la reproduction, la consommation et la justice, participe à contrer l'attribution du pouvoir par les seigneurs en aménageant une autonomie politique. Toujours pour faire lien avec la ZAD de Notre-Dame-des-Landes, la socialisation des activités, conditionnée par la participation volontaire, mobilisée par l'ensemble des occupant.es participe d'une part à l'intégration des nouveaux et nouvelles arrivantes et d'autre part à la rigidification de l'organisation en ce sens où faire le choix de ne pas participer exclut.

Quand j'suis arrivé sur la ZAD j'ai tout de suite compris qu'il fallait que j'aide. Que je m'investisse quoi. (...) En fait personne t'oblige à rien en vrai mais tu sens direct que c'est important. (...) et puis en faisant des trucs tout de suite tu rencontres les gens qui vivent ici et

t'apprends. (...) En même temps, c'est ça aussi le collectif. C'est tout ensemble quoi. Ça fait partie de la lutte. (Occupant, Notre-Dame-des-Landes)

Apprendre et reproduire les moyens de production de l'autonomie sont essentiels à la lutte et à la construction d'une Commune en devenir. Bien qu'il soit important de limiter la spécialisation des tâches afin de ne pas enfermer un individu dans un savoir et une maîtrise qui lui serait propre, pouvant engendrer une domination légitime par capitalisation et possession individuelle d'un savoir, la participation aux différentes tâches est la base même de l'occupation sociale et matérielle puisque c'est à travers cette entraide, à travers l'association des habitudes de production, de reproduction et de consommation que s'initient les relations interpersonnelles et affinitaires, évoluant vers une mise en pratique d'une justice sociale par « une connaissance et un engagement réciproque fondés sur des interactions débouchant sur des formes spécifiques de confiance entre les partenaires. » (Grossetti, Michel, juin 2009, vol.16, n°2)

Cette autonomie politique qui tend à déstabiliser la structure économicopolitique capitaliste et gouvernementale n'est pourtant pas suffisante à sa dissolution, qu'elle soit étatique et au sein de la zone.

Afin de continuer sur le lien entre l'analyse de Piotr Kropotkine et la ZAD de Notre-Dame-des-Landes, je vais m'attarder quelque peu sur cette phrase extraite du texte « A propos du « mépris de classe » sur la ZAD » :

Une autre caractéristique qu'on voit, c'est de bien aimer une certaine paix sociale : ça le fait pas trop d'élever la voix, de s'énerver, d'insulter, c'est mieux de se parler tranquillement, de manière « constructive » (en tout cas c'est ce qui est fort porté en réunion). Ça peut aussi être une manière de ne pas être familier de la baston, d'être mal à l'aise dès que le ton devient un peu menaçant dans une embrouille.

Ainsi précisé par Piotr Kropotkine, l'origine de l'autorité, l'acceptation de la hiérarchisation, se situe dans le fait que personne n'est disposé à faire la guerre si la paix peut être choisie. En ce sens, en prenant « l'habitude de choisir l'arbitre parmi certaines familles ou tribus, réputées pour avoir conservé la loi ancienne dans sa pureté et versées dans la connaissance des chants, triades, sagas, etc, au moyen desquels la loi se perpétuait dans les mémoires. Aussi, cette tradition de la loi devint une sorte d'art, un « mystère », soigneusement transmis dans certaines familles de génération en génération. » (Kropotkine, Piotr, 2013, p. 210)

Cette loi, qui se transmet de génération en génération, d'individu en individu qui ont les capacités à la capitaliser et à la restituer, joue un rôle fondamental à l'émergence et à la préservation des ambitions individuelles et initie la séparation entre ceux et celles qui possèdent la loi, qui la comprennent et qui peuvent la transmettre de génération en génération, d'individu en individu et qui l'édicte et soumettent à ceux et celles qui, en reniant son origine traditionnelle, vont subir son oppression. Le besoin de préserver « une certaine paix sociale » provient non pas d'un pacte mais bien de la constitution d'un rapport de force qui repose sur la coercition et la violence symbolique.

Néanmoins, sur la ZAD de Notre-Dame-des-Landes, la pensée conflictuelle, fait partie intégrante du processus de socialisation par son dynamisme et par les modes de délibération – le texte précédemment cité, en dénonce symboliquement les mécanismes de domination. Cependant la loi, comme porteuse de tradition, reste efficiente au sein de la zone, y compris au sein des controverses. Elle prend son énergie dans l'intégration affinitaire et culturelle et notamment par le nomadisme qui y est très présent.

A chaque fois que j'y suis allé, je n'ai jamais squatté au même endroit. (...) En fait la deuxième fois je suis retourné là où j'étais avant parce que les gens étaient cool et qu'y avait une super ambiance. Mais quand j'y suis retourné, c'était pas pareil. Déjà je reconnaissais plus personne et puis ... ouais, c'était plus la même quoi. (...) En fait j'ai retrouvé des potes de la ZAD qui squattaient un nouvel endroit et j'y suis resté du coup. (...) Pour la troisième fois, c'était pareil, j'étais sur un autre endroit. (...) En fait les gens bougent beaucoup ici. Là c'est ma quatrième et tu vois j'ai encore changé. (...) Mais en vrai j crois que je reste toujours plus ou moins avec les mêmes types de personnes. Enfin avec des personnes avec qui je m'entends tu vois. Avec qui je peux parler et faire des trucs. (Occupant, Notre-Dame-des-Landes)

Sur la ZAD existe des règles, tout comme à Bure. Elles sont formalisées par écrit et affichées là où elles s'appliquent. La loi, par contre, y est informelle en ce sens où elle n'est pas écrite. Elle repose sur des délibérations où les paroles, les idées, les subjectivités sont mises en commun afin de pouvoir mettre en perspective l'être-en-commun. La révélation d'une catégorisation de classe et des rapports sociaux ne font pas loi. Cette comparaison, voire ce jugement structurel permet justement, d'une part, de comprendre les mécanismes de reproduction de la domination qui tendent à s'institutionnaliser sur la zone et, d'autre part, de les rationaliser afin qu'ils puissent être modifiés pour répondre aux exigences de l'autonomie

et de l'autodétermination. La critique de la représentation est essentielle à la mise en place de cette perspective puisqu'elle permet de contrer l'unification induite par la frontière et d'ouvrir à la compréhension et l'acceptation du multiple. La loi, comme principe de justice, s'opère selon un principe d'égalité et de liberté individuelle. Elle s'oppose par là-même à la reproduction du système économicopolitique qui édicte des rôles et des places à chaque individu non pas selon ses désirs mais selon ses capacités à capitaliser le matériel et le symbolique. C'est en cela que la loi, bien qu'elle soit informelle, existe et est reconnue et acceptée par tous et toutes comme condition à l'autonomie et à l'autodétermination. Elle apparaît dans les écrits de revendications, de controverses, dans les débats qui sont présents pour rappeler constamment ce principe de justice.

L'autorité qui plus tard devint une telle source d'oppression, semble, au contraire, devoir son origine aux tendances pacifiques des masses. (Kropotkine, Piotr 2013, p. 173)

Pour Piotr Kropotkine c'est d'une part, par l'élaboration de la loi qui intériorise la loi coutumière et la tradition mais aussi par l'introduction des « ordres qui doivent à jamais consacrer l'inégalité. » (Kropotkine, Piotr, 2002, p. 167) que s'initie l'autorité comme « source d'oppression ». Ainsi, les occupant.es de Notre-Dame-des-Landes, en remettant en cause les mécanismes de reproduction des valeurs morales et institutionnelles établies par le système économicopolitique parviennent, dans un sens, à limiter son introduction au sein de la zone et à empêcher toute forme d'autorité de s'y constituer.

La loi, afin qu'elle ne puisse être démystifiée et utilisée par une forme de domination comme moyen de légitimation et de légalisation, doit répondre à un certain nombre de critères qui sont conditionnés par le contexte. Sur la ZAD de Notre-Dame-des-Landes, la lutte qui s'établit contre les formes de domination étatique mais également en son sein va permettre de mettre en place une loi morale.

Comme nous avons pu le voir précédemment, l'individuation est une part importante à la construction et à l'émancipation de ces activistes. En conscientisant l'image dogmatique, les représentations construites sur le sens commun valorisé en valeurs morales établies, ces activistes parviennent, ou tout du moins travaillent, à la déconstruction de ces représentations. L'émancipation individuelle puis collective s'inscrit alors dans la confrontation de ces structures de domination. C'est le collectif qui rappelle, dans la perspective de

l'autodétermination, les rapports de pouvoir et initie de nouvelles formes de construction de vie, d'habitudes, de règles. La loi s'établit ainsi par les activistes à travers le collectif, comme outil de communication interpersonnel, et revient aux activistes qui, en conscientisant les rapports de pouvoir dans lesquels iels s'inscrivent, vont modifier, changer leurs habitudes.

En vrai, avant j'aurais jamais proposé à une copine de m'aider sur le chantier. C'est con hein ! Maintenant qu'j'y pense. Le truc c'est qu'j'étais enfermé dans une sorte de conditionnement où je me posais même pas la question de si c'était possible ou pas. Tu vois c'est qu'à la base, on se pose même pas la question. C'est un truc aberrant mais en fait c'était normal pour moi. (...) Au début quand les copines sont venues, direct j'étais pas tranquille. J'avais peur qu'elles se fassent mal tu vois. Le truc c'est qu'j'avais même pas conscience que je reproduisais un stéréotype. En fait derrière le j'ai peur qu'elle se fasse mal ben... j'pense qu'y'avait surtout un c'est une nana et c'est pas son rôle d'être ici quoi. Aujourd'hui, tu vois j'ai même honte d'en parler. C'est grave quand même. Et puis ça fait mal aussi de s'dire que j'étais aussi conditionné avant au point de même pas me rendre compte que je reproduisais un truc qu'y a aucun rapport avec les femmes quoi ! Et heu... ben voilà quoi, c'est grâce aux copines d'ici que j'ai appris. Et aujourd'hui ben... ça me paraît normal quoi, enfin j'me pose même plus la question. (Occupant, Notre-Dame-des-Landes)

C'est par la socialisation, que ce soit par le travail ou par les débats, que se constitue la réalisation d'une loi morale qui influera l'émancipation individuelle et collective. La défiance permanente qui s'établit afin d'éviter ou tout du moins de limiter les discriminations et les structures de domination est essentielle sur une ZAD. Et par ailleurs, ces précautions sont inhérentes à la construction d'un être-en-commun, puisque sans cette défiance, sans ce rappel, sans ces contrats informels qui s'établissent entre chaque individu, les structures de domination vont ressurgir.

Dans la commune, la lutte était pour la conquête et le maintien de la liberté de l'individu, pour le principe fédératif, pour le droit de s'unir et d'agir ; tandis que les guerres des Etats avaient pour but d'anéantir ces libertés, de soumettre l'individu, d'annihiler la libre entente, d'unir les hommes dans une même servitude vis-à-vis le roi, le juge, le prêtre, l'Etat. Là gît toute la différence. Il y a les luttes et les conflits qui tuent. Et il y a ceux qui lancent l'humanité en avant. (Kropotkine, Piotr, 1913, p. 197)

La ZAD de Notre-Dame-des-Landes est assez exemplaire en ce sens où elle parvient à construire l'être-en-commun en déconstruisant les mécanismes de représentation et de

domination. Mais pour revenir à Piotr Kropotkine, nous avons vu que l'institution de la loi, notamment une fois écrite, instaure « le désir des dominateurs d'immobiliser les coutumes qu'ils avaient eux-mêmes imposées à leur avantage. » (Kropotkine, 2002, p. 167) Cependant, elle ne suffit pas à l'élaboration d'un Etat.

Il a fallu toute l'influence de l'Eglise byzantine, qui importait en Occident la cruauté raffinée des despotes de l'Orient, pour introduire dans les mœurs des Gaulois et des Germains la peine de mort et les supplices horribles qu'on infligea plus tard à ceux qu'on considérait comme criminels ; il a fallu aussi toute l'influence du code civil romain – produit de la pourriture de la Rome impériale – pour introduire ces notions de propriété privée illimitée qui vinrent renverser les coutumes communalistes des peuples primitifs. (Kropotkine, Piotr, 2002, p. 170)

Face à une organisation sociale communautaire où les intérêts de l'individu, de ses besoins et de ses désirs, sont pris en compte et respectés selon les habitudes coutumières et les traditions du collectif qui s'exercent dans l'optique de préserver son autonomie et son autodétermination, le pouvoir que peut exercer une minorité d'individus va considérablement changer la structure sociale et politique de la communauté. L'affirmation du moi comme affirmation d'une singularité qui doit être prise en compte pour la construction de l'être-en-commun au sein des ZAD mais également au sein des squats est exemplaire, en ce sens où chaque individu participe activement à cette construction. Il n'y a pas de passivité ; iels sont tous et toutes activistes au sein même de leur quotidien et dans leur rapport aux autres, au sein de tout ce qui constitue la socialisation. Ainsi, c'est par pacifisme, lorsque l'individu n'affirme plus son moi, lorsqu'il est détaché, distancé de ce qu'il est réellement (par la pensée sans image dogmatique), lorsqu'il accepte par pacifisme l'affirmation du moi d'une minorité envahissante et modélisant l'ensemble selon leurs désirs et leurs besoins, que s'établissent les structures de domination et la servitude volontaire. La lutte pour l'existence produit la solidarité et l'entraide.

Quand tu vis ici, tu comprends vite que sans les copains et les copines, ben.. déjà t'existes pas mais en plus clairement ta survie est nettement remise en question. C'est nous tous ensemble qui fait qu'on peut faire ce qu'on fait. (Occupant, Notre-Dame-des-Landes)

Pour Piotr Kropotkine, c'est bien lorsque l'institution, par l'instauration de la loi étatique, prend le dessus sur la solidarité et l'entraide, qui permettaient de constituer le collectif, que les structures de domination peuvent s'établir et détruire d'une part l'affirmation du moi et

également toutes les formes de solidarités locales. La lutte contre l'unification du territoire et des individus, induite par l'instauration de la frontière, est une lutte qui s'emploie également à contrer l'individualisme. C'est par individualisme et non par individuation que les structures de domination peuvent s'édifier. Piotr Kropotkine, et notamment dans « L'Etat, son rôle historique » que nous pouvons trouver dans *La science moderne et l'anarchie*, analyse cette dualité qui se situe d'une part en interne, où l'individualisme rend fécond l'édification des structures de domination en laissant place au pouvoir d'une minorité, et d'autre part en externe où l'Etat s'impose par la frontière comme structure de régulation et d'unification sociales.

La sociabilité et le besoin d'aide et de soutien mutuels sont tellement inhérents à la nature humaine qu'à aucune époque de l'histoire nous ne trouvons les hommes vivant par petites familles isolées, se combattant les uns les autres pour assurer leurs moyens d'existence. Au contraire, les recherches modernes (...) montrent que dès le commencement même de leur vie préhistorique, les hommes formaient des agglomérations de *gentes*, clans ou tribus, maintenues par l'idée d'une origine commune et par l'adoration d'ancêtres communs. (Kropotkine, Piotr, 2013, p. 166)

La constitution de familles, ainsi séparées, ont participé à la destruction de toutes formes de solidarité et d'union au sein du collectif. Le lien du sang devient source de division. Il efface la notion de tribu, de gentes pour s'enfermer dans une cellule familiale, distincte des autres. Nous y reviendrons plus tard, mais il est tout de même intéressant de spécifier ici que sur les ZAD, les activistes viennent très largement seul.es. Les structures de domination, afin de s'institutionnaliser comme pouvoir légitime et légal, vont s'emparer de cette division sociale qui deviendra une source de régulation et d'unification sociales, politiques et économiques, instituant une nouvelle organisation des communes. Ainsi, Piotr Kropotkine, en prenant exemple sur les guildes médiévales, démontre que les revendications individuelles, l'affirmation du moi, participent à un équilibre puisqu'elles sont représentées au sein de l'organisation de la communauté. Selon Piotr Kropotkine, cette affirmation, et bien qu'elle soit à l'origine de cette organisation communautaire, ne prendra toute son ampleur, son importance, qu'à travers le collectif puisque c'est par lui que l'entraide et la solidarité pourront faire de l'affirmation du moi la source d'une union fédéraliste. Néanmoins, la division des métiers se trouvent être aussi la source du pouvoir et de la mise en place des structures de domination. C'est bien là toute l'ambiguïté de la place et du rôle de l'individu qui, d'un côté permet l'évolution d'une union fédéraliste par l'entraide et, la solidarité et d'un autre peut également

détruire ces institutions en produisant une source de domination, en laissant l'individualisme des puissants s'exercer par accapuration de ces divisions de métiers. Nous avons vu précédemment que l'unification de la frontière instaure des divisions hiérarchiques permettant ainsi un monopole et une séparation des individus pour mieux les gouverner. L'individu, ainsi destitué de son rôle de participant actif, séparé de l'affirmation de son moi, au sein de la communauté, se trouve évacué de toutes les décisions économicopolitiques qui la régissent et se désolidarise des autres individus.

Sur la ZAD de Notre-Dame-des-Landes, tout comme à Bure, comme dans les squats d'artistes, tels que La Miroiterie ou celui de la porte de Vanves, l'individu acquiert l'affirmation du moi par confrontation au sein d'un travail, d'un chantier collectif, d'une activité. Bien qu'il puisse exister des spécialisations, telles que savoir faire du pain, construire une cabane, mettre en place un système d'irrigation, faire du fromage, monter aux arbres, mettre en place des panneaux solaires, construire une baignoire dont la chaleur des pierres et de l'agile permettra de chauffer l'eau, etc. elles sont sans cesse partagées et confrontées à l'ensemble des spécialisations apportées par tous les individus. Il n'y a qu'à La Miroiterie où l'ami qui y squattait était non pas le seul capable de faire à manger, lorsqu'il y avait des soirées concerts et ouvertures du squat pour des vernissages, mais le seul qui le faisait, et bien que nous apportions tous et toutes, en tant que visiteurs.euses, une participation alimentaire. La raison était que les autres squatteurs y vivaient en produisant de l'art et que seul lui n'était pas artiste et par conséquent participait à l'organisation du squat en cuisinant. En ce sens, sa spécialisation, et bien qu'elle soit individuelle, était particulièrement utile et nécessaire au bon fonctionnement du squat.

Cependant, et pour revenir sur l'organisation des ZAD, c'est par l'activité, comme moyen de production, que l'affirmation du moi se confronte à celles des autres et institue le collectif. La loi qui régit ce fonctionnement a pour principe de préserver les perspectives d'émancipation individuelle et l'autonomie du collectif. Ainsi, et pour faire un parallèle avec Piotr Kropotkine, c'est bien par l'affirmation du moi que l'individu comme point de départ œuvre à l'union fédéraliste, à travers la confrontation, l'entraide et la solidarité comme sources institutionnalisées du collectif. L'activité est particulièrement instituante puisque c'est par elle que l'individu s'affirme mais aussi par elle que l'individu se confronte et œuvre, d'une part, à sa propre émancipation et, d'autre part, à l'autonomie du collectif, tout en renouvelant en permanence, par des dynamiques de transgression, l'institution collective.

L'activité comme lieu de confrontation, de défiance, de débat, de partage de savoir, de connaissance, d'apprentissage, d'entraide et de solidarité, permet l'élaboration d'une loi qui, en opérant de façon non-linéaire, parvient à se soustraire de la loi d'Etat, de ses structures de domination, d'unification et de hiérarchisation. Ainsi, se crée un collectif où tous et toutes sont interdépendant.es, se complétant et se déterminant au sein d'un processus de continuité renouvelé en permanence.

L'avènement du libéralisme, comme institution de l'Etat, a procédé à une modification de l'individu qui se privatise lui-même, qui se définit seulement selon sa propre personne et ses capacités à capitaliser, le rendant totalement dépendant de la puissance publique qui lui confère un rôle et une place tout en détruisant les liens de solidarité et d'entraide. L'aide, dont il a besoin, ne peut provenir que de l'Etat qui en définit les lois - droits, obligations, sanctions.

Toute l'œuvre de Piotr Kropotkine met en tension individualisme et individuation. Selon lui, c'est le modèle libéral comme institution d'Etat qui transforme l'individu en sujet demandant à l'Etat d'intervenir toujours plus pour lui permettre de garder ce qui lui est privé, c'est-à-dire l'individu en lui-même, séparé des autres. C'est par sa capacité à capitaliser, à privatiser que l'individu, devenu sujet, peut demander à l'Etat, défini par le modèle libéral, de respecter sa liberté - la sienne, qui s'arrête à celle des autres.

Ce qui permet aux ZAD de pouvoir se construire, dans la perspective de l'autodétermination et de l'émancipation individuelle et collective, est l'individuation telle que la définit Piotr Kropotkine. Tous les individus ont en eux et elles bien plus qu'eux ne le pensent, et eux le démontrent largement en faisant face aux différentes situations. Les limites qu'eux pensaient avoir atteintes peuvent être dépassées grâce et avec un collectif mutualisé. L'individuation n'existe qu'à travers la capacité qu'à la communauté à œuvrer pour le développement personnel de chacun et chacune. Ainsi, « l'homme *n'est jamais libre* » puisqu'il ne pourra jamais s'émanciper « ni de nos habitudes de loyauté (tenir promesse), ni de nos sympathies (la peine de causer une peine à ceux que nous aimons ou que nous ne voulons pas chagriner ou même désappointer) » (Kropotkine, Piotr, 1903, n°27). C'est lorsque « L'homme prend *et prendra* en considération les intérêts des autres hommes, toujours davantage à mesure qu'il s'établira entre eux des rapports d'intérêts mutuels plus étroits, et que ces autres affirmeront plus nettement eux-mêmes leurs sentiments et leurs désirs. » (Ibid) que l'individuation résistera à l'individualisme. C'est ce qui permet aux occupant.es de pouvoir faire de l'affirmation du moi non pas ou non plus un individualisme qui participe à la fabrication et à la préservation des

structures de domination mais bien une individuation qui leur permet de développer leur moi au sein des relations de solidarité et d'entraide, y compris, et peut-être surtout, dans un rapport de confrontation.

Un appel est fait ainsi à l'homme de se guider, non seulement par l'amour, qui est toujours personnel ou s'étend tout au plus à la tribu, mais par la conscience de ne faire qu'un avec tous les êtres humains. Dans la pratique de l'entr'aide, qui remonte jusqu'aux plus lointains débuts de l'évolution, nous trouvons ainsi la source positive et certaine de nos conceptions éthiques ; et nous pouvons affirmer que le progrès moral de l'homme, le plus grand facteur fut l'entr'aide, et non pas la lutte. Et de nos jours encore, c'est dans une plus large extension de l'entr'aide que nous voyons la meilleure garantie d'une plus haute évolution de notre espèce. (Kropotkine, Piotr, 2013, p.326)

Ainsi, le décalage ressenti par les activistes avant même leur venue sur la zone se concrétise au sein de la ZAD puisque le collectif va permettre l'accomplissement de l'individuation, de la réalisation de l'individu au sein et par le collectif. Cette transformation personnelle n'aurait pu se compléter sans le lieu où elle s'exerce. La dénonciation des mécanismes de domination, comme déconstruction des rôles et des places institués par le productivisme, élabore une transformation de la pensée qui ne voit plus et n'habite plus le monde selon les représentations modulées par l'image dogmatique mais qui s'élabore sans image. L'individuation participe au collectif qui, en retour, la complète en lui permettant de s'exprimer et d'expérimenter pleinement la vie en collectivité dans une perspective d'émancipation et d'autodétermination. Ainsi, l'individuation, par l'entraide, renforcée par la coopération, permet de faire face à l'individualisme.

Nous venons de voir le rapport entre le milieu social et l'individu. Nous pouvons maintenant avancer vers la géographie comme lieu de socialisation. Nous y verrons les différences entre les ZAD et les squats qui occupent des espaces hétérogènes, sur la marge de la frontière et en son sein.

La confrontation de ce qu'ils sont et de l'environnement qu'ils ont choisi d'habiter, engage une forme de conscientisation des normes instituées. Cette étape est une étape fondamentale dans leurs choix d'existence. Elle initie le choix de l'environnement mais aussi le temps et la distance.

1.3. Habiter un espace décolonisé

Un habitant de Bure, qui soutient la lutte raconte :

Avant, on avait des problèmes, c'est sûr. Y'a pas d'argent ici, pas de travail, et c'est pour ça que l'ANDRA a décidé de s'installer ici. C'est isolé. Enfin t'as pu le constater par toi-même ! (Rire) Mais aujourd'hui... enfin... par exemple j'attends ma famille. Mes parents et ma grand-mère qui devaient venir me rendre visite. Et voilà que les gendarmes débarquent. Ils questionnent tout le monde sur le pas de ma porte. Ça m'a rendu en colère. Surtout pour ma grand-mère ! Elle comprenait pas. Et c'était violent. Toutes ces questions sur moi, sur ma vie et tout ! Ça ne les concerne pas et ça m'énerve qu'ils les incluent dans le combat. En fait.. depuis tout ça, maintenant on n'est plus seul. C'est pas les copains et les copines qui font chier parce que bon eux ils nous aident vachement. On leur doit beaucoup et beaucoup le savent ici. Le problème c'est que les gendarmes sont toujours là. Ils nous épient, ils nous contrôlent dès que je sors de chez moi, dès que je rentre, quand je vais faire des courses ou travailler. Ils sont toujours là. On vit avec eux maintenant... c'est une pression pas possible et c'est dur et parfois ben... je craque. J'suis épuisé.

La liberté de mouvement est entièrement conditionnée par le milieu social que nous habitons. Paul-Henri Chombart de Lauwe, dans son ouvrage *Paris et l'agglomération parisienne* (1952), nous indique que l'« ensemble de ces trajets nous montre de façon remarquable l'étroitesse du Paris réel dans lequel vit chaque individu ; les relations, les amitiés, le travail forment géographiquement un cadre dont le rayon est extrêmement petit. » (Chombart de Lauwe, Paul-Henri, 1952, p. 107) Cette analyse reprise par la lecture de Guy Debord lui permettra de reproduire, au sein de l'Internationale Situationniste, dans le numéro un, un plan initié par Paul-Henri Chombart de Lauwe selon les parcours réalisés par une étudiante : « ces parcours dessinent un triangle de dimension réduite, sans échappées, dont les trois sommets sont l'Ecole des Sciences Politiques, le domicile de la jeune fille et celui de son professeur de piano. » (Debord, Guy, IS, 1997, p. 51). Le comportement constitue pour Paul-Henri Chombart de Lauwe une variable qui va au-delà de la « conscience de classe » (Chombart de Lauwe, Paul-Henri, 1952, p. 41), ce terme renvoyant à la conscience de la condition matérielle initiée par le métier exercé. Ainsi, selon Paul-Henri Chombart de Lauwe, c'est la circonstance qui engendre le comportement et non « le niveau de vie ou la conscience de classe » (Ibid.). La représentation que les habitant.es se font d'un quartier va moduler leurs parcours quotidiens. Pour Guy Debord, la critique, d'un urbain qui existe déjà, qui nous préexiste et dans lequel nous allons

évoluer en l'habitant, en le produisant et en le consommant, ne peut être comprise en dehors de son rapport avec l'affectif, en ce sens où la géographie influence « le comportement affectif des individus » (Debord, Guy, 2006, p. 204) et vice et versa. C'est ce qui permettra à Guy Debord de mettre en tension la psychogéographie et la dérive comme connaissances objectives qui lui permettra d'initier de nouvelles expériences de traversées de la ville.

Néanmoins, avant d'en arriver à cette étude, revenons sur la frontière comme facteur d'uniformisation et de hiérarchisation. L'espace qu'occupe un territoire étatique est modulé selon cette frontière. Il doit correspondre à ses prérogatives induites par le capitalisme. L'organisation spatiale répond à la domination économicopolitique capitaliste et libérale en mettant en pratique une stratégie racialisée, sexuée et militaire à des fins de gestion et de contrôle de la circulation, des habitant.es - notamment de ceux et celles qui sont reconnu.es comme « subalternes » - mais aussi en les contraignant par fragmentation, en dispersant, en séparant les différents espaces sociaux permettant de préserver et pérenniser le capitalisme. Ainsi, l'organisation de l'espace est multiscalaire et institutionnalise une domination territoriale engendrant, par l'association de pouvoir « territoriales » et « capitalistes », un nouvel impérialisme (Harvey, David, « Accumulation par dépossession » in *Le nouvel impérialisme*, 2010). Selon Guy Debord et Henri Lefebvre, la « colonisation de la vie quotidienne » s'établit sur le colonialisme qui, ayant entamé la décolonisation géopolitique (Lefebvre, Henri, 1952, p. 194-195), va s'insérer au sein des métropoles impérialistes servant de fétiche de la marchandise et de l'administration bureaucratique. Ainsi, l'urbanisme s'opère sur des « techniques de séparation » structurant le capitalisme spectaculaire (Debord, Guy, 1992).

La dynamique de production de l'espace constitue une concentration et une extension spatiales qui sont toutes deux structurées par des mécanismes de domination. L'organisation spatiale nous permet de comprendre le monde que nous habitons. L'urbanisation médiatise les liens entre nos vies quotidiennes, qui se constituent de réalités, de représentations, de possibilités, d'imaginaires utopiques ou juste conventionnels, et l'ordre établi par l'économie macro-politique. Ainsi, elle coordonne, par son extension, des temporalités multiples. Son déploiement inégal occupe un espace bilatéral entre campagne et ville. L'urbanisation est une représentation des « transformations discontinues » (Lefebvre, Henri, 1970 p. 8) par ce qu'elle implique l'urbanisation en termes de déstructuration rurale, et des « mythes, idéologies, utopies » (Ibid., p. 144) qui « peuvent provenir d'une période différente de celle où ils sont réunis, repris, remaniés. » (Ibid., p. 104) Cette déstructuration rurale ne doit pas être comprise

comme expansion totalisante des villes, envahissant et effaçant la campagne, mais comme la création de nouvelles distinctions sociales qui s'établissent et se hiérarchisent entre l'urbain et le non-urbain. Les mécanismes de domination, se constituant selon le système libéral, vont organiser l'urbanisme selon ses besoins marchands.

Cependant, l'urbanisme peut être également compris selon les dynamiques qu'il soulève et qui le structurent par « Le déclin et la chute de l'économie spectaculaire-marchande » (IS, 1997, 415-423). En faisant référence aux émeutes de Watts de 1965⁶, Guy Debord affirme que l'économie spectaculaire-marchande, structurée par les mécanismes de domination, peut engendrer l'établissement d'une révolte qui, par le pillage, révèle le lien entre le spectacle et les ghettoïsés. (Ibid.) De plus, l'expansion de l'urbanisation, dans ce qu'elle entretient comme lien entre le centre et la périphérie, nous permet d'appréhender d'une part la convergence des luttes et d'autre part la dynamique structurelle qui s'élabore au sein des nouveaux centres comme concentration spatiale.

Tout l'espace est déjà occupé par l'ennemi, qui a domestiqué pour son usage jusqu'aux règles élémentaires de cet espace (par-delà la juridiction : la géométrie). Le moment d'apparition de l'urbanisme authentique, ce sera de créer, dans certaines zones, le vide de cette occupation. Ce que nous appelons construction commence là. Elle peut se comprendre à l'aide du concept de « trou positif » forgé par la physique moderne. Matérialiser la liberté, c'est d'abord soustraire à une planète domestiquée quelques parcelles de sa surface. (Kotanyi, Attila et Vaneigem, Raoul, IS, 1997, p. 216)

⁶ Également nommées « rébellion de Watts », ces émeutes ont eu lieu du 11 août au 17 août 1965 dans le quartier de Watts à Los Angeles aux États-Unis. Ce 11 août, un automobiliste afro-américain est arrêté pour conduite en état d'ébriété par un agent de police blanc. À la vue d'une arrestation qui semble violente, de nombreuses personnes du quartier viennent défendre ce jeune conducteur, Marquette Frye. D'autres policiers arrivent sur le lieu, provoquant la réplique de la foule par des lancers de pavés sur les policiers engageant six jours d'émeutes. Les gardes nationaux de la Californie sont mobilisés et un couvre-feu s'imposera à toute la ville de Los Angeles. Ces émeutes tuèrent 35 personnes et blessèrent plus de 1100 personnes. Ces émeutes se situent dans un contexte de luttes pour l'émancipation et la dignité de la communauté Afro-Américaine qui subit durement le chômage, les discriminations, la violence politique et le racisme structurel. (« Emeutes de Watts – août 1965 », in *Archives Révolutionnaires. Diffuser les archives et les récits militants. Construire les luttes actuelles.*, 5 janvier 2019, ÉMEUTES DE WATTS – août 1965 – Archives Révolutionnaires (archivesrevolutionnaires.com).

1.3.1. La commune insurgée

Les squatteurs, tout comme les occupant.es des ZAD, par l'occupation directe qu'ils mettent en place, brutalisent les structures de domination qui s'opèrent principalement par l'institutionnalisation de la propriété, afin de démontrer, par des stratégies de disqualifications, l'ancrage de ces mécanismes de domination. Par l'occupation illégale des lieux, les squatteurs et les occupant.es combattent la gentrification et les politiques d'aménagement orientées vers l'expansion urbaine et la croissance économique, autant de logiques qui contribuent à coloniser la vie quotidienne.

Ce qui m'a paru intéressant dans ces occupations est cette capacité à, non pas créer des « milieux libres » tels qu'ils ont pu être expérimentés au début du XXème siècle notamment sous l'appel d'Emile Gravelle, de Henri Zisly et d'Henry Beylie, mais à œuvrer à la construction de « communes insurgées » telles que les définissent principalement Elisée Reclus et Piotr Kropotkine. Les squats occupent essentiellement un milieu urbain déjà colonisé par un système économicopolitique capitaliste et libéral et les ZAD, des périphéries sur le point d'être industrialisées. Nous allons voir comment ces dernières participent à la mise en œuvre de communes insurgées sans vraiment le planifier comme tel.

En effet, loin de souhaiter une économie de production et de reproduction néomalthusienne qui enferme l'humain dans un individualisme émancipateur, isolé au sein de toutes petites communautés, ces occupations tendent, à l'inverse, à s'appropriier « quelques parcelles » pour reconstituer des zones soustraites « à une planète domestiquée » (Kotanyi, Attila et Vaneigem, Raoul, IS, 1997, p. 216) tout en repoussant, ou tout du moins en remettant en cause, en déstabilisant, la gentrification de certains quartiers métropolitains et en stoppant l'industrialisation de nombreux terrains encore libres d'activités d'exploitations mortifères. Se situe bien là toute la différence entre les communautés autonomes - qui se replient sur elles-mêmes en invoquant la réalisation de soi par la mise en pratique d'épanouissement personnel, à travers des techniques, souvent marchandes, telles que le yoga, les retraites spirituelles et les manuels de bien-être, tendant à s'accrocher aux morales stoïcienne et, ou, épicurienne, développant le soi à son paroxysme, indépendamment des autres - et les communautés autonomes, dont il est ici question, qui se positionnent dans une conception insurrectionnaliste de la révolution.

Cette controverse prend source dans un large débat qui a renforcé les positions anarchistes et notamment celles des géographes tels que Elisée Reclus et Piotr Kropotkine. D'un côté les « milieux libres » tel que celui du Vaux où Georges Butaud, pionnier, trouve une expérimentation volontaire et libre de l'émancipation qui, d'après lui, ne peut s'opérer qu'à l'extérieur du capitalisme. Et d'un autre, Piotr Kropotkine, tout comme Elisée Reclus, qui maintient que ces expérimentations peuvent devenir contre-révolutionnaires en ce qu'elles peuvent produire comme enfermement, comme conformisme révélé par cette organisation et comme potentielle prise de pouvoir par leur petite taille. Ce qui, par ailleurs, amènera Elisée Reclus à écrire :

En dehors de ce grand mouvement qui transforme graduellement la société toute entière dans le sens de la pensée libre, de la morale libre, de l'action libre, c'est-à-dire de l'anarchie dans son essence, il existe aussi un travail d'expériences directes qui se manifeste par la fondation de colonies libertaires et communistes : ce sont autant de petites tentatives que l'on peut comparer aux expériences de laboratoire que font les chimistes et les ingénieurs. Ces essais de communes modèles ont tous le défaut capital d'être faits en dehors des conditions ordinaires de la vie, c'est-à-dire loin des cités où se brassent les hommes, où surgissent les idées, où se renouvellent les intelligences. (Reclus, Elisée, 2009, p. 27)

Les « milieux libres » prennent forme à la suite de l'échec particulièrement sanglant de la Commune de Paris et du rejet, effectué par les congrès socialistes, des anarchistes poussant un certain nombre de néo-malthusien.nes, et en particulier Paul Robin, à se tourner vers cette forme d'occupation illégaliste qui s'évertua à mettre en place un système de communes naturalistes, qui aboutira, au début du XXème siècle notamment, au milieu libre de Vaux dans l'Aisne en France, puis à celui de Bascon et à celui de Saint-Maur. Pour Piotr Kropotkine et Elisée Reclus, ces lieux se détournent de ce qu'aurait pu permettre la révolution, c'est-à-dire la ville. Néanmoins, pour les habitant.es de ces milieux libres, la ville représentait à leur époque – ce qui par ailleurs n'a pas évolué depuis - la massification, l'industrialisation, la pollution, la saleté, la laideur, l'aliénation, faisant des villes des lieux artificiels qui rejetaient, par destruction, la nature. Ce qui, par ailleurs, nous permet de comprendre pourquoi ces milieux avaient pour lien l'hygiène comme fondement de leurs organisations⁷, d'autant plus qu'elles

⁷ « Tout individu qui vient à la conscience de soi-même tend à rechercher dans quelle mesure il peut échapper à l'influence du milieu pour se dégager de son emprise » (Butaud, Georges, *L'individualisme anarchique et sa pratique*, 1913, p.2) En effet, Georges Butaud, qui a vécu dans les communes libres, à Vaux puis à Saint-Maur, participant par la suite à la construction d'une colonie naturiste et végétalienne avec sa compagne, Sophie

font suite aux analyses et théories microbiologiques et bactériologiques de Louis Pasteur ainsi qu'aux nombreuses études menées au XIX^{ème} siècle, confirmant le taux excessif de mortalité en ville par rapport aux campagnes.

Elisée Reclus, qui partage ces critiques, ne se détourne pas pour autant de la ville. Elles sont pour lui, des lieux d'émancipation au sein desquelles il faut combattre et modifier les facteurs qui lui nuisent pour améliorer la vie en ville. Par là-même, il contredit le caractère moraliste des critiques qui s'impose à la ville.

Comme l'analyse Philippe Pelletier, dans son ouvrage *Géographie et Anarchie*, Reclus, Kropotkine, Metchnikoff (2013), Piotr Kropotkine et en particulier Elisée Reclus vont défendre la « commune insurgée », d'une part, parce que la ville constitue pour eux, en tant que penseurs de l'anarchie, une potentialité d'émancipation, et d'autre part, parce que la ville dispose d'un certain nombre d'avantages qui, associés à la campagne, permettraient de nouvelles formes architecturales hygiéniques et esthétiques, constituant pour ces deux géographes d'intéressantes possibilités. Cette conception de la « commune insurgée » au sein de l'urbain puise sa source dans les analyses de Pierre-Joseph Proudhon, notamment sur la division du travail dont découle tout un questionnement sur l'artisanat, l'agriculture et l'industrie. Il est tout de même important de rappeler ici que Pierre-Joseph Proudhon était d'origine paysanne, ce qui l'a probablement amené à étudier et signifier l'importance de l'agriculture et du sol. C'est très certainement aussi la raison pour laquelle, en tant que géographes, les anarchistes comme Piotr Kropotkine et Elisée Reclus ont toujours construit leurs analyses selon la portée de la question agraire, non pas comme lieux de soumission, mais comme potentielle dynamique à la coopération entre ville et campagne. Par ailleurs, Piotr Kropotkine, notamment dans *L'Entr'aide* (2013), valorise la nature en ce sens où elle limite, pour lui, la compétition des hommes. Quant à Elisée Reclus, il imagine une « transformation des cités » (Reclus, Elisée, 1992, p. 159) dans un « mariage avec la campagne environnante » (Reclus, Elisée, 1866, p. 377).

Elisée Reclus, qui partage l'analyse de Piotr Kropotkine selon laquelle il est nécessaire d'élaborer un projet social à partir des besoins humains, créant par là une « physiologie de la

Zaikowska, à Bascon (après avoir tenté de le remettre sur pied sans y parvenir, il reprend les anciennes terres du milieu libre à Vaux et en organise une nouvelle), explique dans cet ouvrage l'importance de se libérer des habitudes produites par le capitalisme. C'est-à-dire qu'il faut inventer et expérimenter de nouvelles façons de vivre où l'hygiène, nécessaire au soin du corps, et la raison, adaptée aux convictions politiques, permettent de se libérer du capitalisme en réduisant ses besoins pour aboutir à une existence simple.

société » (Pelletier, Philippe, 2013, p. 531), va travailler à énoncer un certain nombre de facteurs qui situent la problématique humaine et l'empêche de s'émanciper.

Cette révolution, nous le voyons maintenant, n'était point la révolution de tous, elle fut celle de quelques-uns pour quelques-uns ; le droit de l'homme resta purement théorique, la garantie de la propriété privée que l'on proclamait en même temps, le rendait illusoire. Une nouvelle classe de jouisseurs avides, enthousiastes, se mit à l'œuvre d'accaparement, la Bourgeoisie remplaça la classe usée déjà sceptique et pessimiste de la vieille noblesse, et les nouveaux-venus se mirent avec une ardeur et une science que n'avaient jamais eues les anciennes classes dirigeantes à exploiter la foule de ceux qui ne possédaient point. C'est au nom de la liberté, de l'égalité, de la fraternité que se firent désormais toutes les scélératesses. C'est pour émanciper le monde que Napoléon trainait derrière lui un million d'égorgeurs, c'est pour faire le bonheur de leurs chères patries respectives que les capitalistes constituent ces vastes propriétés, bâtissent les grandes usines, établissent ces puissants monopoles qui recréent sous une forme nouvelle l'esclavage d'autrefois. (Reclus, Elisée, 1891)

L'anarchie s'alimente des sciences et en particulier de la géographie et de la physiologie sociale afin de la conceptualiser comme philosophie, englobant les phénomènes de société et l'ensemble cosmique – où l'humain est géographique – s'inscrivant activement dans un espace terrestre, faisant de l'humanité « la nature prenant conscience d'elle-même » (Reclus, Elisée, 1905). Ainsi, la société est considérée comme un ensemble où tout est lié faisant du devenir d'un individu le devenir de toute la société. Cette interaction de dépendance qu'entretiennent les humains entre eux et avec le milieu et le cosmique dans lesquels ils vivent, amène à « savoir-penser l'espace » :

C'est déjà beaucoup de les connaître et de pouvoir diriger d'après elles sa propre conduite et sa part d'action dans la gérance commune de la société, en harmonie avec les influences du milieu, connues et scrutées désormais. C'est l'observation de la Terre qui nous explique les événements de l'Histoire, et celle-ci nous ramène à son tour vers une étude plus approfondie de la planète, vers une solidarité plus consciente de notre individu, à la fois petit et si grand, avec l'immense univers. (Reclus, Elisée, 1905)

Ainsi, pour Elisée Reclus, la géographie, pensée comme « milieu-espace » et « milieu-temps » appelle l'être humain à penser son activité, ces interactions dans une perspective d'émancipation pour tous et toutes. Cette amélioration de la vie en perspective ne peut se

constituer si l'individu reste inerte, passif au sein de cette interdépendance, de cette co-responsabilité.

Avant j'étais un point dans l'espace qui bougeait toujours de la même façon et aux mêmes endroits. D'ailleurs j'suis sûr que c'est comme ça qu'on pouvait me voir sur une carte GPS quand je me déplaçais. Un point ! En fait je ne bougeais pas. Je reliais mon appart à mon taf avec mon corps. (...) Avec le recul, j'dirais que j'étais mort et que le capitalisme faisait bouger mon corps. (...) Maintenant que je vis, je bouge vraiment et je le sens ! (...) Tous ces mouvements ont transformé mon corps. (...) Ces mouvements c'est pas que faire des trucs physiques c'est aussi bouger avec les autres, c'est aussi être dans l'interaction et faire des trucs ensemble pour le collectif et pour le reste. (...) Mon corps s'est adapté à ma pensée et comme je revis, bah.. je sens enfin mon corps ! (Hibou, Bois Lejuc)

Ainsi, la géographie permet d'une part de se situer, de se contextualiser comme être mais également de pouvoir mobiliser son corps en pensant le milieu dans lequel il est. La géographie démontre que ce savoir est à la fois social et individuel en ce qu'il permet comme déplacement spatial, comme orientation, mais aussi comme potentialité de liberté et d'émancipation. En effet, et ainsi précisé par ce Hibou, un individu qui ne bouge pas, qui ne sort pas d'un milieu très restreint, entièrement conditionné par les mécanismes de domination, est très souvent enfermé dans un processus de paupérisation économique et sociale, engendrant une propension pour l'asservissement, permettant d'autant plus à la domination, de contrôler et d'exploiter les mouvements et la pensée de ces individus. Et c'est là toute l'ingéniosité de la géographie reclusienne lorsqu'il aborde les communes insurgées.

Les villes, telles qu'elles sont constituées aujourd'hui, tout comme à son époque, sont construites selon les besoins d'une minorité qui d'un côté ponctionne la masse dans les campagnes pour l'exploiter et met en place des industries polluantes dans lesquelles cette masse va travailler. La massification et la pollution engendrée, et bien qu'elles soient ségréguées en périphérie des villes, restent visibles en son sein et ce malgré toutes les tentatives de gentrification, de carshérisation, de nettoyage constant des bâtiments, de la mise en place de quelques espaces de verdure aseptisés, permettant à ceux et celles qui y ont accès de prétendre à un peu d'air pur. Cet enfermement conditionné, qui ne rassure pas les Uns, et paupérise les Autres, constitue un climat social tendu où aucune émancipation de l'individu et donc du collectif ne peut s'effectuer. Ces corps en mouvement ne pratiquent ni coprésence, ni

coresponsabilité. Chacun.e se mobilise et s'enferme dans un trajet qui lui est propre et qui ne participe aucunement à la construction du commun.

Néanmoins, la ville est tout de même le lieu de toute révolution. Elle constitue par sa masse d'individus un lieu de rassemblements et d'échanges. Elle est également le lieu de la culture, des arts et de la connaissance justement parce qu'elle est un point central de rencontres et de mélanges, permettant à l'humanité de progresser, d'évoluer. Ainsi, et comme l'analyse Elisée Reclus, la ville est un point de tension entre des aspects négatifs et des aspects positifs qu'il convient de révéler pour l'améliorer parce qu'elle constitue selon lui le lieu de toute possibilité de changement social, permettant d'atteindre la liberté. C'est pourquoi il dénonce les milieux libres, qui en constituant des communautés à l'extérieur de tout, ne peuvent participer à l'émancipation du monde. Selon Elisée Reclus, c'est par la ville que nous pouvons élaborer des moyens de liberté. Par ailleurs, tout comme Pierre-Joseph Proudhon, il insiste sur le fait que l'humain n'est ni bon, ni mauvais. Ce ne sont que par des moyens de construction, de coprésence et de coresponsabilité, qu'il peut tendre vers la liberté individuelle et collective. C'est le collectif qui conditionne la liberté de chacun et chacune et vice et versa.

Je ne suis vraiment libre que lorsque tous les êtres humains qui m'entourent, hommes et femmes, sont également libres. La liberté d'autrui, loin d'être une limite ou la négation de ma liberté, en est au contraire la condition nécessaire et la confirmation. Je ne deviens libre vraiment que par la liberté d'autres, de sorte que plus nombreux sont les hommes libres qui m'entourent et plus profonde et plus large est leur liberté, et plus étendue, plus profonde et plus large devient ma liberté. (Bakounine, Mikhaïl)^[HB2]

Selon Elisée Reclus, il est nécessaire de penser une organisation socio-spatiale, qui jusqu'à aujourd'hui est radicalement inégalitaire géographiquement et socialement, afin de réaliser une amélioration de la ville pour que puisse naître la liberté.

Les édiles d'une cité fussent-ils sans exception des hommes d'un goût parfait, chaque restauration ou reconstruction d'édifice se fit-elle d'une manière irréprochable, toutes nos villes n'en offriraient pas moins le pénible et fatal contraste du luxe et de la misère, conséquence nécessaire de l'inégalité, de l'hostilité qui coupe en deux le corps social. (Reclus, Elisée, 1905)

Restaurations et enjolivures, ne profitant qu'aux Uns, et le délabrement, aux Autres, marquent une frontière socio-spatiale de classes. Ainsi, deux facteurs sont évalués par Elisée Reclus, tout d'abord comme l'analyse Piotr Kropotkine, l'entraide :

L'entr'aide, dans toute son ampleur, telle fut, au milieu des infinis dangers de l'existence primitive, la sauvegarde des malheureux et de la race elle-même. L'homme a tellement besoin d'entr'aide que, solitaire, il se crée deux personnalités qui s'interrogent et se répondent et que le globe, ne se suffisant plus à lui-même, s'associe jusqu'aux radiants célestes et ajoute à ses propres forces celles de l'univers !

Nous vivons les uns par les autres, tout en puisant la force initiale en notre propre individu ; ce fut toujours une prétention naïve, enfantine, ou bien une chimère de désespéré que de vouloir, chacun pour soi, se suffire à soi-même. Puisque les conditions mêmes de la vie l'exigent, l'étroite solidarité d'homme à homme, c'est-à-dire la morale humaine dans son essence, fut toujours pratiquée, non seulement entre ceux qui se pressent à côté les uns des autres, mais aussi entre les morts et les vivants, entre ceux qui parcourent leur carrière consciente et ceux qui ne sont pas encore. (Reclus, Elisée, 1905).

Et d'autre part, l'ouverture des villes, sans aucune contrainte physique et matérielle, afin qu'il n'existe plus de frontière et donc d'opposition entre la campagne et la ville. Cette réorganisation socio-spatiale, soutenue par l'entraide et l'individuation dont nous avons traité précédemment, engendrera, selon Elisée Reclus, une déconcentration et l'ouverture de la ville à tout ce qui provient de l'extérieur, permettant une circulation libre des activités et des individus. En déplaçant les institutions, qui sont pour le moment concentrées au sein des villes, et en rompant avec l'appropriation d'une minorité sur les centres, la ville ouvre son patrimoine à l'ensemble du monde et permet un échange constant entre ville et campagne en ce sens où l'une et l'autre ne font plus qu'un.

Alors que l'homme de la campagne devient de jour en jour un citoyen dans son mode de vie et de penser, le citoyen, lui, se tourne vers la campagne et aspire à être un campagnard. C'est sa croissance même qui permet à la ville moderne d'abandonner son existence solitaire et de tendre à se fondre avec d'autres villes, retrouvant ainsi la relation originelle qui unissait le marché naissant à la campagne dont il était issu. L'homme doit avoir le double avantage d'accéder aux plaisirs de la ville, avec ses solidarités de pensées et d'intérêts, les possibilités qu'elle offre d'étudier, de pratiquer les arts et, en même temps, il doit jouir de la liberté qui existe dans la liberté de la nature et se déploie dans le champ de son vaste horizon. (Reclus, Elisée, 1992).

Ainsi, pour Elisée Reclus, « la ville reflète l'esprit de la société qui l'a créée. » (Reclus, Elisée, 1992). Cet anarchisme social, qui permettait à son époque de se distinguer de l'anarchisme individualiste, a dû évoluer, afin d'accuser et combattre les nombreuses formes de domination, aujourd'hui révélées, et ouvre la ville et sa périphérie à la mise en œuvre de différentes occupations telles que les ZAD et les squats.

Il s'agit bien pour ces occupations de contrer le capitalisme et le libéralisme rampant tout en, et en particulier pour les ZAD, resituant l'humain dans son équilibre biologique avec la nature.

La lutte est bien plus grande que nous. Pour Vinci et l'Etat cette espace représente du vide mais pour nous, ils cherchent justement à le vider. Enfin nous avons largement démontré qu'il existe des espèces endémiques et comme toutes chaînes, elles sont des maillons qui se tiennent et qui nous tiennent. (...) La lutte est plus grande que nous par la préservation de ces espèces mais aussi par ce que nous mettons en place ici. En fait, en venant ici on s'engage à expérimenter la commune et c'est aussi une façon de montrer que tous les humains en sont capables. (...) En fait on cohabite avec notre milieu, avec tout le vivant et finalement ben... même si c'est pas simple parce qu'on doit apprendre, ça paraît naturel. (Occupant, Notre-Dame-des-Landes)

Ainsi que nous l'avons vu précédemment, ces activistes sont portés par l'individuation et l'entraide qui leur permettent de construire un être-en-commun. Cette collectivité ne saurait être comprise sans son emplacement et les distorsions qu'elles procurent. Cet entre-deux, où se positionnent les ZAD, permet cet échange entre nature et villes. Elles se construisent sur cette frontière entre industrialisation et nature. D'un côté, les ZAD empêchent l'extension de la ville par l'occupation, en libérant des parcelles et en paralysant la frontière de la domination. D'un autre côté, elles établissent des échanges d'émancipation, d'entraide et d'auto-organisation entre les collectivités et les villes. Que ce soit à la Maison de Résistance de Bure, à la ZAD du Lien, de Sivens, du Carnet, du Triangle de Gonesse ou sur celle de Notre-Dame-des-Landes, j'ai été frappée par leurs capacités à mettre en place des stratégies d'entraide et de solidarité, par organisation fédérative, entre différents lieux ou zones. En apprenant du milieu dans lequel ils vivent et où ils s'inscrivent dans une codépendance, ces activistes parviennent à mobiliser leurs propres ressources locales pour aider ceux et celles qui ne peuvent en bénéficier sur d'autres lieux.

Ya quelques mois (en 2016), on a appris que des éleveurs de Normandie se trouvaient en galère. Avec la sécheresse et tout ça, ils n'avaient plus de fourrage pour que leurs vaches puissent passer l'hiver. Sur la ZAD et avec les cultures des copains paysans qui sont à côté, on regorge de foin. Du coup, on a mis en place un réseau de solidarité pour leur venir en aide. On s'est carrément tous bien débrouillé. (Occupant Notre-Dame-des-Landes)

C'est la zone humide qui fait ça. Comme quoi ! de la préserver montre bien ses effets bénéfiques pour tout le monde y compris pour les normands ! (Occupant Notre-Dame-des-Landes)

Ouais ! Du coup on a décidé ensemble d'un gigantesque relais pour que notre foin arrive jusque dans la Manche. (Occupant, Notre-Dame-des-Landes)

La physiographie, telle que la définit Piotr Kropotkine, en lien avec la géographie, est expérimentée sur ces zones puisque ces activistes, en comprenant l'environnement local dans lequel iels se situent, peuvent comprendre, d'une part, qui iels sont et, d'autre part, comment habiter ce milieu tout en étendant la lutte à l'ensemble du monde. C'est bien parce qu'iels se situent à la frontière, sur la marge et en marge qu'iels peuvent tendre à construire la ville de demain par les échanges qui s'y effectuent. C'est également parce qu'iels se situent sur cette marge et en marge que ces activistes ne sont pas coupé.es du monde, qu'iels font parti.es de cet ensemble du vivant et du non-vivant, du micro et du macrocosme, qu'ils et elles alimentent et s'abreuvent afin de se libérer localement, de se penser comme existant.es co-responsables et actif.ves avec leur environnement, tout en essayant de libérer le reste du monde, en l'englobant dans la lutte.

On a réussi à préserver cette zone humide, cette richesse de faune et de flore par une lutte de plusieurs années et des milliers de personnes qui se sont battues avec leurs corps pour maintenir cette rareté qu'est ce réservoir de biodiversité. Et voilà ! tout ça nous a amené à aussi expérimenter une nouvelle vie sociale anarchiste et anti-capitaliste. Et le plus fou c'est qu'ça a plu et qu'ça attire toujours plein de monde. On reçoit tellement de soutiens de partout y compris des copains d'autres pays. (Occupante Notre-Dame-des-Landes)

On a réussi à se prouver à nous et aux autres qu'on pouvait construire une microsociété libertaire et anti-capitaliste. (Occupante, Notre-Dame-des-Landes)

J'y suis restée parce que ça va au-delà de la lutte contre l'aéroport. J'y suis attachée à cet endroit, je me suis battue pour ce lieu et j'y ai construit la meilleure partie de ma vie. Et puis de rester ici ça nous engage dans une réflexion collective. C'est complètement politique. Et voilà ! même si le projet de l'aéroport est terminé ben ça reste une zone à défendre. C'est pour moi une façon

de se réapproprier ce lieu et de montrer qu'on peut très bien vivre sans le capitalisme et l'Etat. (Occupante, Notre-Dame-des-Landes)

Néanmoins, ces ZAD ne peuvent se suffire à elles-mêmes dans cette lutte. Elles contrent la frontière capitaliste, rampante et mortifère, construisent un rapport de force par des rassemblements, des échanges, des appuis et des concordances de luttes, y compris lointaines géographiquement, un ensemble d'actions qui est mené partout au sein des campagnes et des villes, notamment par les squats, qu'ils soient artistiques, pour les victimes du Droit au logement opposable (loi DALO) ou par un ensemble d'artistes de rues, et par des désobéissances civiles. Toutes ces actions participent à la dés-enclosure de la domination et, bien qu'elles n'aient que peu d'effets face aux contre-révolutions menées par le système économicopolitique capitaliste et libéral, elles permettent tout de même de révéler au monde d'une part les dominations dans lesquelles il s'est enlqué et d'autre part, les perspectives et les potentialités de destitution de ces mécanismes de domination ainsi que les mises en expériences de liberté par la création du commun.

Les ZAD, tout comme les squats d'artistes et les squats de soutien et politiques, sont pensés pour rester. C'est par cet ancrage qu'ils s'organisent selon leur localité, contrairement aux squats des victimes du DALO, par exemple, qui investissent des lieux inoccupés pour, d'une part, mettre à l'abri les victimes de la précarité de la rue et, d'autre part, démontrer l'aberration que constitue des immeubles vides appartenant à des propriétaires aucunement dans le besoin. Néanmoins, à la différence des squats d'artistes, qui pour certains cherchent à légaliser leurs occupations par la légitimité de leurs activités, les ZAD, et bien qu'il puisse y exister des actes de légalisation d'occupation de terrains et notamment au sein de la ZAD de Notre-Dame-des-Landes depuis l'abandon du projet de l'aéroport, s'ancrent dans l'illégalisme. Ces activistes défendent le principe même de non-appropriation des terrains par le système économicopolitique capitaliste et libéral.

On s'est battu pour préserver cette forêt (la forêt de Roanne) et aujourd'hui ben c'est à nous de la gérer. Si on n'avait pas été là ça ne serait plus que du béton à perte de vue. Ce lieu existe encore grâce à nous. L'Etat n'est pas légitime ici parce que lui voulait tout détruire et sincèrement je ne suis pas prête à partir d'ici. (Occupante, Notre-Dame-des-Landes)

Ouais... et c'est clair que tout le monde n'est pas d'accord avec les négociations qu'on a entamé avec l'Etat mais ce qu'il faut retenir de tout ça c'est que toutes nos valeurs qu'on a portées pendant tout ce temps de solidarité et d'entraide et de co-construction ben ... c'est grâce à elles qu'on est toujours là. Quand tu connais ça et quand tu l'expérimentes ben t'as pas envie de retourner vivre dans ton coin. Et puis, on s'est battu pour une nouvelle société et voilà, c'est certain que c'est pas simple de faire bouger les lignes de la société mais je pense qu'on pose toujours notre contribution à ce mouvement de changement. (Occupant, Notre-Dame-des-Landes)

Et puis, tu sais que si on a signé ces baux, c'est parce qu'on avait le couteau sous la gorge. On pouvait pas faire autrement pour rester ici. Toute la gendarmerie mobile était prête à nous en mettre plein le corps et à nous dégager. Si on a signé c'est parce qu'on nous retirait ce choix et que pour nous enfin pour moi c'était la seule possibilité que j'avais de préserver tout ce qu'on a construit jusqu'ici. Je sais que ça plait pas à tout le monde mais voilà, c'est ce que je pense. (Occupant, Notre-Dame-des-Landes)

Ouais, et puis même si on a signé ben on continue à tout faire en collectif et on reste ouvert à tout le monde parce qu'on a besoin de tout le monde pour continuer à faire vivre ce lieu. C'est aussi une façon de montrer que ben... c'est pas les baux qui ont changé notre combat. Il est toujours actuel et on participe toujours à bouger les choses en mettant en place des alternatives collectives. Ce qui germe ici depuis quelques années, c'est le changement en cours et on n'est pas prêt à lâcher ça. (Occupante, Notre-Dame-des-Landes)

Bien que de nombreux.ses occupant.es, resté.es sur cette ZAD, occupent, aujourd'hui, légalement ce lieu, la lutte reste actuelle contre toutes les formes de domination et pour la préservation de ce collectif et ce qu'elle entretient comme image de lutte pour l'ensemble du monde.

De plus, cette lutte est aussi interne puisqu'un certain nombre d'occupant.es refuse cette légalisation et tente de démontrer que c'est par le projet de l'aéroport, par leurs mobilisations que cette richesse de la biodiversité s'est maintenue depuis les années 1970.

Ceux qui sont entrés dans la légalisation nous demandent de partir. Ils sont devenus des représentants de la police et de la préf. (...) Ils veulent récupérer ce lieu pour leurs projets agricoles mais en faisant ça tout ce qu'on a construit socialement bah tout ça est sacrifié. (...) Si je reste c'est pour tout ce qu'on a fait ici et pour dire que je ne veux pas que ce lieu serve aux

intérêts de certain. Sérieux ! quand on est venu ici, c'était justement pour se battre contre ça et pour dire que ce lieu il appartient à tout le monde. (...) Bien sûr qu'il faut le respecter et c'est justement en le laissant ouvert à tout le monde que ce lieu survit et que toute la biodiversité d'ici reste. (...) J'aimerais que tout ce qu'on a mis en place ici, toute cette liberté collective et heu... on a démontré qu'on pouvait le faire... que ça continue. (Occupant, Notre-Dame-des-Landes)

Cette défense illégale va au-delà des terrains occupés. Elle englobe l'ensemble de la lutte contre toutes formes de domination selon les principes anarchistes contemporains pouvant être définis ainsi :

L'anarchisme contemporain s'enracine ainsi dans ces convergences des luttes féministes radicales, anti-racistes et queer, qui ont fini par fusionner à la fin des années 1990 dans la vague globale de protestation contre les politiques et les institutions de la globalisation néo-libérale. Cela a conduit l'anarchisme, émergeant de nouveau, à se référer à un discours de résistance plus général, gravitant autour du concept de domination. Le terme domination occupe aujourd'hui une place centrale dans le langage politique anarchiste, désignant le paradigme qui gouverne à la fois les relations micro et macro-politiques. Le terme « domination » dans son sens anarchiste sert de concept générique pour désigner les divers caractères systématiques de la société par lesquels les groupes et les personnes sont contrôlés, réprimés, exploités, humiliés, discriminés, etc. (Gordon, Ramsay, 2008, p. 31-32)

En constituant des lieux où l'être-en-commun est en construction, ces activistes, luttent contre l'ensemble de ces dominations en son sein et à l'extérieur, tendant à faire de ces zones un reflet de la collectivité qui la crée, pour reprendre les propos d'Elisée Reclus. La constitution de ces communautés, que sont les ZAD, et bien qu'elles puissent être très différentes les unes des autres, ont en commun l'abolition des frontières et l'ouverture, ou plutôt le mariage, disait Elisée Reclus, entre la campagne et la ville, entre esthétique, hygiène, art et culture, apprentissage, la mobilisation de l'ensemble des outils de socialisation et la culture des sols et l'aménagement de l'espace selon les besoins nécessaires des individus.

En ce sens, la ZAD constitue un art d'habiter et de cohabiter par coresponsabilité en réalisant et en devenant codépendante de l'environnement dans lequel elle s'inscrit tout en initiant divers réseaux d'échanges et d'activités avec ce qui l'entoure. La ZAD participe à cette idée de villes nouvelles déconcentrées, imaginées par Elisée Reclus et par Piotr Kropotkine.

1.3.2. Espace-temps

Que ce soient les squats ou les ZAD, ces occupations participent à une lutte du territoire et font vivre la pensée d'Henri Lefebvre, en ce sens où ces causes à défendre révèlent leurs ancrages dans une dimension spatiale. Bien que la ZAD de Notre-Dame-des-Landes s'inscrive dans une confrontation de rapports de force avec les structures de domination, elle définit et engage une transformation sociale à travers l'émancipation et l'auto-organisation qui s'expérimentent par le biais d'une économie politique anticapitaliste et libertaire⁸. Cette organisation est par ailleurs également expérimentée au sein de la Maison de résistance de Bure où les activistes parviennent à mettre en pratique une praxis révolutionnaire et libertaire tout en l'inscrivant dans un imaginaire de l'espace. Cette occupation de l'espace s'opère dans une dimension imaginative et créatrice initiant de nouvelles modalités d'appropriation et d'exploitation du territoire, la faisant vivre par la constitution d'un être-en-commun. Cette capacité collective à œuvrer par l'émancipation et la liberté fait écho symboliquement à l'œuvre du Comité Invisible qui, emprunt des théories Situationnistes et libertaires, écrit :

Un camarade égyptien nous racontait : « Jamais Le Caire n'a été aussi vivant que durant le premier place Tahrir. Puisque plus rien ne fonctionnait, chacun prenait soin de ce qui l'entourait. Les gens se chargeaient des ordures, balayaient eux-mêmes le trottoir et parfois même le repeignaient, dessinaient des fresques sur les murs, se souciaient les uns des autres. Même la circulation était devenue miraculeusement fluide, depuis qu'il n'y avait plus d'agents de

⁸ Sur la ZAD de Notre-Dame-des-Landes, une économie non-marchande s'est organisée tout le long de la lutte. Le travail est non-salarié, la production est pensée et expérimentée en dehors des normes capitalistes, les prix sont libres, et gratuits pour la zone et s'inscrit, au sein de cette façon de faire, un droit à l'échec. Les cultures permettent de s'approvisionner en légumes, céréales et en fruits et sur différentes parcelles vivent des vaches, des brebis et y abritent des ruches. S'y ajoutent une meunerie, une conserverie et des boulangeries. C'est à la suite de « Sème ta ZAD », en 2013, qu'une caisse se constitue, alimentée par la vente à prix libre des produits, pour acheter du fioul, des outils ou des semences, toujours avec cette pensée du droit à l'échec. C'est-à-dire que si les semences achetées par le biais de cette caisse ne produisent rien, ce n'est pas grave, d'autres solutions seront trouvées. L'argent provenant du non-marché alimente également cette caisse. Ce non-marché, ouvert à partir de 18heures, tous les vendredis, propose à prix libre tous les surplus des différentes zones de la ZAD. C'est également un moment de rencontres et de festivités entre les occupant.es et ceux et celles qui vivent en dehors.

Au sein de la ZAD, s'inspirant des Cuma, Coopératives d'utilisation de matériel agricole, permettant la mise en commun de machines non-utilisées régulièrement, s'est constituée Curcuma, coopérative d'usure, de réparation, de casse et d'utilisation du matériel agricole. Cette coopérative, créée par les éleveur.ses et cultivateur.rices de Sème ta ZAD, a permis de « réveiller les tracteurs » (Occupant) apportés par des paysans, en 2012 lors de l'opération César pour barricader les lieux, qui étaient restés sur place. Les référent.es organisent les réparations et l'entretien par la mise en place de chantiers participatifs.

La « récup » permet également d'approvisionner les chantiers en outils et en alimentation.

circulation. Ce dont nous nous sommes soudain rendus compte, c'est que nous avons été expropriés des gestes les plus simples, ceux qui font que la ville est à nous et que nous lui appartenons. Place Tahrir, les gens arrivaient et spontanément se demandaient à quoi ils pouvaient aider, ils allaient à la cuisine, brancardaient les blessés, préparaient des banderoles, des boucliers, des lance-pierres, discutaient, inventaient des chansons. On s'est rendu compte que l'organisation étatique était en fait la désorganisation maximale, parce qu'elle reposait sur la négation de la faculté humaine de s'organiser. Place Tahrir, personne ne donnait d'ordre. Evidemment que si quelqu'un s'était mis en tête d'organiser tout cela, ce serait immédiatement devenu le chaos. » (Comité Invisible, 2014, p. 234)

L'espace et le temps, incorporés au système économicopolitique capitaliste et libéral, sont réinitialisés par la critique radicale des flux, c'est-à-dire la circulation des capitaux et des individus. L'urbain étant considéré comme lieu d'exécution d'opérations efficaces du capitalisme, il devient nécessaire pour ces activistes d' « Attaquer physiquement ces flux, en n'importe quel point, (...) (c'est-à-dire) attaquer politiquement le système dans sa totalité. » (Comité Invisible, 2014, p. 93). Ainsi, la lutte pour la préservation d'un lieu, d'un territoire, s'associe à la lutte contre les flux du capital comprenant les institutions étatiques, l'organisation institutionnalisée de nos quotidiens structurés par le travail, les loisirs et la consommation et l'ensemble du néolibéralisme dans ce qu'il englobe, produit et reproduit.

En révélant la confiscation de biens communs par le système économicopolitique capitaliste et libéral, les activistes des ZAD et des squats déstabilisent l'ordre social étatique tout en construisant, expérimentant, chacun et chacune à leurs manières de nouvelles façons d'habiter et de cohabiter ce monde par coresponsabilité. Ainsi, ces activistes se rapprochent singulièrement des théories situationnistes, de l'anarchie dite sociale et de Henri Lefebvre qui dénoncent le lien étroit entre l'Etat, qui concentre un certain nombre de pouvoirs symboliques, économique et matériels, et l'espace. La ville, pour ces activistes, représente un espace potentiel d'émancipation et de liberté, se structurant dans une dimension créatrice et imaginative, œuvrant à l'être-en-commun. Néanmoins, elle est aujourd'hui conditionnée par des logiques de production, de reproduction et de consommation qui hiérarchisent et classifient les individus englués dans cet espace-temps capitaliste.

Un certain nombre d'activistes et d'artistes squatteurs réorganise l'espace public et initient de nouvelles façons d'appréhender le temps. Contrairement aux ZAD qui se situent à la périphérie ou sur des zones rurales en voie de développement industriel, les squats se mobilisent

au sein même des métropoles déroutant les habitudes, la circulation, notre façon d’appréhender l’espace et le temps des villes.

C’est sur ce terrain des usages, par la transformation du lieu, que ces activistes vont mettre en place des expérimentations qui engendreront un changement de comportement et le quotidien en incitant à ne plus considérer la ville comme une zone utilitariste, en l’ouvrant à de nouvelles alternatives, en l’interrogeant et en décontextualisant les flux de circulation.

La ville permet le développement de nombreuses oppositions contre le fonctionnalisme, ce qui invite à l’art libre de toutes conventions industrielles [HB3]et capitalistes. Que ce soient les espaces autogérés, les épiceries solidaires, les quartiers libres comme celui des Lentillères à Dijon, les zones d’écologie communale, les squats d’artistes et ceux de la loi DALO, ces activistes aménagent le territoire afin qu’il puisse être fonctionnel pour tous et toutes, tout en montrant leur opposition à un espace public considéré comme lieu de formatage, de propagande commerciale intensive, sécuritaire, de cloisonnement, d’organisation sociale dans l’espace et dans le temps, de surveillance, de coercition. Qu’ils impliquent une organisation non volontariste à la transgression tels que les squats de la loi DALO ou volontairement politiquement illégaliste, tous relèvent d’une volonté d’autonomie, non pas normative – intériorisation individuelle des normes et des contraintes économicopolitiques de la société, impliquant et soumettant l’individu à sa propre responsabilité individuelle hors collectif – mais bien une autonomie où la responsabilité est micro-collective.

Si je vis ici c’est pour être entièrement autonome et c’est le squat, tu vois c’est le fait d’être ensemble, en collectif qui permet ça. Et puis c’est aussi un lieu ouvert pour permettre à tous ceux qui le veulent et qui en ont besoin de pouvoir s’émanciper et aussi de se protéger de cette société. Le squat ça sert à ça. (Squatteur, anti-fa, anarchiste et féministe, Lyon)

Iels prônent une autonomie qui s’oppose à l’homogénéisation et la globalisation des normes et des contraintes aliénantes et sociétales, se situant contre toute gouvernance biopolitique des institutions (Foucault, Michel, 2004). Cette autonomie revendiquée par le squat est très ancrée dans les pratiques anarchistes et notamment depuis le début du XXème siècle dans la continuité des « déménagements à la cloche de bois » où les locataires quittaient leur domicile sans payer ce qu’iels devaient. Ces occupations illégales qui s’appuient sur un droit de nécessité légitime vont permettre aux anarchistes d’entreprendre les « déménagements à la Gandillot » afin que des personnes sans-abris puissent se loger dans des appartements et des bâtiments vides ou entre deux locations. Par la suite, un certain nombre d’anarchistes vont

occuper des bâtiments publics, d'une part pour dénoncer l'inoccupation face aux nombreuses demandes qui se multiplient chaque année, et, d'autre part, pour y héberger des personnes précaires économiquement. Ces occupations s'appuyant sur les droits de l'existence et au logement vont alimenter l'utopie communautaire, notamment dans les années 1970, qui participera à la naissance des squats contre-culturels et autonomes.

Ces squats participent à la libération de lieux qui s'exercent non pas comme un contre-pouvoir, mais qui engendrent de nouvelles façons d'habiter la ville, en collectivité. Au cours des années 1980, deux formes de squats vont émerger, d'une part les anarcho-autonomes qui s'opposent radicalement au système économicopolitique capitaliste et libéral et d'autre part, les occupants et occupantes rénovatrices qui s'attachent à une logique associative. Cependant, tous ces squats et bien qu'ils se structurent différemment, initient des alternatives et se construisent sur les droits de l'existence et au logement, revendiquant, comme nécessité, l'illégalisme légitime.

Ces espaces libérés permettant la création et la mise en sécurité par l'accès au logement œuvrent tous à de nouvelles façons d'habiter la ville en autogestion définissant non plus une ville usée par l'individualisme mais par des micro-collectifs qui, soutenus par l'individuation, l'entraide et la solidarité, engendrent de nouvelles normes et de nouvelles façons de cohabiter par coresponsabilité. Par ailleurs, ces nouvelles façons de vivre contrent l'homogénéisation d'une société globale qui, par l'imposition de ses frontières, n'accepte aucune hétérogénéité en son sein. S'initie ainsi un rapport de force au sein même de la confrontation des normes qui implique une disjonction sur les questions d'autonomie puisque ces activistes ne vivent pas hors société, iels y sont inscrit.es, y compris dans les distanciations institutionnelles. Bien que ces activistes tentent de n'entretenir aucune dépendance aux différentes aides administratives en s'appuyant exclusivement sur le collectif, il reste difficile au sein de cette société extrêmement oppressive de s'en détacher totalement pour y survivre. L'autonomie, que ces activistes mettent en pratique, est ainsi limitée par l'interdépendance, d'une part parce qu'il leur est difficile de ne jamais demander une aide sociale ou sanitaire à laquelle iels ont droit et d'autre part parce qu'iels permettent, par leur ouverture, d'aider, d'accueillir, de protéger, d'héberger, d'accompagner tous ceux et toutes celles qui en ont besoin, c'est-à-dire les plus vulnérables et les plus précaires. A la lecture de [Robert Merton](#)^[HB4] lorsqu'il définit la déviance, nous pourrions considérer que ces activistes adoptent un comportement « d'innovation » puisque le but n'est pas de vivre dans la désapprobation et l'illégalité mais d'apporter des réponses légitimes au sein d'expériences sociales mises en pratique par les collectifs des Squats, d'autant plus que de nombreux squats, tels que les squats d'artistes et de solidarité, cherchent à être

légalisés. Ces activistes, considérés comme des indésirables, des marginaux, des drogués, des fainéants, etc., s'opposent à l'ordre public et aux mécanismes de domination tout en participant amplement à la transformation de la ville en faisant de l'entraide, de la solidarité et du collectif une norme de vie, en libérant des espaces ouverts à tous et toutes et en initiant de nouvelles façons d'habiter l'espace tout en dégageant le temps du salariat et des préoccupations économicopolitiques capitalistes.

Le squat c'est vraiment un nid. C'est un nid parce que tu y vis, tu t'y sens bien, en sécurité et tu fais en sorte que ça se passe bien avec tous les voisins avec qui tu vis. Voilà, c'est comme dans un nid. On y apporte tous une petite brindille pour que ce lieu soit cool et qu'on s'y sente bien tous ensemble. (...) Brindilles après brindilles on construit notre foyer. Mais tu sais aussi que ce nid il peut être détruit et qu'on te demande de partir et que t'as pas le choix parce qu'ils emploient des moyens qui sont plus forts que nous. Un squat quand il n'est pas légal il est voué à mourir un jour ou l'autre du coup on profite un maximum tant qu'on est là et puis ben quand ça arrive, tu prends tes affaires, tu pleures et tu te bats pour ceux qui vont se retrouver à la rue surtout quand c'est l'hiver et tu reconstruis le nid ailleurs. C'est fatigant parfois mais j'imagine pas ma vie autrement parce que ça apporte tellement en expérience de vie à soi et tous ensemble quoi. (Artiste, Paris)

Face à un espace urbain où tout est cloisonné et surveillé, où chacun loge sans vraiment l'habiter, les activistes ont fait de leur vie un combat, celui de s'approprier cet espace sans vie et lui donner corps, sens et fantaisie.

Nos paysages, lieux de surveillance quasi-totale de l'espace extérieur [HB5] et intérieur, où l'architecture hiérarchisée permet une visibilité et un contrôle tel un « opérateur pour la transformation des individus : agir sur ceux qu'elle abrite, donner prise sur leur conduite, reconduire jusqu'à eux les effets du pouvoir, les offrir à une connaissance, les modifier » (Machiavel, 2004), se sont érigés pour une répartition, des individus et des institutions, transparente, neutre et uniforme. Cet aménagement, aussi insidieux qu'efficace, s'est élaboré selon un quadrillage, un maillage métropolitain où chacun a une place qui lui est définie. Tel l'œil de Sauron⁹, l'appareil disciplinaire voit tout, entend tout et nous initie. Les activistes investissent l'espace public et dénoncent la monotonie et l'individualisme.

⁹ Je fais référence ici à la trilogie *Le seigneur des anneaux* de John Ronald Reuel Tolkien.

Ces activistes questionnent, à travers leurs mobilisations, ce que la politique ne parvient pas à dénoncer comme causes collectives puisqu'en classifiant, non plus les classes sociales, mais les individus par leur propre responsabilité individuelle à s'intégrer et à s'épanouir, la politique ne rend plus compte des inégalités et des discriminations économiquement et politiquement socialement instituées. Cette autonomie, naissant de la responsabilité individuelle, détruit toute capacité à la construction de l'être-en-commun. L'autonomie, instituée à travers l'avènement de la politique moderne, se contextualise dans une dimension normative où l'individu, acquérant une responsabilité politique et morale, se trouve déchu de toutes appartenances communautaires en même temps qu'il gagne en liberté individuelle. L'ensemble des interdépendances, des spécialisations segmentarisées et divisées participent à un tout social généré par des pratiques individualisées et individualisantes (Chauffaut Delphine et David, Elodie 2003, n°186, p. 9-13). Ainsi, l'épanouissement individuel n'est conditionné que par la seule responsabilité de l'individu et non par une politique socialement menée (Taylor, Charles, 1992). Cet individualisme prôné par l'autonomie, initié par l'Etat social, inscrit l'individu atomisé dans un tout normatif (Ehrenberg, Alain, 1999). Cette dimension spatio-temporelle où l'individu participe à une société globale sans partager, échanger et contribuer directement par ces actes et sa pensée à la vie de la ville et de son quartier fait de l'individu une personne constamment à la recherche de son épanouissement individuel sans prise en compte des individus avec qui il partage la ville et le quartier.

Je n'ai aucunement envie d'intégrer cette société individualiste et consumériste. Ici, on fait notre société, à notre image et pas à celle de gens qu'on connaît même pas. (...) c'est là tout le paradoxe parce que même si je ne veux pas m'y intégrer, en fait j'y participe. Mais c'est pas pour m'intégrer c'est pour changer le quartier où on est, pour qu'il y est plus de solidarité et pour qu'à terme on vive mieux collectivement. (Squatteur, Lyon)

Ainsi, un ensemble d'individus s'active à la transformation des villes en modulant l'espace et le temps, en créant des lieux d'entraide et de solidarité, en modifiant l'architecture urbaine, en expérimentant, en mettant en place des points de partages et d'échanges, en invitant au questionnement, à la critique des représentations et du quotidien au sein de l'urbain. Souvent considéré.es comme étant à la marge – iels ne correspondent pas à une représentation majoritaire, à l'image de la pensée – par leurs actions iels créent un rapport de force puisqu'iels deviennent des acteurs et actrices dans l'urbain qui, chaque jour, doivent faire face aux acteurs dominants qui détiennent et propagent les mécanismes de domination, et font des

représentations rationalisées des valeurs morales institutionnalisées. Cette marge est mise en tension par ces différents acteurs et actrices puisque se crée une relation dichotomique de pouvoirs et de contre-pouvoirs initiée par la modulation de l'espace-temps générée par les actions des uns et des autres.

La fragmentation des territoires urbains, les inégalités inerrantes à l'accumulation des capitaux et sa main mise par une minorité participent à la fabrication de villes en marge. Ces marges sont, d'une part, produites par les logiques de la domination économicopolitique capitaliste, libérale et culturelle et d'autre part, elles participent à l'exercice de pouvoirs par le chevauchement des rapports de force qui se mettent en place. Ce façonnement du territoire urbain est en perpétuelle négociation révélant des réalités et des diversités multiples qui intègrent des phénomènes d'interactions sociales et de partages de l'espace et du temps qui ne peuvent être considérés que du seul point de vue des acteurs dominants.

Considérer la ville à travers ses rapports de force et sa marge nous permet d'en découvrir les espaces de transition, ces lieux, mobilisés par des artistes, des squatteurs et des habitant.es ou tout simplement par des personnes qui y circulent et usent, créent du lien, toujours en mouvement, initiant des relations de pouvoir. Cependant, cette centralisation, comme espace social et de partages, est limitée par les mécanismes de domination et de coercition qui s'y imposent quotidiennement, rappelant l'ordre social. Ces marges peuvent être considérées comme antimonde, géographiquement et épistémologiquement, contre l'enfermement (Houssay-Holzschuch, Myriam, 2007) et la logique du « système-monde » (Olivier Dollfus) qui en révélant les interdépendances économiques, politiques et culturelles va explorer l'espace planétaire tout en exposant ses conséquences géographiques et humaines. Cependant, ces marges, bien qu'elles incluent ces phénomènes, bien qu'elles en soient le produit, peuvent être également développées comme interstices en ce sens où elles occupent une place dans l'espace urbain tout en refusant de s'« intégrer (à) cette société individualiste et consumériste ».

Le squat représente un lieu qui répond aux besoins sociaux et vitaux d'individus, tout en engendrant une dimension politique, mettant en lien la précarité induite par une logique marchande, tout en la dénonçant et en refusant ses aspects matériels, symboliques et opportunistes. Il représente un lieu où, à l'inverse du système social qui l'entoure, son organisation se fonde sur la pluridisciplinarité, l'absence de hiérarchie, l'anti-autoritarisme et la liberté construite sur la solidarité et l'entraide comme fondations. Ces organisations s'inscrivent au sein de quartiers urbains le faisant vivre y compris par la négation.

Certains nous aiment pas et nous regardent bizarrement mais la plupart viennent régulièrement quand on ouvre les portes pour des soirées ou des évènements artistiques ou même spontanément pour discuter de choses et d'autres ou juste pour se poser. (Squatteur, Lyon)

Cette inscription locale s'établit sur une communication et une représentation individuelle et collective qui, par son ouverture, l'entraide et la solidarité avec les personnes qui vivent dans ces quartiers, enrichit le quartier en créant des espaces de liberté.

Ces interactions, ces mises en pratique, ces expérimentations, souvent considérées comme des déviances, sont marginalisées par les règles et les normes imposées par le pouvoir public qui, en cherchant à encadrer et à planifier tout ce qui se situe au sein de ses frontières, va imposer une représentation trompeuse de ces lieux en marge et des personnes qui les font vivre. Ces activistes et usager.es sont marginalisé.es, notamment par l'assignation, la stigmatisation voire la criminalisation.

On nous traite comme des criminels mais en vrai on est juste des artistes qui refusent tout ce délire de réseau exclusif et ultra conventionnel. Après on n'est pas fermé. Y'a des gens ici qui viennent parce qu'ils ont rien et qu'ils peuvent pas faire autrement et le squat c'est un lieu sécurisant pour eux. Et des criminels parce qu'on squat des lieux vides complètement délabrés et qu'on réaménage, et qu'on fait des travaux et qu'on entretient... En vrai les proprios ils sont contents de ce qu'on en fait et quand c'est tout nickel, ben tchao quoi ! (...) Pour moi le squat c'est une façon de vivre autrement, en fait de vivre tout simplement sans être dépendant du système qui nous dit faut faire ci faut faire ça. Et cette vie j'l'expérimente à travers mon art. C'est l'art qui me rend libre. Pas ce faux art de pseudos artistes qui attendent l'autorisation que papa le maitre te dise ok pour exposer et où. Non ! l'art de la liberté, de le vivre et de le faire vivre. » (Squatteur, Paris)

La particularité du squat, ce « nid », représente en lui-même une entité. Il permet de créer un être-en-commun par son organisation interne qui se solidifie d'autant plus que la coercition externe est violente. Le squat est, au sein de la ville, un lieu d'échanges et de partages, de solidarité et d'entraide où chaque activiste/artiviste et les usager.es participent à cette mise en commun.

Cette conception de mise en relation, de partage et d'échange entre le squat et le quartier peut être mise en parallèle avec la constitution du bocage sur la ZAD de Notre-Dame-des-Landes qui constitue un connecteur entre les différentes installations mais aussi la Maison de résistance de Bure et les nombreux collectifs à travers la France et ailleurs qui, par leurs présences, font

lien entre les mouvements de résistances et les individus qui se questionnent et, ou, qui sympathisent et aident, tout en produisant des contre-récits qui, par leurs inscriptions dans l'espace et dans le temps, proliféreront et s'étendront. L'émancipation et l'autodétermination individuelles et collectives s'initient par la création de zones libérées qui, en faisant face à la pression et la coercition institutionnelle et économicopolitique capitaliste, se forment par de nouvelles façons d'habiter, exigeant une séparation radicale avec la structuration capitaliste et libérale de l'urbanisation. Cette façon de transformer la frontière en territoire par l'occupation permet de faire vivre les mémoires et les histoires, de les inscrire dans l'espace et le temps par les actions menées. Ces opérations de défrontiérisation participent à la reconnexion de territoires, faisant lien entre l'urbain et la campagne, entre le vivant humain et non-humain, entre humains et entre les mémoires et les histoires de luttes.

Ce détournement de la frontière est particulièrement visible symboliquement ou réellement par les édifices architecturaux des squats, des lieux de luttes telle que la Maison de résistance à Bure, les cabanes dans la forêt du Bois Lejuc et les blocs de béton de l'ANDRA (« Le Bure de Merlin ») renversés et détournés mais aussi par le bocage, sur la ZAD de Notre-Dame-des-Landes. Cet ensemble de détournements révèle l'influence philosophique et géographique passive de la pensée d'Elisée Reclus et de Piotr Kropotkine mais également des Situationnistes en ce sens où il représente à la fois une connexion faisant société et d'autre part un retrait ou une rupture avec le système économicopolitique capitaliste et libéral. Ainsi, habiter l'espace et le temps en le détournant, en inscrivant la lutte dans la création et les actions, permet de décaler, déplacer la frontière en réinitiant les territoires par des ancrages politiques individuels et collectifs. Cette articulation, qui s'opère au sein de cette réappropriation, entre les actions, la vie quotidienne, la construction d'un environnement par socialisation et la critique du système, engendre la mise en place, au sein des rapports de force œuvrant à la structuration d'une praxis autonome et émancipée, de lieux d'habitations libérés des flux érigés et imposés par le capitalisme. Cette libération se contextualise au sein même des rapports affectifs et émotionnels que l'occupation et la résistance génèrent, liant le territoire aux activistes, aux habitant.es de ce lieu défrontiérisé.

C'est fini, mais jamais je n'oublierais ce qu'on y a vécu, ce qu'on a réussi à faire tous ensemble et pourtant on n'était pas beaucoup ! Et même si ça a pas été simple ce fut ma plus belle expérience de vie. (...) Maintenant je pars pour d'autres horizons aider à d'autres luttes parce que quand t'as goûté à ça, à cette liberté, il n'y a pas de retour en arrière. Revenir ici c'est étouffant (dans la société capitaliste-en ville) dans tous les sens du terme. On respire pas on suffoque constamment. (...) Mais voilà, c'est une page qui se tourne et quand je pourrai j'y retournerai parce que cette incroyable expérience elle est en moi maintenant. (Occupant, Roybon)

Cette conception de l'être-en-commun se produit grâce à l'agir politique, l'imagination et l'affectif permettant à un agir en commun, telle que Chantal Mouffe l'étudie, d'exprimer, de développer sa pleine puissance à l'édification d'un territoire libéré, émancipé de la frontière économicopolitique capitaliste et libérale.

Partir c'est jamais simple parce qu'on a construit notre vie ici et c'était tellement intense que oui.. c'est difficile. Et puis c'est aussi grâce à nous que la zone humide et la forêt sont pour le moment préservées. Mais peut-être qu'il faut voir ça autrement. Peut-être qu'il faut se dire que maintenant que la lutte est gagnée et que le lieu est préservé, on peut aller voir ailleurs pour mener d'autres luttes. Enfin.. bon.. si perso je me dis ça c'est parce que j'ai pas le choix en fait. Mais il me reste quand même le choix d'agir et de continuer à lutter. Personne ne peut me retirer ça. Cette liberté elle est en moi... c'est trop tard pour eux. (Occupant, Roybon)

Cette intervention, cette vie quotidienne où l'individu n'est plus spectateur mais acteur, lui permettant de façonner sa vie et la façon dont il l'habite en développant toute son amplitude d'action n'est pas sans rappeler la « construction consciente des situations de la vie quotidienne » où les situationnistes emploient leur pensée à détruire la frontière entre celui et celle qui créent et les spectateurs et spectatrices.

En effet, la particularité des squats et des ZAD se situe dans la création de situations. Bien que cette notion occupe une place particulièrement centrale au sein de la pensée de Guy Debord, et du mouvement des Situationnistes, elle « est aussi la moins claire, la plus ouverte, en question » (Debord, Guy, vol.2, 2001, p.35). Bien que cette notion soit sûrement la moins définie, la « création consciente de situations » (Debord, Guy) relève d'une capacité à agir librement, à créer volontairement un cadre objectif en s'appuyant sur « une science (...) qui empruntera des éléments à la psychologie, aux statistiques, à l'urbanisme et à la morale » (Ibid).

Ce qui m'a particulièrement marquée lorsque j'étais artiste et que j'allais voir mes ami.e.s artistes dans les squats parisiens et lyonnais, était cette question d'aventure, l'exploration d'espaces non définis qui permettait à l'art de s'exprimer librement. Par ailleurs c'est par eux et elles que j'ai rencontré les Situationnistes et notamment Guy Debord. Iels voyaient, et voient toujours, le squat comme une capacité à moduler le temps et l'espace et c'est par leur inscription dans cette modulation, en la construisant, qu'iels vont œuvrer à leur propre modulation. En ce sens, iels se rapprochent de Jean-Paul Sartre qui pensait que le sujet « en « faisant » la situation, « se fait », et inversement » (Sartre, Jean-Paul, 2003, p. 596). Cette comparaison à Jean-Paul Sartre a toujours été désapprouvée par les Situationnistes qui, par ailleurs et d'après Andrew Hussey, relatant une conversation entre Guy Debord et Michèle Bernstein, citant Guy Debord, « ça avait peut-être quelque chose à voir avec Sartre, ou peut-être rien à voir du tout. » (Hussey, Andrew, 2002, p. 105)

Quoi qu'il en soit, entrer dans un squat, et notamment un squat d'artistes, engendre un rapport tout à fait déroutant entre le lieu, les œuvres, l'architecture, les activistes squatteurs et nous, spectateurs et spectatrices. Se crée comme un appel à la participation à cette œuvre qu'est l'être-en-commun. Ce contexte est sans cesse en mouvement, réinitié par les personnes qui y circulent et qui y habitent, par les changements de lieux, créant à chaque fois de nouvelles situations déterminées par la coprésence entre les squatteurs, les spectateurs et spectatrices et le lieu, toujours en évolution.

Dans les *Hurllements en faveur de Sade*, premier film de Guy Debord réalisé en 1952, les hurlements des spectateurs et spectatrices mécontentes de la projection, et notamment de sa fin de vingt-quatre minutes de noir total et silencieux, sont compris dans le titre du film comme l'annonciation d'une action provoquée, transformant les spectateurs et spectatrices en acteurs et actrices. Squat et ZAD, tout comme ces hurlements provoqués, déclenchent, par les dénonciations et les actions mises en place comme réponses, des expériences en perpétuelle évolution où les occupant.es provoquent des situations qui sont alimentées et qui alimentent les individus qui les entourent et y circulent. Cette coprésence et cet interstice entre les dénonciations, ses réponses, son aménagement et ses actions, le lieu et les activistes participent à la multiplication de situations.

Nous allons à présent mettre en parallèle les expérimentations des ZAD et des Squats avec l'apport des Situationnistes et notamment de Guy Debord afin de comprendre comment et pourquoi ces luttes territoriales permettent la réalisation de situations à travers la psychogéographie et la dérive. Nous y découvrirons une nouvelle cartographie, ouverte sur le monde par les luttes qui s'y mènent.

2. Construction de situations

Nous allons, tout au long de cette partie, appréhender la façon dont les activistes des squats et des ZAD parviennent à assembler ce qui a été détruit après 1968, par l'organisation économicopolitique totalitaire, la critique artistique et la critique sociale qui s'étaient constituées. En effet, les Situationnistes étaient parvenus à mobiliser et à réunir les avant-gardes artistiques au sein de la critique du système économicopolitique capitaliste et libéral inspirée par Karl Marx. Ces critiques assemblaient à la fois l'exploitation économique devenue totalitaire et englobant toutes existences, participant à l'atomisation des individus dans une doctrine individualiste et également la critique artistique du capitalisme qui dénonçait cette exploitation économique devenue suprématie en initiant et en envahissant nos quotidiens d'objets inauthentiques, produits en série. Cette fusion, entre ces deux critiques, révèle la destruction de toutes les formes de solidarité et de liens sociaux par le capitalisme, faisant de la société une « société sans communauté » d'après les Situationnistes, l'aliénation et la banalisation de nos quotidiens, de nos vies et par l'assujettissement, du travail et des loisirs, façonnés par un capitalisme qui prône l'artificialité de la production et de la consommation de tous les objets qui envahissent nos quotidiens et qui nous modèlent.

La destruction, survenue au lendemain de Mai 68, de ces critiques s'est construite sur l'appropriation par le capitalisme libéral des idées Situationnistes. En effet, la mutation des rapports sociaux, qui s'est opérée à la suite de ce mouvement, a engendré une dissociation entre la critique sociale, en amoindrissant les revendications des travailleur.es, notamment par les accords de Grenelle, en démantelant le mouvement ouvrier par une couche de bureaucratisation et en intensifiant, dans nos quotidiens, la colonisation marchande, devenue suprématie spectaculaire. Ces mises en place se sont alimentées et appuyées sur les idées des Situationnistes, ainsi que l'étudie Patrick Marcolini dans son œuvre, et notamment sa conclusion, *Le mouvement Situationniste, Une histoire intellectuelle*. En effet, et ainsi qu'il le précise, les transformations qui ont eu lieu lors des années 1970-1980 ont pu s'élaborer par l'arrivée massive d'ex-gauchistes qui, venant de milieux universitaires et/ou militants, ont été affecté.es à des postes de cadres dont les managers cherchaient à mettre en place des solutions pour les satisfaire tout en les contrôlant. Ces solutions se sont alimentées de ces critiques afin de réorganiser le monde du travail en s'appuyant sur le modèle de l'artiste, en étudiant sa pensée et son comportement. Ainsi, sont apparus des salarié.es mobiles, inventif.ves et passionné.es, n'ayant pas peur du changement et des risques encourus. Evidemment, dans les faits, cette

modélisation du travailleur du futur n'existe pas mais elle est devenue un critère de sélection à l'emploi.

La créativité qui, pour les Situationnistes, était enfermée et exploitée par le capital afin d'assouvir et d'appauvrir les individus, les frustrant de toute spontanéité, tant au niveau de la production qu'au niveau de la consommation, s'est avérée un outil particulièrement efficient au sein de cette nouvelle organisation, œuvrant à instaurer *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, écrivaient Luc Boltanski et Eve Chiapello. Cette créativité, tant appelée par les Situationnistes comme moyen stratégique d'émancipation et de liberté, s'est insérée au sein même de l'organisation du travail puisqu'il est aujourd'hui attendu d'un travailleur qu'il soit créatif, inventif, imaginatif et capable d'improviser selon les problèmes rencontrés. Il est demandé au travailleur d'être polyvalent en toutes circonstances.

De plus, cette nouvelle organisation s'est appuyée sur les recherches menées sur la psychogéographie et la dérive qui, à sa source, devaient permettre une liberté par la mobilité et se sont retrouvées exploitées par l'économie marchande.

Il faut nécessairement que chaque opérateur humain – quelle que soit sa place sur ce marché unique dont la concurrence est supposée parfaite – soit disposé à chaque instant de sa vie, et cela sans la moindre hésitation psychologique, à changer sur le champ, dès que l'Economie l'ordonne, d'*habitudes*, de *profession* et (c'est la condition la plus fondamentale) de *lieu de résidence*. (Michéa, Jean-Claude 2002, p. 42)

Cette capacité à pouvoir être mobile, en tout temps, pour les besoins du marché, a intériorisé la soumission de l'espace au temps, si chère aux Situationnistes.

De plus, cette réappropriation des idées révolutionnaires ne pouvait omettre dans sa réorganisation le jeu qui, pour les Situationnistes devaient permettre de dépasser l'art en l'associant à nos quotidiens et notamment au sein de la production. Cette réappropriation se contextualise au sein même de la productivité. Le travailleur ne produit plus, il manipule et transforme, se positionne dans un jeu de compétition et de hasard devenant et rejoignant significativement ce qu'écrivait Raoul Vaneigem, « un habile tacticien et son propre maître ; quelqu'un qui sache construire son plaisir avec conséquence » (Vaneigem, Raoul, p. 340). Ainsi, « la confusion généralisée entre l'*ethos* ludique des situationnistes et l'*ethos* économique du capitalisme avancé atteint son comble lorsque Raoul Vaneigem fait du joueur un véritable

entrepreneur du plaisir, doté d'une âme de guerrier, et affairé à un calcul utilitariste de la satisfaction personnelle dans la meilleure tradition libérale. » (Marcolini, Patrick, 2013, p. 323)

Cependant, et nous allons maintenant nous y pencher, ces idées sont remises en avant par les communautés autonomes. Nous allons les contextualiser selon les études menées par les situationnistes à travers la construction de situations, la psychogéographie et la dérive.

2.1. Face à la frontière, les situations

Le monde dans lequel nous vivons et d'abord dans son décor matériel, se découvre de jour en jour plus étroit. Il nous étouffe. Nous subissons profondément son influence ; nous réagissons selon nos instincts au lieu de réagir selon nos aspirations. En un mot, ce monde commande à notre façon d'être, et par là nous écrase. Ce n'est que de son réaménagement, ou plus exactement de son éclatement, que surgiront les possibilités d'organisation, à un niveau supérieur, du mode de vie. (Internationale Situationniste, 1997, p. 45)

La particularité du mouvement Situationniste est d'avoir porté son analyse sur la ville et ce qu'elle engendre comme quotidienneté. Comme l'avaient déjà exprimé Piotr Kropotkine et Elisée Reclus, les Situationnistes y voient les multitudes d'échanges, de liens sociaux, de connaissances, l'effervescence des rencontres parfois hasardeuses, l'abondance multiforme des décors, des architectures, des rues, des parcs, un ensemble de facteurs sociaux et artistiques qui constituent un terreau potentiel à la mise en expérience d'un être-en-commun libre et émancipé. La construction, de lieux de résistances et de liberté, constitue une nécessité pour le mouvement anarchiste qui s'établit sur l'entraide et la solidarité, permettant une coopération indispensable à la révolution, notamment lorsqu'elles s'inscrivent au sein d'un milieu social particulièrement coercitif.

La culture anarchiste, depuis le XIX^{ème} siècle, s'attache à établir, ou tout du moins à penser, des lieux de liberté en créant de multiples réseaux qui permettent à la fois de structurer et de garantir une coordination solide et collaborative des différents groupes par l'institution d'une économie politique fédérative sans qu'il ne puisse s'y insérer toute forme d'oppression. Cette forme de résistance est particulièrement visible au sein de la lutte menée contre le nucléaire et l'enfouissement de ses déchets à Bure. Bien que nous ne puissions pas parler de communes fédérées puisqu'elles ne peuvent se constituer dans ce contexte socialement

coercitif, mais de communautés d'activistes en lutte qui se situent à différents endroits, les réseaux de communication et d'entraide sont particulièrement performants au sein de cette lutte commune. Les multiples collaborations qui s'établissent sur l'échange, le partage et la mobilité des activistes s'opèrent selon « des réseaux non matérialisés (rapports directs, épisodiques, contacts non contraignants, développement de rapports vagues de sympathie et de compréhension, à la manière des agitateurs rouges avant l'arrivée des armées révolutionnaires) » (Vaneigem, Raoul, 1997, p. 343). Ces multiples collaborations participent à la structuration de plans de situation.

Bien qu'aucun plan de situation n'ait été élaboré par les Situationnistes, abandonnant ce projet au début des années 1960, considérant qu'il ne pouvait être pensé sans la libération et l'émancipation du monde de l'ordre social dominant, la situation s'établit, selon Asger Jorn, sur une unité spatio-temporelle en la considérant comme le point de la « révolution de la vie quotidienne » (IS, 1997). Ce point constitue un élément qui s'inscrit et initie une « articulation de la temporalisation avec la spatialisation inhérente à toute situation prise dans un ensemble de coordonnées matérielles, géographiques, dispositionnelles » (Marcolini, 2013, p. 75), remettant en cause la géométrie classique. Le résultat d'une création et d'une construction qui intériorise en son objet l'ensemble des contraintes qui lui sont propres par « l'exclusion des cessations et des interruptions, la constance d'intensité et le sens unique de propagation des processus, qui définissent une situation. » (Jorn, Asger, IS, 1997, p. 185) Cette topologie, nommée par Asger Jorn *analysis situ*, contextualise les éléments qui permettent toutes productions de situations.

Cependant, et bien avant la démonstration géométrique qu'applique Asger Jorn pour approfondir « l'étude des données situationnistes » (Ibid, p. 183), l'écriture par Guy Debord du *Rapport sur la construction de situations*, qui ouvrira la construction de l'Internationale Situationniste, est profondément marquée par la complicité que celui-ci entretient avec Henri Lefebvre. Ce dernier conceptualise le Moment comme une apparition spontanée au sein de laquelle se manifeste d'une part de pléines possibilités et d'autre part l'exercice du temps révélant ses propres limites tout en encadrant chaque expérience de vie. Pour Henri Lefebvre, le Moment apparaît sur l'espace commun partagé par toutes vies. La création d'un Moment s'effectue à travers le flux héraclitéen de la vie quotidienne. Le Moment repose sur la critique d'une première situation, devenant expérience, et qui, en se réitérant par la suite, va participer à la construction d'un Moment.

Ainsi, le Moment se forme sur les critiques de l'expérience de situations qui nous précèdent. La construction du présent puise dans le passé pour faire advenir ce Moment qui créera et s'alimentera d'une communauté d'appartenance et de référence faisant lien entre les morts, les vivants et ceux et celles en devenir. Henri Lefebvre, afin de faire advenir ce Moment, tout comme Karl Marx, propose de se dégager des activités spécialisées et notamment du travail qui participe à l'aliénation et à l'impossibilité de construction de Moments.

Par ailleurs, en pensant l'épanouissement de l'individu à travers le développement de ses capacités dans un ensemble de domaines qui ne se restreignent pas à celles induites par le travail, Karl Marx participe à l'élaboration de la notion de Moments. Ainsi, c'est au sein de ces interstices du commun, dans ce vide temporel, que se créent les Moments mais c'est aussi par la critique des expériences de situations qui nous ont précédées que le Moment peut advenir. C'est sûrement la raison pour laquelle les Situationnistes pensent, et bien que l'élaboration de cette définition reste quelque peu floue, les situations à travers les interactions sociales.

Ainsi, pour les Situationnistes, et dans cette optique d'ouverture aux possibilités révolutionnaires, il est nécessaire de comprendre l'interaction sociale, ce qui s'initie entre les individus afin d'isoler le moment qui s'y opère pour en effectuer son décalage et ainsi construire une situation. Cette mise en pratique s'élabore à partir d'une critique négative de l'idéologie des structures de domination, par le décalage de son hégémonie culturelle tout en œuvrant à un nouveau langage, celui de la critique. Pour les Situationnistes, si l'avant-garde artistique et révolutionnaire s'est enlisée c'est parce que le langage employé pour faire exister leur théorie était bien trop éloigné des signes et des formulations utilisées par ceux et celles qu'ils cherchaient justement à rallier à leur processus révolutionnaire. Sans entrer en profondeur dans le langage et le détournement que proposeront d'opérer les Situationnistes et notamment Guy Debord, puisque nous les étudierons dans la partie suivante, soulignons tout de même que c'est par la transformation de l'interaction sociale, par le détournement de ce qui nous préexiste et nous construit, nous module, que nous pouvons créer de nouvelles formes d'interactions puisque c'est par « la mise en présence de deux expressions indépendantes, (qui) dépassent leurs éléments primitifs pour donner une organisation synthétique d'une efficacité supérieure. » (Wolman, Gil et Debord, Guy, n°8, Mai 1956).

Ainsi, cette identité de forme, initiée par les Moments, est construite par un ensemble de facteurs conventionnels dans lesquels s'inscrivent les règles, les normes, la morale, la culture et les rituels, modulant à la fois l'individu tout comme la collectivité, que Henri Lefebvre nommera la mémoire des moments, signifiant ainsi que la collectivité est formée par des codes

sociaux et réglementaires et un imaginaire, tout en étant façonnée, modifiée et érigée par les individus.

Le moment que je vais vivre, je dois le recréer pour le vivre ; je le découvre, mais comme forme, de sorte que pour rendre mienne cette forme, je dois la réinventer en réinventant la disposition des éléments. Elle « vaut » pour moi ; je la reçois, mais non imposée ; je la pose pour moi et cependant je déploie en elle mon activité. (Lefebvre, Henri, 1989, p. 653)

Les ZAD tout comme les squats s'établissent sur une critique de l'Etat et du capitalisme tout en construisant, au sein des rapports de force, l'émancipation et l'auto-détermination politiques individuelles et collectives. Cette double critique dévoile les structures de domination et la marchandisation capitaliste, y compris écologiste, qui opèrent et formatent nos systèmes de représentations englués dans le spectacle du politique. Cette opération de dévoilement s'opère par une résistance en actes en se réappropriant le réel, dénudé des représentations théâtralisées et symboliques capitalistes. Ce détournement qui « se prête à une infinité de combinaisons » (IS, 1997, p. 119) œuvre à l'émergence de situations.

Tout commence par la découverte du lieu et puis de ce qu'on en fait. En fait c'est d'abord l'émotion qui parle et qui pousse notre imagination à construire et à faire de cet endroit un lieu safe et ouvert. (peintre, antispéciste, squat Lyon)

La situation se définit « comme un essai de structure dans la conjonction » (IS, 1997, p. 119). Le lieu qui s'ouvre aux activistes, le moment de cette découverte, la coprésence qui s'élabore entre eux et elles par l'affect et l'agir politique en commun, les rapports de force qui s'érigent, œuvrent à la multiplicité des situations. Elles ne peuvent ni se répéter dans le temps, ni dans le lieu. Elles seront toujours différentes en fonction des facteurs précédemment cités. Ainsi, « on ne peut définir exactement *une* situation, et sa frontière. Ce qui caractérise la situation, c'est sa praxis même, sa formation délibérée » (IS, 1997, p. 119).

L'exécution de ces situations et la multiplicité de ces dernières participent à contrer cet « imaginaire de l'espace » (Debarbieux, Eric, 2015) sur lequel s'est érigé l'Etat Westphalien, en ce sens où la frontière qui permet à l'Etat de se définir comme entité uniformisée et homogène se délie face à une situation « inséparable de sa consommation immédiate, comme valeur d'usage essentiellement étrangère à une conservation sous forme de marchandise » (IS, 1997, p. 118).

Les limites symboliques et matérielles qui renforcent la frontière, la légitimité et la légalité du pouvoir central au sein même de notre imaginaire collectif de l'espace sont perturbées par ces zones de « kyste » (Manuel Valls, 2012 décrivant la ZAD de Notre-Dame-des-Landes) qui, loin de reculer, grandissent et émergent à divers endroits « comme espace où s'inventent ici et maintenant d'autres manières d'habiter le monde, pleines et partageuses. » (Collectif Mauvaise Troupe, 2016)

Cette « organisation de propriétaires », où « les hommes n'ont en commun que leurs intérêts privés » (Arendt, Hannah, 2002), doit faire face à la pluralisation des agir en commun à travers un imaginaire qui dépasse et détourne toute structuration spatio-temporelle et identification unifiées et homogénéisées. ZADistes et Squatteurs, en acceptant les situations qui viennent à eux, en les expérimentant par l'action politique et la puissance de l'imaginaire défient l'idéologie spatio-temporelle capitaliste et libérale en ouvrant des espaces partagés, en fabriquant du commun et en abolissant toute structure hiérarchique et autoritaire en leurs seins.

Ces zones où s'articulent résistance et mise en œuvre se révèlent ainsi être des « espaces autres » tels que Michel Foucault les définit, des hétérotopies, tout en répondant aux revendications Situationnistes. L'espace et le temps comme facteur de conditionnement sont détournés, permettant ainsi de les exploiter différemment et de s'ouvrir aux situations qui en émergent.

En se dégageant des flux capitalistes, le temps est reconsidéré, engendrant de grandes plages de jeux et de loisirs, de temps pour soi et pour les autres, de construction commune, d'échange et de partage. La particularité de ces lieux se situe dans le détournement de la marchandisation capitaliste et des flux qui s'y opèrent. En effet, loisirs, jeux, partages, constructions, sont détournées de façon à ce qu'ils ne participent pas au système capitaliste et libéral.^[HB6] Tous ces phénomènes, nécessaires à la construction d'une société et au bien-être individuel et collectif, sont gratuits. Les activistes ne paient pas pour profiter d'un moment de loisir ou de partage contrairement aux lieux de rencontres et de loisirs qui sont payants dans notre société où tout est marchandise et s'inscrivent comme simulacre à la réalité. Cette réorganisation, ce détournement est le résultat de critiques qui permet « une création consciente de situations » (Debord, Guy, décembre 1955, p. 20). C'est en comprenant consciemment les tenants de notre existence, les circonstances qui nous précèdent et nous modulent, que nous pouvons les détourner afin de ne plus être dirigés passivement mais vivre activement et consciemment l'expérience par un choix soudain, éphémère et affirmé à travers ce que nous sommes, ce que nous vivons à l'instant présent, les personnes qui nous entourent et ce qu'ils vivent dans leurs

espace-temps et le lieu. Ainsi, en déterminant ce qui nous oblige, ce qui nous conditionne et nous soumet matériellement et symboliquement, ces activistes œuvrent à un détournement des conditions de vie par la réappropriation de l'espace-temps.

Dans les vieux quartiers, les rues ont dégénéré en autostrades, les loisirs sont commercialisés et dénaturés par le tourisme. Les rapports sociaux y deviennent impossibles. Les quartiers nouvellement construits n'ont que deux thèmes qui dominent tout : la circulation en voiture, et le confort chez soi. Ils sont la pauvre expression du bonheur bourgeois, et toute préoccupation ludique en est absente. (Nieuwenhuys, Constant, *IS*, 1997, p. 105)

Par l'occupation, les activistes partent à l'aventure de l'expérimentation en éclatant les frontières et en aménageant des espaces de créativité et de rencontres. Comme nous l'avons vu au cours du point précédent, les squats s'inscrivent dans l'aménagement urbain en créant des réseaux de solidarité et d'entraide tout en modifiant à la fois le temps, en le libérant des prérogatives de la société de marché et de consommation, et, d'autre part, l'espace en ouvrant des espaces partagés, en les construisant à l'image des activistes qui les occupent et des usager.es du quartier, à travers l'imagination et l'action politique.

Concernant les ZAD, il en vient de même à la différence qu'elles se positionnent sur des espaces ouverts, recouvrant une plus grande potentialité d'élargissement et de possibilité de multiplications de collectifs autonomes. Bien que les squats soient composés d'une pluralité d'individus, y subsistent tout de même des caractéristiques évocatrices du lieu et de ses actions. Pour prendre un exemple, un squat d'artistes, et bien que puissent y vivre des personnes qui ne sont pas artistes, rassemble majoritairement des artistes, faisant du lieu quelque chose à l'image de leurs créations : un lieu artistique.

Concernant les ZAD, les composant.es sont multiples : féministes, antifascistes, antispécistes, exilé.es, sans-domicile-fixe, nomades, queer, anarchistes, agriculteurs et agricultrices, scientifiques, dessinateurs et dessinatrices, écrivain.es, charpentier.es, élagueur.es, boulanger.es, éleveurs et éleveuses, apiculteurs et apicultrices, physicien.nes, naturalistes, des fugitifs et fugitives, écologistes, ingénieur.es, étudiant.es, des curieux et curieuses, des agent.es armées de l'Etat, des journalistes, des politicien.nes. Mis à part ces dernier.es, ces activistes habitant.es venu.es de partout, y compris de pays étrangers, constituent une œuvre collective dont ce brassage participe à l'enrichissement des pratiques, des actions politiques, de l'imagination et de l'agir en commun. Par cette mise à l'œuvre de l'être-en-commun, les situations émergent, se bousculent, se redéfinissent, s'estompent et réapparaissent de façon

éphémère par cette immense coprésence, le lieu en perpétuel changement et les rapports de force qui s'exercent. Ce foisonnement permet l'individuation, la mise en commun, l'émancipation individuelle et collective à travers la critique de ce qui nous précède et de ce qui nous conditionne.

Il ne s'agit plus seulement d'affronter le pouvoir sous sa forme la plus visible, mais de se battre contre ce qui s'est niché au plus profond de nos êtres. Il y a toujours, en nous tous, quelque chose de ces individus séparés, engoncés dans leurs identités sociales, culturelles, politiques. La mise en échec d'un dispositif policier ne suffira jamais à détruire ce qui nous tenaille encore de consumérisme, de dépendances dévastatrices, de préjugés, de sexisme ordinaire... Comment nous délester de l'habitude lâche de vouloir tout déléguer, qui cohabite si bien avec l'ambition néfaste de vouloir tout contrôler ? (Collectif Mauvaise Troupe, 2016)

La pluralité de ces lieux permet d'empêcher « qu'une composante de la lutte ne devienne hégémonique ou qu'un leader détienne entre ses mains la parole et le destin du mouvement. » (Ibid) Ainsi, la situation pensée par les Situationnistes comme élément de transition au sein de la théorie des Moments de Henri Lefebvre nous permet de comprendre ce qui se joue, ce qui s'expérimente sur ces différents terrains de luttes. Ces activistes par l'agir politique et en commun et par l'ouverture à la puissance de l'imagination œuvrent à la « révolution de la vie quotidienne » (IS, 1997, p. 202)

Que ce soient les squats ou les ZAD, toutes deux répondent à l'« expression naturelle d'une créativité collective, capable de comprendre les forces créatrices qui se libèrent avec le déclin d'une culture basée sur l'individualisme. » (Nieuwenhuys, Constant, IS, 1997, p. 106)

Bien que ces constructions de communes soient limitées par le système qui les entoure et essaie par tous les moyens de les évacuer en tentant de les réintroduire au sein de la frontière d'Etat, nous allons maintenant voir comment ces activistes parviennent à contester la réalité dominante tout en continuant à fabriquer du commun.

2.2. Les ZAD, détournement et dérive

Au Bois Lejuc il s'y passe des trucs chouettes et on a besoin de plus de gens pour que ça soit encore plus cool. (...) C'est un front populaire politique anarchiste. On parle pas trop de ZAD ici. (Hibou Bois Lejuc)

Bure n'est, en réalité, pas une ZAD telle que l'est celle de Notre-Dame-des-Landes, mais l'association de multiples lieux et de personnes qui luttent contre le nucléaire et l'enfouissement des déchets nucléaires, circulant partout en France et ailleurs, et dont les activistes, et en particulier les Hiboux, refusent ou évitent d'employer le terme de ZAD qui, pour eux et elles, a été largement récupéré par les pouvoirs publics comme lieu dangereux, détournant cette appellation de sa réelle expérience de commun, de solidarité et de résistance commune. Pour autant, elle se constitue comme une ZAD en englobant l'ensemble des habitant.es en lutte et des villages aux alentours. Ces occupant.es sont tous et toutes celles qui luttent en commun. Il n'y a donc pas de différence entre ceux et celles qui vivent dans le Bois Lejuc, ceux et celles qui vivent au sein de la Maison de résistance, ceux et celles qui vivent dans les villages aux alentours et luttent, ceux et celles qui résistent ailleurs, et ceux et celles qui viennent apporter leur soutien régulièrement ou de façon très ponctuelle. Il y a juste des résistant.es à une lutte commune.

Pour avoir vécu quelques temps à la Maison de résistance à Bure, il m'est important de préciser l'enfermement et l'intense pression psychologique que j'ai ressentis par les multiples interventions des agents armés d'Etat, une surveillance constante, l'hélicoptère qui tourne juste au-dessus de la Maison de résistance et du Bois, les contrôles permanents, les écoutes téléphoniques, les traçages d'immatriculation, etc. Cette pression produit un sentiment d'étouffement.

Une double muraille symbolique s'est construite dans les deux sens entre l'Etat et les occupant.es qui tentent de s'en préserver. Ces nouvelles limites ont déterminé de nouvelles frontières entre l'occupation et l'Etat, entre des espaces inoccupés par l'humain, jusqu'au moment de l'occupation. Le rapport de force entre ces occupations et le système ont créé de nouvelles frontières au sein de la frontière économicopolitique capitaliste et libérale. Cette frontière se construit selon la violence de l'Etat, par ses agents de surveillances et de contrôles. Elle se construit pour signifier qu'à partir de l'agent d'Etat, à partir de sa mobilisation, la frontière marque le rassemblement et la séparation. Néanmoins, elle n'est pas forcément visible.

Elle ne se constitue pas physiquement et symboliquement selon les dispositions d'une frontière d'Etat, de région ou de département qui signifient, par des panneaux, des douaniers, une architecture, le franchissement de la frontière. Elle n'en est pas moins d'autant plus forte parce qu'elle constitue une frontière de sentiments et d'opinions. Il y a ceux et celles qui occupent, qui sont sur la marge et qui soutiennent, et ceux et celles qui marginalisent, rejettent et cautionnent le déploiement de force des agents armés. La frontière s'ancre au sein de l'individu qui le conditionne que ce soit pour les activistes tout comme pour les individus qui voient de loin ce qui s'y passe.

La frontière est ainsi intériorisée et transforme intérieurement les individus. Cette institutionnalisation de la frontière entre l'occupation et l'Etat est mouvante et évolue selon les rapports de force qui s'opposent.

L'arrivée sur une ZAD que ce soit celle de Notre-Dame-des-Landes, de Sivens ou sur un lieu occupé comme au Bois Lejuc ou à la Maison de Bure et ailleurs, est conditionnée par la présence des forces de l'ordre. Puis son entrée par des panneaux précisant le lieu occupé, les barricades, les affiches, les routes détournées afin qu'elles ne puissent plus être vraiment praticables par les fourgons des forces de l'ordre ou des engins de déboisement, de destruction. Entrer dans une ZAD c'est s'immerger dans un lieu détourné qui évolue à chaque instant.

En vivant ici j'ai compris que la forêt était une œuvre toujours en mouvement et qu'en fait ben en l'habitant, on participe à cette œuvre au même titre que toute la flore et les espèces vivantes. En fait on devient faune quoi. On l'était déjà parce que bon l'humain est une espèce animale mais en vrai on l'a oublié et depuis longtemps parce que tout ce système capitaliste qui fabrique Babylone a fait de l'homme une espèce qui ne sert à rien juste à détruire et pour rien en vrai ! Enfin si ! Tout ça c'est juste pour faire de la tune quoi. Mais l'argent, quand tu te détaches de ce monde tu réalises que ça sert à rien juste à détruire tout, même nous quoi. (...) Déjà pour vivre ici t'apprends à vivre, à reconnaître les espèces, ce qui est comestible ou pas, les cris des animaux, leurs trajets, leurs fonctionnements, t'apprends à reconnaître les arbres, à comprendre le bois, la pierre, la terre et à voir si tu peux ou pas t'en servir. En fait t'apprends juste à vivre en observant l'environnement et à voir où est ta place et une fois que tu sais ça tu sais ce que tu peux utiliser ou pas et tu sais vivre. (Artiste, Bois-Lejuc)

Ce qui compose l'œuvre c'est le spectateur devenu acteur dans un lieu particulier. Une occupante m'expliquait qu'avant lorsqu'elle allait en forêt, elle s'y promenait. Aujourd'hui, elle

est actrice dans ce lieu. Elle le connaît et l'habite pleinement. Elle le détourne en fonction des besoins vitaux mais aussi des loisirs.

Ce qui m'a particulièrement touchée en parlant avec les occupant.es c'est l'émotion, l'affecte comme facteur de l'agir en commun. Cette émotion se construit selon les rapports sociaux, par la coprésence des un.es et des autres, mais aussi selon l'environnement dans lequel les activistes évoluent. L'environnement naturel dans lequel iels vivent les poussent à reconsidérer le monde qui les entoure.

C'est l'émotion qui agit dans ce commun et dans le détournement que les activistes effectuent. Ce détournement s'inscrit dans une opposition qui participe à la construction d'alternatives.

Avant j'étais toujours en colère. J'avais la haine contre ce système de merde et qui me prenait pour une merde aussi. C'était réciproque tu vois ! J'étais dans des assos, dans des mouvements pour cracher cette haine et pour faire des actions politiques pour montrer qu'on était contre tout ça. Et puis y'a un copain qui parlait sur la ZAD de NDDL qui m'a proposé de venir avec lui. (...) Maintenant j'l'ai plus cette haine tu vois. Bon j'ai toujours la rage contre ce système mais voilà maintenant j'ai appris à faire des trucs, à vivre quoi. Vivre comme ça c'est super kiffant, j'ai jamais été aussi content de me lever le matin pour faire plein de trucs. Et voilà le soir, j'suis claqué mais c'est une super fatigue. C'est tellement riche de savoir qu'on a fait des trucs qui servent à tout le monde, de savoir qu'on construit vraiment quelque chose de cool tous ensemble. (Occupant, Notre-Dame-des-Landes)

Les situationnistes ont pensé la situation selon la beauté de ce qui les entoure et dans la relation qu'ils entretenaient avec cet urbanisme au sein duquel ils ont expérimenté et pensé la dérive. Toutes composantes de l'urbain, que ce soit, l'architecture, les panneaux, les images, les affiches, les peintures, les noms de rues, les oiseaux, les relations éphémères au coin d'une rue ou dans un bar, les sons, constituent pour eux des signes qu'ils vont interpréter selon une approche subjective mise en relation avec l'environnement objectif. De ce rapport naît la dérive qui n'existe qu'à travers la dérive du sens.

Lorsque je suis allée à Barcelone pour la première fois, j'ai expérimenté cette dérive sans le savoir. Me promenant sans but précis, juste marchant, prenant le métro, ou le bus, parcourant les rues, les boulevards, les ruelles, les parcs sans plan ni temps décompté, ce sont les signes qui me faisaient changer d'endroit, me faisaient tourner ou continuer dans la même direction, me faisaient m'arrêter, entrer et discuter avec des personnes. Je ne savais pas où

j'allais, je ne savais pas où j'étais mais tous ces déplacements de sens m'ont permis de découvrir la ville d'une façon à la fois aléatoire et inattendue et à la fois chargée de multiples dimensions existentielles. J'ai découvert Barcelone non pas selon une carte, selon une forme de rationalité instituée par la quotidienneté de la vie, selon les conseils des un.es et des autres, d'endroits « à voir absolument », mais selon un ensemble de coïncidences qui, misent en lien avec les différents signes fournis par l'extérieur, ont créé des situations qui m'ont permis de vivre la ville au gré de mes déplacements de sens. Ainsi, la dérive est alimentée par la dérive du sens qui fournit à l'urbain une toute autre dimension qui s'appuie sur l'imaginaire et sur les émotions, ce que le signe extérieur, objectif, produit intérieurement. Cependant, l'aventure de la traversée permet également de révéler l'imaginaire induit par la mémoire et les histoires des lieux, des noms de rues, de l'architecture. Ainsi écrit par Gilles Ivain, « Toutes les villes sont géologiques et l'on ne peut faire trois pas sans rencontrer des fantômes, armés de tout le prestige de leurs légendes. Nous évoluons dans un paysage fermé dont les points de repère nous tirent sans cesse vers le passé » (*IS*, 1997, p. 15). Afin de pallier ces « vieilles images-clefs » où « chacun hésite entre le passé vivant dans l'affectif et l'avenir mort dès à présent. » (*Ibid*, p. 15-16), les occupant.es des ZAD et des squats, tout comme les Situationnistes proposent « d'inventer de nouveaux décors mouvants. » (*Ibid*)

Les Situationnistes ont exclusivement pensé la dérive et la psychogéographie au sein des villes qui constituaient pour eux des lieux qui pourraient permettre, tout comme pour Elisée Reclus et Piotr Kropotkine, par la multiplicité des rapports sociaux et des décors, le développement d'une société émancipée de toutes structures de domination, libérée de toutes conventions institutionnalisées et culturelles. Cependant, nous pouvons mettre en parallèle cette étude en observant les occupant.es qui, bien que les ZAD ne s'inscrivent pas au sein des villes, entretiennent un rapport assez proche de la dérive comme outil de la psychogéographie.

La psychogéographie se proposerait l'étude des lois exactes et des effets précis du milieu géographique, consciemment aménagé ou non, agissant directement sur le comportement affectif des individus. L'adjectif psychogéographique, conservant un assez plaisant vague, peut donc s'appliquer aux données établies par ce genre d'investigations, aux résultats de leur influence sur les sentiments humains, et même plus généralement à toute situation ou conduite qui paraissent relever du même esprit de découverte. (Debord, Guy, n°6, septembre 1955, p. 12-13)

Cette science que constitue la psychogéographie permet de comprendre ce qui se joue au sein du rapport objectif et subjectif, lorsque l'individu dérive dans l'urbain, c'est-à-dire qui se déplace de façon non-utilitaire, qui ne s'inscrit pas dans le temps socialement institué et structuré du travail/loisirs. Elle permet également de comprendre, à travers la dérive, comment l'humain peut vivre et accueillir les situations qui viennent à lui et qu'il déclenche une fois libéré du travail, que les Situationnistes ont pensé par l'effervescence des progrès techniques qui permettraient d'émanciper le travailleur en aménageant des moments de loisirs et de jeux conséquents.

La dérive devient ainsi un outil à la psychogéographie puisque c'est par le déplacement que l'individu qui dérive peut acquérir un « mode de comportement expérimental lié aux conditions de la société urbaine. » (Khatib, Abdelhafid, IS, 1997 p. 45) Ce comportement est directement lié à la géographie comme « action déterminante des forces naturelles générales, comme la composition des sols ou les régimes climatiques, sur les formations économiques d'une société et, par-là, sur la conception qu'elle peut se faire du monde. » (Debord, Guy, n°6, septembre 1955, p. 12) Les occupant.es s'inscrivent radicalement dans l'environnement qu'ils occupent et, par le développement d'une économie circulaire et volontaire, vont initier de larges moments de loisirs et de réflexions, de débats et de rencontres en pensant le travail comme une nécessité à la survie du collectif. Ce travail ne s'inscrit pas dans une économie capitaliste en ce sens où il exclut toute logique du marché et de consommation. Ce travail se constitue de labour, d'agriculture et d'élevages nécessaires au collectif, de fabrication de pains, de bières et de fromages, de construction de cabanes et de maisons, de chemins, de barricades, d'élagage, de distribution de l'eau et d'électricité que ce soit par des raccords ou par la fabrication ou la mise en place d'éoliennes, de panneaux solaires, de fours solaires, de douches solaires, de système de chauffage hydraulique, etc. et de l'aide apportée aux habitant.es qui soutiennent la lutte. Ce travail est exclusivement porté vers les besoins vitaux et les loisirs à travers la solidarité et l'entraide.

Y'a plein de trucs à faire ici et sérieusement même si c'est pas toujours facile ben en fait c'est toujours cool parce que déjà on n'est pas obligé d'aller sur les chantiers qui nous disent pas parce qu'on sait déjà qu'on ne va pas s'y sentir bien. Enfin perso, je sais que je préfère faire certaines choses et pas d'autres parce que voilà déjà je ne sais pas tout faire et puis j'ai des préférences aussi. Perso c'est jardiner. J'aime ça et j'ai toujours aimé ça, c'est mon truc. Mais quand les copains ou les copines ont besoin d'aide ben j'y vais parce que bon, en même temps c'est ça aussi de vivre en collectivité. Et puis, ce que je fais ça sert à tout le monde. J'cultive pas

ce lopin de terre que pour moi. Ce bout de terre il est à tout le monde et ce que j'y fais c'est pour le collectif. Donc voilà, les autres aussi c'est pareil. Et même si c'est pour des trucs plus perso genre aider à monter la cabane ben c'est pareil, on a envie que tout le monde soit bien installé. C'est important. (...) Quand on vit en collectivité on pense pas qu'à soi, on pense collectif et donc on pense à ce que tout le monde soit bien. (Occupant, Notre-Dame-des-Landes)

Cependant, et mis à part ces moments de travail, les loisirs et les jeux constituent un pilier de la collectivité. Ils représentent l'expérimentation des corps et des pensées au sein de l'environnement. Ils initient le collectif par la mise en jeu de l'action individuelle et de sa capacité à générer du temps-action au sein, par et pour le collectif, à s'ajuster selon les envies et les besoins des un.es et les autres. Cette liberté émancipée du travail capitaliste occupe la totalité du temps en ce sens où bien que labourer soit pénible physiquement, semer, construire, récolter, ce travail s'effectue dans une ambiance collective et volontaire ce qui signifie que toutes les personnes qui effectuent ce travail sont d'accord pour l'exécuter et en acceptent les conséquences, permettant ainsi de s'approprier ce temps librement individuellement et collectivement. A partir du moment où nous pensons notre temps totalement libre d'obligations, nous pouvons nous l'approprier et agir selon notre propre volonté. En inscrivant le travail dans une logique volontaire, tout travail devient un vecteur d'émancipation.

De plus, travail et loisirs sont pensés selon la géographie et le climat du lieu. Nous ne pouvons cultiver et produire les mêmes choses que nous soyons à Notre-Dame-des-Landes, voire même en son sein, ou à Bure. Le climat, les sols, la faune n'étant pas les mêmes mais également les compétences, les capacités des un.es et des autres, les façons de cohabiter, de penser, les idées, les buts ne sont pas les mêmes. Cet ensemble qui constitue une coprésence entre lieux, entre vivant non-humain et humain, participe à la fabrication d'une psychogéographie en ce sens où elle permet « une étude des lois et des effets précis d'un milieu géographique consciemment aménagé ou non, agissant directement sur le comportement affectif. » (Khatib, Abdelhafid, *IS*, 1997, p. 45)

En effet, le collectif est entièrement alimenté par l'environnement au sein duquel il se constitue et, par la dérive et le détournement, les activistes modifient la cartographie du lieu, l'insérant dans une logique de modification constante, en l'enrichissant considérablement de détails, de précisions. Cette évolution s'effectue selon, d'une part, les rapports de force qui s'exercent entre occupation et Etat, et, d'autre part, par les occupant.es eux-elles mêmes qui

s'installent et, par la volonté d'une autodétermination, tentent de mettre à profit le milieu au sein duquel iels habitent.

Cette occupation s'exerce selon les loisirs qui permettent de souder le collectif. Ils s'initient selon le lieu et la coprésence. Le loisir s'avère être un élément essentiel d'épanouissement et de création individuelle et collective, permettant le partage et l'apprentissage, la découverte de soi et de l'autre. Il permet aux émotions et aux corps de s'exprimer, de s'affronter et d'innover. Le loisir prend une place particulièrement conséquente au sein des ZAD qui, étant en dehors des obligations et des activités productrices capitalistes, ne répondant plus aux prérogatives des structures de domination et de la logique du marché, peuvent œuvrer à la construction d'un être-en-commun émancipé, s'établissant sur à la fois les attributs subjectifs individuels et collectifs et à la fois sur l'environnement matériel qui se constitue comme apport objectif au sein de cette relation.

Les ZAD, par l'expérimentation d'une économie politique volontaire, par l'entraide et la solidarité, par l'individuation et la mise en commun, deviennent lieux d'expression et d'éducation politique populaire. Ce loisir est bien loin du « spectacle culturel existant. » (Debord, Guy) qui s'est depuis englué dans les TIC (Technologies de l'information et de la communication) et l'individualisation prônée par le système économicopolitique capitaliste et libéral. Ce loisir se rapproche du Droit à la paresse de Paul Lafargue tout en correspondant, extérieurement, à un ensemble de comportements que la bienséance nommerait d'immoraux par les danses, les roulades, les corps à corps, les chants, les étreintes et les bousculades, la consommation de drogues ou d'alcool, la musique expérimentale. Cependant, le loisir ne se résume pas à ces moments d'expériences, il alimente également le travail par la mise en expérience de cet agir en commun, par les rires, par les débats, les partages. Le travail n'étant plus une occupation traversée par la division des tâches suivant les intérêts économiques mais une occupation spatio-temporelle non directive, non hiérarchique et non-autoritaire entièrement soumise au volontariat, aux décisions et aux besoins de ressources, il est dirigé selon les loisirs.

Au sein du Bois Lejuc, une cabane était en construction. Un activiste me dit que la cabane était en hauteur, d'une part, par nécessité face aux forces de l'ordre - il est plus difficile pour elles de déloger les activistes lorsqu'ils sont en hauteur et ça permet aux activistes de voir de plus loin les forces de l'ordre arriver - et d'autre part, « parce que c'est plus isolant, plus pratique pour ne pas trop déranger la faune et fun et plus beau ». En effet, la nécessité de la construction mais aussi de toute production est toujours pensée selon le loisir et la beauté. Par ailleurs, rien n'obligeant, certaines productions s'étalent sur le temps quand d'autres, devant

faire face aux forces de l'ordre, deviennent obligation. La nécessité de construire, par exemple, des barricades se révèle primordiale pour un certain nombre d'activistes tout en s'inscrivant toujours au sein de cette logique volontariste. Pour prendre un autre exemple, lorsque j'étais à la Maison de résistance, à Bure, un matin le téléphone sonna. Les forces de l'ordre attaquaient la vigie sud. Un ami demanda qui vient. Ceux et celles qui se sentaient d'apporter le renfort demandé y sont allées, les autres sont restés dans la maison. Rien n'oblige.

De plus, la modification du territoire par l'occupation laisse place à la dérive. Elle n'envahit pas tout l'espace, elle se soumet à des zones réservées à l'habitat, à l'exploitation et à des zones de friches qui sont nécessaires à la dérive, à la création, à l'imagination, aux loisirs. J'ai eu de très nombreuses occasions de me promener en petits groupes avec des occupant.es et des personnes de passage. Iels voyaient l'environnement comme un espace de jeux et de détente. Certain.es s'arrêtaient au pied d'un arbre faire une sieste ou juste profiter de l'instant comme si le lieu et le moment présent étaient un appel à l'arrêt, d'autres montaient aux arbres happés par les mêmes coïncidences du hasard, d'autres proposaient une danse, un chant. Parfois, nous partions avec des cordes, trouver un endroit propice pour se balancer, discuter et rire. Tous ces moments de complicité, de partages, d'échanges sont possibles par la libération du temps et de l'espace.

Une ou plusieurs personnes se livrant à la dérive renoncent, pour une durée plus ou moins longue, aux raisons de se déplacer et d'agir qu'elles se connaissent généralement, aux relations, aux travaux et aux loisirs qui leur sont propres, pour se laisser aller aux sollicitations du terrain et des rencontres qui y correspondent. (Debord, Guy, *IS*, 1997, p. 51)

Cependant, cette libération ne s'exerce qu'à travers les rapports de force engendrés par la lutte. La cartographie évolue selon les besoins initiés par la coprésence sur le lieu mais aussi selon les dérives et donc selon le climat changeant et la géographie, la faune et la flore. Elle n'est jamais la même, en fonction des saisons, du nombre d'activistes sur le lieu, selon les envies des un.es et des autres. Un endroit peut être laissé en friche après avoir été occupé, ou défriché, il peut y être suspendu des balançoires et des cabanes puis retirées par la destruction par les forces de l'ordre ou parce que le temps et lieu ne s'y prêtent plus, ou juste par envie d'aller voir ailleurs, etc.

Cette cartographie qui se construit sur le loisir révèle également les passages de lutte.

Les forces de l'ordre détruisent que ce soit par la destruction de tentes, de chapiteaux, de cabanes, de maisons ou de hangars, de voitures, de caravanes et de camions par des bulldozers et des blindés, mais aussi par la dispersion sur le lieu de matériels de guerre comme des grenades lacrymogènes incapacitantes et assourdissantes grâce à des lanceurs Cougar et Chouca, de lance-grenades dont les blindés sont équipés qui leurs permettent de les propulser de 50 à 200 mètres autour d'eux, de flashballs et de grenades de désencerclement qui polluent les lieux en plus de blesser gravement et de tuer Rémi Fraisse sur la ZAD de Sivens. Cette cartographie se définit également selon la destruction de zones humides, de défrichement, de déboisement, de travaux de construction.

Elle se définit aussi selon ses détournements par la pose de croix à la place des arbres coupés pour ne pas oublier, notamment sur la ZAD de Sivens, mais aussi le mur démantelé par les défenseurs du Bois Lejuc ou, pour celui qui ne pouvait tomber, subissant des coups de masses portant l'inscription « Seules les masses sont révolutionnaires (Karl Masse) ».

Cette cartographie révèle également que la lutte, y compris dans les rapports de force, y compris dans des moments d'extrêmes tensions et de violence, est toujours pensée selon l'émotion, le loisir et une volonté d'ordre esthétique.

En se promenant le long du Bois Lejuc, nous pouvons y voir des pierres tombales, vestiges des blocs de béton armés de l'ANDRA, avec, sur certains, des fleurs déposées ou en pot pour, non plus célébrer l'enfouissement des déchets nucléaires, mais l'enterrement de l'ensemble des structures de domination, du système économicopolitique capitaliste et libéral. Les défenseurs et défenseuses du Bois Lejuc sont parvenues à détourner ces blocs, porteurs de messages de mort, en un cimetière de mémoires de toutes les luttes de ce monde et tous les murs de honte que les différents Etats ont construits. « Le Bure de Merlin » est à terre et dénonce, par ce détournement et par de nombreuses contrepèteries, les discriminations, le viol, la corruption, les violences et les morts produits par ce système.

Cet endroit est à la fois un sanctuaire et à la fois un lieu de plaisirs et de loisirs. On y peint, on y danse, on y chante, on invente, on s'amuse.

Il y a quelque chose de particulier au sein de la lutte que j'ai peine à exprimer tant la lutte est chargée et porteuse d'émotions.

Il y a quelques années, sur la ZAD de Sivens, bien avant que je commence cette thèse, un ami me racontait que c'était ce point qui faisait la différence entre les forces de l'ordre et les militant.es. Il y avait, pour lui, d'un côté ceux et celles qui sont payées pour exécuter des ordres,

y compris par l'exécution de la violence matérielle et corporelle, et sont formées pour cet accomplissement. Et d'un autre, ceux et celles qui, bien qu'une formation militante à l'activisme soit recommandée pour toutes occupations pour la pratique des actions mais aussi juridiquement, ne sont pas formées à cette violence. Iels ne sont là que pour protéger le vivant et non pour détruire, blesser ou tuer. Cette protection implique de fait l'émotion. C'est elle qui porte l'action. Ne connaissant pas les forces de l'ordre, je présume que les individus qui s'y engagent, qui les composent, sont aussi porteurs d'émotions mais comme me le disait un hibou de Bure, « ils doivent sacrément réprimander leurs états d'âme pour ne pas avoir peur de nous briser la gueule en nous passant à tabac et nous tuer. » Quoi qu'il en soit, ils suivent un ordre hiérarchique qui provient directement des structures de domination étatique. Les activistes, en un sens, suivent également un ordre, celui de l'émotion. C'est elle qui dirige. Mais cette émotion est également générée par le milieu, le lieu, sa géographie, sa faune et sa flore, l'ambiance qui s'y dégage, le climat, la coprésence et les rapports de force. Cet ensemble influence considérablement le comportement, les actions et l'agir en commun. En ce sens, cet ensemble génère des situations puisque chaque moment qui implique un changement de comportement s'établit sur une dérive du sens, effaçant par là même toute transition.

Nous sommes des groupes d'« occupant·e·s » arrivés petit à petit depuis quelques années dans le bocage à l'appel d'un collectif d'« *Habitants qui résistent* ». Nous nous sommes attachés à ces terres en résistance, aux sentiers que l'on arpente à la recherche de mûres ou de champignons, aux aventures, aux fêtes et aux chantiers collectifs. Nous nous démenons autour de nos cabanes et maisons avec des boucliers de fortune, du matériel de grimpe pour se percher à la cime des arbres, des pierres, des feux d'artifice et quelques bouteilles incendiaires pour contenir et repousser les assauts adverses, du citron pour se prémunir des gaz et des ordinateurs pour contrer la propagande médiatique. Nous ne cessons de courir, haletants, dans la boue, pour entraver les mouvements policiers, et disparaissions derrière les haies et bosquets qui nous sont devenus si familiers. Nous attendons des heures, sous la pluie battante, derrière des barricades qui s'embrasent à l'approche des troupes. » (Collectif Mauvaise Troupe, 2016)

Cette vitesse, ce « passage hâtif à travers des ambiances variées » (Debord, Guy, *IS*, 1997, p. 51), à laquelle les Situationnistes font référence comme nécessité à l'expérimentation de la dérive est opérante sur la ZAD. Bien qu'il puisse y avoir des moments de tranquillité, de nomadisme, ils sont systématiquement mis sous tension puisque le rapport de force est constamment présent. Il appelle à une réactivité permanente, impliquant l'expression d'émotions.

Les différentes unités d'atmosphère et d'habitation, aujourd'hui, ne sont pas exactement tranchées, mais entourées de marges frontières plus ou moins étendues. Le changement le plus général que la dérive conduit à proposer, c'est la diminution constante de ces marges frontières, jusqu'à leur suppression complète. (Debord, Guy, *IS*, 1997, p. 55)

Les ZAD sont, de fait, sur la marge et bien que s'initie une frontière réelle entre l'occupation et l'Etat, elle est toujours en mouvement selon les rapports de force qui s'exercent. C'est ce mouvement et les tensions induites qui effacent cette transition.

Bien que les Situationnistes aient pensé exclusivement la dérive selon la critique de l'urbain et sa division, sa sectarisation selon la structuration travail/loisirs, elle peut s'envisager également sur les ZAD. En effet, en s'opposant à tout ce qui constitue le spectacle, tout ce qui influence les déplacements structurés et ordonnés selon les structures de domination, tout ce qui isole et conditionne le temps et l'espace, les ZAD constituent des lieux d'être-en-commun qui redéfinissent la psychogéographie selon un espace-temps libéré des zones d'activités, de production et de consommation cloisonnées, sectorisées, fragmentées et construites par la logique du marché capitaliste. En préservant l'espace, en modulant et en alternant les zones de défrichage et en friche, de forêt et d'exploitation agricole, en construisant des habitats qui ne produisent pas de déchets autres qu'organiques, qui ne polluent pas et qui ne servent qu'à une nécessité d'abris, les ZADistes décloisonnent l'espace-temps en lui permettant d'évoluer selon sa géographie, ses sols, la faune et la flore, le climat et la coprésence qui s'y établit, initiant une multitude d'ambiances et d'expérimentations.

Ces actions ne se réduisent pas à l'occupation pour la préservation d'un lieu mais s'ouvrent à l'ensemble de tous systèmes de discrimination, d'oppression, de hiérarchisation et d'aliénation.

Le monde dans lequel nous vivons, et d'abord dans son décor matériel, se découvre de jour en jour plus étroit. Il nous étouffe. Nous subissons profondément son influence ; nous y réagissons selon nos instincts au lieu de réagir selon nos aspirations. En un mot, ce monde commande à notre façon d'être, et par là nous écrase. Ce n'est que de son réaménagement, ou plus exactement de son éclatement, que surgiront les possibilités d'organisation, à un niveau supérieur, du mode de vie. (Khatib, Abdelhafid, *IS*, 1997, p. 45)

Bien que ce réaménagement ne se situe pas au sein de l'urbain, l'occupation des ZAD se structure selon un aménagement qui change « presque à volonté » (Ibid). La première limite

à cette volonté de changement, à la contrainte spatiotemporelle, est induite par la présence et l'occupation des forces armées qui sont présentes sur place non pas pour préserver le vivant mais pour préserver les intérêts financiers des structures de domination qui les ordonnent. Cependant, et contrairement à la dérive dans l'espace urbain, les déplacements et les détournements ne sont pas « soumis à la même rationalité que celle qui ordonne le système capitaliste : une rationalité instrumentale, qui détermine les moyens les plus efficaces pour atteindre des fins posées à l'extérieur. » (Marcolini, Patrick, 2013, p. 92) L'espace-temps, au sein des ZAD, ne se définit plus selon une logique de quantification. Il est entièrement pensé selon une logique qualitative qui se détourne de la logique du marché.

De plus, et au-delà du fait, et sans grande révélation que la ZAD (Zone à Défendre) s'exerce par le détournement de la ZAD institutionnelle (Zone à Développer), face aux procédures publiques d'aménagement, les ZADistes occupent non seulement pour mettre fin ou empêcher ces procédures de s'exercer en y démontrant toute l'illégitimité de ces aménagements, voire leur illégalité, mais aussi pour mettre en expérimentation un être-en-commun politique et révolutionnaire comme nouvelles formes de vies émancipées des structures de domination institutionnelles capitalistes et libérales. Ces communs se structurent non seulement sur la critique du capitalisme et du libéralisme mais également mettent en pratique le sens commun au sein de ces œuvres collectives. Ainsi, ce détournement d'acronyme ouvre au détournement de la logique spatiotemporelle capitaliste et libérale qui, par l'imaginaire de l'espace et du temps, va incarner parallèlement la mise à nue des structures de domination tout en construisant de nouvelles formes de vie.

Bien qu'il semblerait que les Situationnistes, et notamment Guy Debord, se refusent de penser la dérive et la situation au sein de l'espace rural :

Une insuffisante défiance à l'égard du hasard, et de son emploi idéologique toujours réactionnaire, condamnait à un échec morne la célèbre déambulation sans but tentée en 1923 par quatre surréalistes à partir d'une ville tirée au sort : l'errance en rase campagne est évidemment déprimante, et les interventions du hasard y sont plus pauvres que jamais. (Debord, Guy, *IS*, 1997, p. 52)

Elle est pourtant bien effective au sein des ZAD y compris au sein de cette lutte contre la rationalité qui englobe et dirige les déplacements urbains et le capitalisme. Cette « rationalité instrumentale », à laquelle fait référence Patrick Marcolini dans son étude portant sur *Le*

Mouvement Situationniste, Une Histoire Intellectuelle, est mise en critique et s'insère dans la lutte des ZADistes qui, bien qu'ils occupent un lieu pour le préserver des dérives mortifères, gestionnaires et financières, luttent contre l'ensemble de ces structures et de son institutionnalisation rationalisée. De plus, et ainsi précisé.es par les occupant.es, où qu'ils soient, cette lutte ne s'inscrit pas seulement dans la négation mais aussi dans l'expérimentation de nouvelles formes de vies en commun. En soit, les occupant.es n'errent pas « en rase campagne », iels constituent « des centres de possibilités et de significations » (Debord, Guy, *IS*, 1997, p. 52)

La dérive, en la considérant d'un point de vue politique, s'oppose à tout ce qui cloisonne et conditionne l'urbain. Les occupant.es emploient la dérive et en particulier dans son sens politique qui se situe, pour Patrick Marcolini, « dans la guérilla qui mènent les marcheurs libres contre le quadrillage et la gestion de l'espace rendus nécessaires par une société fondée sur la division du travail et la lutte des classes » (Marcolini, Patrick, 2013, p.93). En brisant les contraintes spatiotemporelles, les occupant.es parviennent à perturber « le système » (mot employé par les ZADistes) capitaliste et libéral et les frontières culturelles, sociales, économiques en échappant au déterminisme étouffant procuré par les villes. Iels mettent tout en place, à travers un ensemble de techniques de déstabilisation et par la constitution d'un être-en-commun, pour que ce type de structuration inhérente aux villes d'aujourd'hui ne puisse apparaître sur le lieu qu'ils défendent. En soi, les ZAD ne sont pas un appel à vivre hors société, les activistes tentent de faire société en la créant. Cette société nouvelle, et bien qu'elle diffère d'un lieu à un autre par la multiplicité et la pluralité de milieux et climats, par les différentes affinités et par les rapports intersubjectifs entretenus au sein de cet ensemble, est pensée selon l'épanouissement émancipé de l'individu au sein d'un collectif toujours conscient d'agir ensemble. Par ailleurs, jamais iels n'évoquent le mot société lorsqu'ils dénoncent et critiquent le système. Le terme de société est utilisé pour leur propre vision, selon ce qu'ils créent, c'est-à-dire l'être-en-commun.

Ainsi précisé par Guy Debord, « l'aventurier est celui qui fait des aventures, plus que celui à qui les aventures arrivent » (Debord, Guy, 2004, p.134). Tout le principe d'une ZAD est de créer l'aventure, de la mettre en pratique, de l'explorer et, dans le contexte dans laquelle elle s'insère, de s'opérer à la façon d'une tragédie.

Une seule entreprise nous paraît digne de considération : c'est la mise au point d'un divertissement intégral. L'aventurier est celui qui fait arriver les aventures, plus que celui à qui les aventures arrivent. La *construction de situations* sera la réalisation continue d'un grand jeu délibérément choisi ; le passage de l'un à l'autre de ces décors et de ces conflits dont les personnages d'une tragédie mourraient en vingt-quatre heures. Mais le temps de vivre ne manquera plus. (Debord, Guy, 2006, p. 147)

Cette aventure tournoyante qui construit la tragédie s'effectue sur le jeu et comme nous le verrons dans la partie II, sur le théâtre. Mais elle se construit aussi dans les rapports de force qui, en plus de l'environnement, de sa géographie, de sa flore et sa faune, du climat, de la coprésence des ZADistes, participent à l'étude de la psychogéographie.

La complexité des émotions qui s'établissent au sein de ces ZAD relève de l'affecte et des rapports de force toujours en tension. Le jeu est choisi. Personne ne va sur une ZAD en ne sachant pas ce qui s'y passe, ce qu'elle ou il risque, ce qu'elle ou il va devoir affronter en termes de pression psychologique et physique, en termes de survie mais aussi en termes de joie et de rire, de construction de sens.

C'est dur parfois trop mais tout n'est pas négatif. Ce que nous faisons ensemble c'est ça le positif et on a plutôt intérêt à s'y attacher parce que sinon, ben tu ressasses les coups et les bruits des grenades, ... (Silence) Parfois je les entends la nuit, c'est pour te dire. Ca crée des traumatismes la guerre. (Occupant, Notre-Dame-des-Landes)

Pour avoir vécu quelques temps sur plusieurs ZAD, je peux également témoigner des traumatismes que ces mises en situation de guerre par les forces armées impliquent. Le jeu, au sein de la ZAD, est essentiel à la survie psychique et physique des occupant.es. Il permet la cohésion et l'expression corporelle et orale, la délivrance de ce qui a été vécue par son détournement à travers le jeu, l'écoute et la solidarité.

2.3. Le jeu par détournement

L'interférence de deux mondes sentimentaux, la mise en présence de deux expressions indépendantes, dépassent leurs éléments primitifs pour donner une organisation synthétique d'une efficacité supérieure. Tout peut servir. Il va de soi que l'on peut non seulement corriger une œuvre ou intégrer divers fragments d'œuvres périmées dans une nouvelle, mais encore changer le sens de ces fragments et truquer de toutes les manières que l'on jugera bonnes ce que les imbéciles s'obstinent à nommer citations. (Debord, Guy et Wolman, Gil, n°8, mai 1956, p. 3)

Le détournement s'inscrit comme outil de réponse à la société du spectacle.

La frontière englobe l'ensemble de la vie au sein de ce système et produit l'alinéation par la représentation qui se forme à travers l'image dogmatique de la pensée. Tout de notre quotidien est colonisé par la logique du marché qui détermine nos comportements, nos pensées, nos actions et les relations que nous entretenons avec les marchandises, entre nous et notre environnement.

Le point de concentration de toute révolution, et notamment Situationniste, se situe au sein même de l'aliénation. C'est elle qui représente l'objectif et le lieu de la révolte. Elle organise, par la dépossession, la contemplation. Le spectacle initie une représentation qui engendre le pouvoir et la toute-puissance de la marchandise. L'aliénation ne se restreint plus seulement à la production mais s'est ouverte à l'ensemble de notre quotidien. Ce développement effectué par le capitalisme se construit et se perpétue par la reconnaissance légitime et par la valorisation de ce que représente le spectacle. La représentation est ainsi devenue pouvoir à partir du moment où elle s'est constituée comme obligation de modalisation à l'ensemble de la vie au sein de ce système. En ce sens, ce système persévère seulement parce qu'il est entretenu par la croyance que les individus ont en lui. Les relations que nous entretenons avec la logique du marché ont institutionnalisés nos comportements. Nous ne vivons qu'à travers cette logique, nous pensons et nous agissons sous couvert de ses prescriptions et fluctuations. La représentation est un fantasme de toute puissance et s'accomplit dans le réel par l'action. La dépossession de l'objet de production ne retire en rien sa toute-puissance puisqu'elle est devenue l'objet de contemplation. La logique du marché a réussi à étendre son pouvoir en modelant l'individu en une représentation puisqu'il représente réellement l'image de l'objet contemplé qu'il a lui-même produit mais dont l'accès est conditionné par une exigence de consommation payante. Ainsi, la représentation produit le pouvoir de l'objet et son image qui constituent eux-mêmes un pouvoir permettant la représentation. La représentation s'effectue comme condition

transcendantale de l'individu producteur, dépossédé et contemplatif de son objet de production. Cette représentation produit l'image dogmatique de la pensée et colonise l'ensemble de la vie au sein de ce système par l'aliénation.

Ainsi, la représentation détermine toutes les identités qui sont modelées selon les conventions normatives sociales et culturelles produites et répondant aux besoins de la logique capitaliste. L'image de la représentation fabrique le fantasme d'un idéal qui se met en œuvre au sein du spectacle. Elle devient obsession, et donc une contrainte obligatoire, à la reconnaissance de l'individu qui, par cette action, légitimise et valorise le pouvoir et la toute-puissance de la logique du marché. « le spectacle est la *principale production* de la société actuelle » (Debord, Guy, 1992, thèse n°15)

La frontière produit la représentation qui s'impose comme pouvoir légitime tout en modelant les identités, les comportements et le fantasme d'obligation et de contrainte à correspondre et à se soumettre à la représentation de l'image dogmatique de la pensée. La critique de l'aliénation ne peut s'effectuer qu'à travers la critique des archétypes produits par l'image dogmatique qui initie et conditionne le spectacle. Ce système produit du vide et c'est par la contemplation de son image fantasmée que l'individu n'ayant plus aucune identité qui lui est propre va chercher à s'identifier à cette image afin de pouvoir se constituer comme représentation, devenant ainsi un modèle de production, de reproduction et de consommation. L'image de la représentation transforme ainsi l'individu en objet puisqu'il devient lui-même l'objet produit par l'image contemplée.

La première phase de la domination de l'économie sur la vie sociale avait entraîné dans la définition de toute réalisation humaine une évidente dégradation de l'*être* en *avoir*. La phase présente de l'occupation totale de la vie sociale par les résultats accumulés de l'économie conduit à un glissement généralisé de l'*avoir* au *paraître*, dont tout « avoir » effectif doit tirer son prestige immédiat et sa fonction dernière. En même temps toute réalité individuelle est devenue sociale, directement dépendante de la puissance sociale, façonnée par elle. En ceci seulement qu'elle *n'est pas*, il lui est permis d'apparaître. (Debord, Guy, 1992, thèse n°17)

Afin de retrouver ou de trouver notre identité propre perdue, afin de ne plus être un produit et une représentation contemplative du système capitaliste, afin de ne plus être une image vide de sens entièrement sujette et conditionnée par l'emprise de la logique du marché, il nous suffirait d'abolir l'ensemble de ce qui conditionne notre vie au sein de ce système. Pour

autant, cette destruction ne peut qu'être précédée de la critique de la pensée de l'image dogmatique. Pour ne plus être représentation, il faut avant tout que celle-ci nous soit révélée. Pour se dégager de l'aliénation il nous faut pouvoir la comprendre, la saisir afin de déceler les tenants de la société du spectacle pour enfin la critiquer.

Dans cette nudité, dépouillés de tous les masques – de ceux que la société fait porter à ses membres aussi bien que de ceux que l'individu fabrique lui-même dans ses réactions psychologiques contre la société – ils avaient été visités pour la première fois dans leurs vies par une apparition de la liberté, non, certes, parce qu'ils agissaient contre la tyrannie et contre les choses pires que la tyrannie – cela était vrai pour chaque soldat des armées alliées – mais parce qu'ils étaient devenus des « challengers », qu'ils avaient pris l'initiative en main et par conséquent, sans le savoir ni même le remarquer, avaient commencé à créer cet espace public entre eux où la liberté pouvait apparaître. (Arendt, Hannah, 2009, p. 12-13)

Hannah Arendt, dans ce passage qui s'attache à répondre ou tout du moins à comprendre et à analyser la phrase de René Char, « Si j'en réchappe, je sais que je devrai rompre avec l'arôme de ces années essentielles, rejeter (non refouler) silencieusement loin de moi mon trésor. » (Ibid, p. 12), nous révèle la raison pour laquelle le trésor, comme espace de liberté, est perdu. Pour elle, « la meilleure de ces raisons est que le trésor est jusqu'ici resté sans nom. » (Ibid, p. 13) Néanmoins, et ainsi qu'elle le souligne, ce trésor ne s'est pas perdu parce que les actions révolutionnaires ne parvenaient pas à créer des espaces de liberté, bien au contraire, mais à l'absence de nomination de ces pratiques sans laquelle l'agir ne peut s'attacher à un testament qui engage la production et la pensée symbolique et intellectuelle du présent et du futur. Ainsi, le trésor est perdu « quand il s'avéra qu'il n'y avait aucune conscience pour hériter et questionner, méditer et se souvenir. » (Ibid, p. 15) La compréhension et la critique du langage politique permettent de le situer historiquement, de le replacer selon l'expérience du moment, invitant ainsi à donner sens à l'action présente. C'est à travers cette conjoncture que le testament permet non pas d'établir une réplique du passé qui n'aurait aucun sens au moment présent, mais d'en élaborer sa propre critique.

Mes débuts de désobéissance m'ont amenée à un certain nombre de rencontres et de formations à la désobéissance civile. Ce qui m'a particulièrement marquée dans l'agir, les actions menées, est le détournement des affiches publicitaires, du flux des travailleur.es par la danse au centre des tours argentées de la Défense, de chansons et de danses dans les rames

pleines du métro parisien, des spectacles de rues de la Brigade Activistes des Clowns et des mimes. Toutes ces actions détournent, d'une part parce qu'elles font dériver le flux de passage, elles cassent le rythme de l'espace-temps dans lequel les individus sont conditionnés, elles forcent l'observation, le regard et le questionnement. Elles détournent également par le message qu'elles portent. L'action devient un détournement, une façon de saboter, de contrarier le message initial, œuvrant à la mise en place d'un contre-sens, forçant le questionnement du ou de la spectatrice vis-à-vis du système dans lequel elle vit. En soit, le détournement permet de replacer et de situer le contexte du message initial et de le montrer tel qu'il est réellement au présent. Le détournement dévoile tout en dénonçant.

Le message initial n'est pas forcément image, il est avant tout une idée, une opinion, voire une idéologie à détruire. Afin d'initier le ou la spectatrice à la prise de conscience du message latent, de la propagande idéologique politique et économique, de la manipulation et de l'alinéation qu'il subit, le détournement permet de questionner et ainsi de retrouver son libre-arbitre. Il force l'examen individuel du degré d'implication dans ce système.

Ainsi, le détournement œuvre à la constitution d'un processus révolutionnaire en replaçant l'image dogmatique comme dogme et en contextualisant le message issu du détournement en inscrivant son sens dans son histoire, indiquant ainsi les possibles présents et futurs.

Le détournement permet de nommer, donnant du sens à l'agir engendré par la conjoncture entre testament, c'est-à-dire à travers le questionnement de l'héritage et le sens qui lui est donné, et les pratiques présentes, intellectuelles et symboliques.

Guy Debord, pratiquant le détournement, semble se rapprocher de l'analyse d'Hannah Arendt, sans y faire référence, lorsqu'il plagie avec exactitude la phrase écrite par Lautréamont :

Les idées s'améliorent. Le sens des mots y participe. Le plagiat est nécessaire. Le progrès l'implique. Il serre de près la phrase d'un auteur, se sert de ses expressions, efface une idée fautive, la remplace par l'idée juste. (Lautréamont, 1970, p. 281 et Debord, Guy 1992, thèse 207)

Le plagiat constitue pour les Situationnistes un outil du détournement qui permet de contextualiser le sens des mots au sein de l'histoire qui les conditionnent et qu'ils conditionnent. Pour Guy Debord, il s'agit, à travers le plagiat, de garder ce qui a encore du sens dans son présent et réactualiser ce qui n'en a plus puisque l'histoire évolue. Lorsqu'il plagie Karl Marx, en reprenant la première phrase de son œuvre, *Capital*, il ne cherche pas à détruire la pensée de

Karl Marx mais à restituer au présent le sens de la phrase donnant ainsi pour première thèse dans *La Société du Spectacle* :

Toute la vie des sociétés dans lesquelles règnent les conditions modernes de production s'annonce comme une immense accumulation de *spectacles*. Tout ce qui était directement vécu s'est éloigné dans une représentation. (Debord, Guy, 1992, thèse 1)

Ainsi, pour Guy Debord, l'« immense accumulation de marchandises » (Marx, Karl, 1985, p. 41) est devenue, avec le temps, avec l'évolution de la société, « une immense accumulation de *spectacles* ». En réactualisant la phrase de Karl Marx, Guy Debord invite à penser la production non plus comme une source principale et fondatrice de l'aliénation mais à l'étendre à l'ensemble de la vie en société. Le détournement que Guy Debord effectue permet de réactualiser, de replacer, de redéfinir, en fonction du contexte et du moment de l'écriture ce qui constitue l'aliénation et ses mécanismes. « Le détournement situationniste des textes de Marx n'est donc pas une falsification ou une dénaturation de sa pensée. Il est au contraire le seul moyen de rester fidèle à la théorie de Marx, en lui rendant sa vérité à l'épreuve de la réalité présente. » (Marcolini, Patrick, 2013, p. 149) En ce sens, le détournement ne consiste pas à dénaturer ou à falsifier le sens des mots mais à l'inscrire dans son temps et son histoire qui évolue et détruit de fait l'immanence de la vérité du sens. C'est à travers l'élaboration d'une pensée critique de ce qui fut que nous pouvons penser ce qui est et nous libérer de toutes répétitions figeant le présent dans le passé.

Pour Hannah Arendt, ce processus de la critique est nécessaire puisque sans celle-ci, les noms qui dirigent l'agir, les « mots clefs mêmes de la langue politique – tels que liberté et justice, autorité et raison, responsabilité et vertu, pouvoir et gloire – (laisseraient) derrière des coquilles vides propres à régler presque tous les comptes, indépendamment de leur réalité phénoménale sous-jacente. » (Arendt, Hannah, 2009, p. 26)

Ce qui nous est transmis, par le testament, ne sert pas à être reproduit, nous ne pouvons répliquer le trésor puisqu'il appartient au passé, à son histoire et aux conjonctures qui l'ont fait naître. En ce sens, le trésor n'appartient à personne, il doit être critiqué, contextualisé, reconnu dans son histoire afin de libérer un espace au présent pour l'agir et « la pensée elle-même (qui) naît d'évènements de l'expérience vécue et doit leur demeurer liée comme aux seuls guides propres à l'orienter. » Ainsi, et pour revenir aux Situationnistes, « le détournement n'a fondé sa cause sur rien d'extérieur à sa propre vérité comme critique présente. » (Debord, Guy, 1992, thèse

208). Il s'élabore comme cause et non comme mise au service de celle-ci. Le détournement, en s'appropriant le testament par sa critique, détruit toute notion de propriété puisqu'il œuvre à une réactualisation constante du sens, continue et discontinue en fonction des fluctuations de l'histoire des sociétés.

Concernant les Situationnistes, le détournement par le plagiat permet non seulement d'empêcher le concept de propriété mais également d'en restreindre toute autorité puisque l'œuvre et son sens n'appartiennent plus à une seule personne qui détient la faculté dominante de production et de reconnaissance mais par la critique opérée par le plagiat qui devient libre et ouverte à tous et toutes.

Parce que tout sens nouveau est appelé *contresens* par les *autorités*, les situationnistes vont instaurer la légitimité du contresens, et dénoncer l'imposture du sens garanti et donné par le pouvoir. Parce que le dictionnaire est le gardien du sens *existant*, nous nous proposons de le détruire systématiquement. Le *remplacement* du dictionnaire, du maître à parler (et à penser) de tout le langage hérité et domestiqué, trouvera son expression adéquate dans le noyautage révolutionnaire du langage, dans *le détournement* (Khayati, Abdelhafid, *IS*, 1997, p. 462-463)

Hannah Arendt se méfie du savoir socio-historique qui, pour elle, instaure des lois sous couvert d'une science qui d'une part annihile toute liberté d'action et de penser et d'autre part restreint cette liberté à la quantification du comportement individuel. La critique de la pratique et de la pensée s'éprouve dans l'espace qu'élabore l'histoire comme lieu d'inscription des trésors de luttes et de transcription des mémoires testamentaires.

Néanmoins le savoir scientifique, spécifique, est généralement reconnu comme une ressource mise au service des mécanismes de domination, appuyant « le discours du pouvoir (qui) s'installe au cœur de toute communication » (Ibid, p. 462). Bien que ce savoir ait et permette encore aujourd'hui, d'alimenter une volonté de ressources scientifiques qui œuvrent comme point d'appui aux différentes stratégies de mises en actions révolutionnaires, la science ne doit pas empêcher l'action qui pour agir doit être libre des mécanismes de domination que la science peut soutenir.

La liberté de l'action tient en partie au détournement qu'elle effectue d'une part en élaborant une critique du langage dominant et d'autre part, par ce biais et en le détournant, opère à la réintroduction de sens. Ainsi, l'inscription dans l'histoire des trésors de luttes permet la critique et œuvre à l'intellectualisation des pratiques. Néanmoins, le sens du testament semble devoir

être détourné, être réactualisé, pour que le présent et le futur puissent s'écrire sans être enfermés dans le passé.

Pour sauver la pensée de Marx, il faut toujours la préciser, la corriger, la reformuler à la lumière de cent années de renforcement de l'aliénation et des possibilités de sa négation. Marx a besoin d'être détourné par ceux qui continuent cette route historique et non pas d'être imbécilement cité par les mille variétés de récupérateurs. (Khayati, Abdelhafid, *IS*, 1997, p. 463)

Le sens doit se libérer des injonctions passées pour que la pensée et l'agir puissent se réinventer sans pour autant effacer ce qui constitue notre histoire présente qui, de fait, puise sa source et ses ressources dans le passé.

Lorsque je pénètre sur la ZAD de Notre-Dame-des-Landes, le détournement est visible au sein même de l'organisation architecturale, structurelle et langagière. Il en est de même à la Maison de résistance de Bure et dans la forêt du Bois Lejuc.

Ainsi soulignée par Jade Lindgaard lors d'un entretien tenu par Patrick Bouchain, le 8 juin 2018, introduit sous forme d'avant-propos au début de l'œuvre *Notre-Dame-des-Landes ou le métier de vivre* (2018), l'occupation de la ZAD s'effectue à travers la critique de l'existant, du système actuel. Bien qu'elle soit, ou plutôt fut construite dans l'optique d'empêcher ce système d'exploiter ce territoire, elle s'est également engagée dans une conception alternative, par la critique, des modes de vie et de constructions architecturales. La force de la ZAD se situe dans ce qu'elle met en œuvre et c'est par le détournement qu'elle opère.

Sans pour autant en avoir conscience, tout du moins au début et ainsi rappelée par Jade Lindgaard, les ZADistes se sont appropriés le testament, les trésors des luttes passées en occupant, pour se défendre, un territoire. Elle rappelle que « beaucoup de villages ont été construits dans ce but. » (2018, p. 8). Néanmoins, le détournement opéré par les ZADistes se situe dans la non-propriété en ce sens où elles ne cherchent pas à prendre possession du lieu, il n'y a pas de conquête dans cette histoire, mais la volonté de défendre un bien commun contre un système vorace et mortifère. De plus, le détournement s'effectue également à travers la critique de l'architecture établit par un système qui capitalise l'habitat, conceptualisé comme un produit uniformisé marchand.

Ainsi que nous l'avons vu précédemment la frontière unifie, homogénéise tout en sectorisant, tout en classifiant. En définissant l'être humain comme une ressource de production et de consommation, le système capitaliste a œuvré à la standardisation des besoins marchands créant ainsi une architecture rationalisée selon la classification des besoins. C'est pourquoi toutes les architectures urbaines et rurales correspondent aux capacités de capitalisation culturelles, économiques et politiques des individus, donnant raison à Henri Lefebvre puisque ces formes d'architectures répondent aux besoins du système social actuel.

Les ZADistes détournent cette uniformisation de l'habitat tout en redonnant du sens aux mots habiter et cohabiter. En effet, ainsi précisée par Jade Lindgaard, « quand les villageois construisaient, ils le faisaient par rapport à la topographie, à la géographie, et à leurs activités. L'architecture a toujours été le produit d'un groupe pour pouvoir habiter le territoire où il se trouve. » (Ibid, p. 7) Les occupant.es renouent avec cette forme d'habitat tout en détournant l'architecture actuelle de l'habitat en lui-même, d'une part parce que toutes personnes habitant en ZAD sont porteuses de singularités et se différencient à travers elles, et d'autre part parce qu'elles refusent communément, collectivement de participer à l'écocide formalisé par les moyens et les ressources architecturales actuelles.

De plus, les ZADistes s'inscrivent également dans l'histoire des luttes et emploient des connaissances scientifiques pour construire l'habitat. Iels mobilisent les ressources intellectuelles et matérielles collectivement à disposition et démontrent communément les alternatives possibles à ce système. En ce sens, le testament, les trésors des luttes sont réactualisés, sont redéfinis pour non pas reproduire une lutte passée mais pour initier de nouveaux commencements qui devront être réactualisés selon l'espace et le temps.

Ainsi, l'espace et le temps sont mis à contribution et constituent pour les ZADistes les fondements de l'habitat. Le milieu est étudié et l'habitat émerge en fonction de ses ressources géographiques, topographiques et du vivant sur place et le temps – climatique mais également la dimension périodique du réel qui signifie et témoigne du changement par la succession épisodique des circonstances internes et/ou externes qui influencent tout en inscrivant les fluctuations de l'ensemble du vivant et des événements naturels – est analysé et critiqué pour situer les meilleures conditions de l'habitat.

Ainsi, les ZADistes, à travers la critique du système actuel parviennent à créer des lieux de vie en s'appuyant d'une part sur les connaissances scientifiques et les expériences de tous et toutes, en mutualisant les ressources et les savoirs, et d'autre part, en observant le milieu dans lequel elles s'insèrent mais aussi en apprenant au fur et à mesure des destructions par les forces armées des différents lieux pour mieux construire autrement par la suite.

La ZAD où qu'elle soit, s'inspire des squats. Les ZADistes occupent un lieu – différent des squats car non abandonné, non déserté - pour y vivre, l'ouvrant à l'expérimentation de l'ensemble de ce qui construit un mode de vie social.

De la ZAD émerge la critique poético-pratique situationniste, imbriquant le dépassement du surréalisme par l'expérience de toute créativité, initié principalement par Asger Jorn et Constant Nieuwenhuys, et la dimension politique, notamment à travers la construction des situations, la dérive et le détournement, influencée par Guy Debord pour qui l'art constitue un outil politique essentiel.

Toute la dimension politique des situationnistes repose sur l'espace-temps qui, libéré des injonctions du système capitaliste, s'ouvre aux désirs par le jeu et la créativité. La ZAD, en s'appropriant cet héritage, ce trésor de lutte testamentaire situationniste, redonne souffle à un mouvement qui fut rattrapé par le système devenant art dans un musée, inscrit au sein de l'histoire de l'art, soulevant le paradoxe en le réactualisant, le redéfinissant à travers l'espace et le temps présent. Ce collectif qui a produit des idées en s'appuyant sur une critique du système de leur temps et nourrit un ensemble de mouvements à travers le monde, devenu mythe au fil du temps, alimentant le système en lui-même, se voit plagié, ainsi qu'il le souhaitait, détourné de son origine situationniste par la ZAD, « cette région libertaire qui échappe encore au pouvoir, mais qui est sa seule héritière universelle possible. » (Khayati, Abdelhafid, 1997, p. 466). Ainsi, la ZAD répond et refait naître par d'autres manières la pensée situationniste.

Les futures révolutions doivent inventer elles-mêmes leur propre langage. Pour retrouver leur vérité, les concepts de la critique radicale seront réexaminés un à un. (Ibid, p. 467)

Ainsi, le détournement ne s'arrête pas à la critique de l'architecture et des moyens de production et de sa reproduction tentaculaire à travers le monde. Il englobe également l'ensemble des mécanismes de domination. Par la critique de ceux-ci, les ZADistes les détournent, les renversent et créent poétiquement, esthétiquement et dans la joie, le respect du milieu et du collectif, la ZAD.

Nous sommes libres dans le TEMPS - & nous serons libres dans l'ESPACE aussi. (Bey, Hakim, *TAZ, Zone Autonome Temporaire*, p. 94)

Les ZADistes réinventent le concept de la Zone Autonome Temporaire en utilisant les outils de détournements qui sont exposés par Hakim Bey. Post-situationniste, ce dernier se

réfère au spectacle pour formuler sa critique et propose des méthodes bien plus radicales que celles de ses prédécesseurs situationnistes. Tout comme ces derniers, la créativité artistique comme outil politique est au centre de l'œuvre d'Hakim Bey qui dénonce également le surréalisme qui libérant le désir « en vue de son total accomplissement esthétique, n'est rien d'autre qu'un substrat de la production » (Bey, Hakim, 2003, p. 146-147). Il est, à son sens, « une trahison du désir » (Ibid, p. 147) qui en colonisant « l'inconscient afin de créer du désir » se révèle être « fait pour la publicité, pour la marchandisation ».

Reprenant à son compte la critique situationniste, tel que le mouvement encourageait à le faire, il en détourne, tout en s'y attachant, les propositions en les replaçant dans son propre espace-temps. Le détournement qui me semble être le plus intéressant comme point stratégique de la ZAD est le fait qu'elle ne cherche pas à se définir parce qu'elle est en perpétuelle mouvement. C'est l'ensemble des individus et le milieu qui forment l'être-en-commun qui définit à un instant précis son histoire mais cette histoire n'est jamais vraiment là même d'un jour à un autre, d'un lieu à un autre, parce que les individus et le milieu changent, se déplacent, évoluent, partent et d'autres arrivent, parce que des éléments extérieurs, et notamment les forces armées et les décisions économicopolitiques, les contraignent et détruisent. Le détournement doit en permanence changer s'inscrivant dans l'évaluation constante des éléments externes et internes à la ZAD. C'est sur ce point que la ZAD rejoint la TAZ qui ne peut réellement être définie comme un concept puisqu'elle est entièrement conditionnée par l'ensemble des facteurs sociaux, économiques, architecturaux, géographiques, humains, politiques et culturelles. Elle est, tout comme la ZAD, autoréflexive. Néanmoins, la TAZ est pensée comme éphémère, émergeant au sein des interstices du maillage économicopolitique du système où se développent l'imaginaire et la créativité politique. Elle n'a pas pour but de rester, de s'implanter. Elle est « une expérience paroxysmique autant à l'échelle sociale qu'individuelle. » (Bey, Hakim, 2003, p. 235).

Nous pouvons prévoir toute une nouvelle géographie, une forme de carte des pèlerinages sur laquelle les sites sacrés seraient remplacés par des expériences paroxysmiques & des ZAT : une science réelle de psychotopographie, que l'on doit peut-être appeler « géoautonomie » ou « anarchomancie ». (Ibid)

La ZAD, et bien qu'elle s'appuie sur cet héritage des TAZ et de ses expérimentations, détourne le principe éphémère en se pensant sur la durée, tel que nous avons pu le voir sur la

ZAD de Notre-Dame-des-Landes. Ce qui fut également le cas pour la ZAD de Sivens qui n'a pu aboutir dans ce sens. Néanmoins, ce n'est pas toujours le cas comme par exemple au sein du Bois Lejuc où un certain nombre d'occupant.es ne cherchent pas à penser leurs vies à cet endroit.

Bure rejoint ce refus de définition, comme j'ai pu le préciser précédemment, jusqu'à en décliner le mot même de ZAD. Le détournement au sein de ces milieux de luttes, que constituent la Maison de résistance et le Bois Lejuc, s'attachent à la fois à l'héritage situationniste tout comme à celui des TAZ.

En observant « Le Bure de Merlin » nous pouvons y lire des inscriptions que les militant.es, le 14 aout 2016, après avoir fait tomber ce mur de 3km construit illégalement par l'ANDRA (Agence nationale pour la gestion des déchets nucléaires), ont joyeusement bombé et peint aux multiples couleurs du défi et du réel. Cette destruction, par son détournement rappelle que ce mur, comme propriété de l'ANDRA, ne lui appartient plus, ni à personne. Il sert désormais de sanctuaire mélangeant joie, réel, peur, symbole et parodie. Ce détournement donne du sens et replace l'enjeu de la lutte et des protagonistes de l'exploitation oppressive et mortifère dans le réel. Ainsi, la créativité s'invite dans la production de sens.

D'une manière générale, le combat pour le langage est le combat pour la liberté de vivre. Pour le renversement de perspective. En lui s'affrontent les faits métaphysiques et la réalité des faits ; je veux dire : les faits saisis de façon statique dans un système d'interprétation du monde et les faits saisis dans leur devenir, dans la *praxis* qui les transforme. (Vaneigem, Raoul, 1992, p. 132)

La particularité du détournement situationnisme est son immédiateté en ce sens où la théorie survient au moment de la pratique. Lorsque les opposant.es détruisent le mur nous retrouvons cette fusion entre pratique et théorie. Le mur est présent et il est à détruire, la pensée surgit en même temps que l'acte de destruction et les phrases inscrites sur ces bouts de mur au sol font suite à l'agir en commun qui permet « la libération de la vie quotidienne, pas seulement dans les perspectives de l'histoire, mais *pour nous et tout de suite.* » (Debord, Guy, 1994, p.35) Cette fusion qui engage le détournement produit l'anti-idéologie puisque la pensée n'a pas eu le temps de s'inscrire comme théorie, elle est directement vécue et évaluée au sein même de la pratique. Ainsi, toutes théories, toutes autorités, toutes idéologies appartenant et produites par la domination sont détruites par le détournement puisqu'elles n'ont plus de prise sur l'agir révolutionnaire.

Ce qui, dans la formulation théorique, se présente ouvertement comme *détourné*, en démentant toute autonomie durable de la sphère du théorique exprimé, en y faisant intervenir *par cette violence* l'action qui dérange et emporte tout ordre existant, rappelle que cette existence du théorique n'est rien en elle-même, et n'a à se connaître qu'avec l'action historique, et la *correction historique* qui est sa véritable fidélité. (Debord, Guy, 1992, p. 199-200, thèse n° 209)

Les arbres sont libérés, les replantations des plants de légumes et des arbrisseaux sont assurées, le mur est tombé et dans la joie, la peinture, la nourriture, les danses et la parodie, l'être-en-commun s'amuse à penser le monde autrement.

Avec la chute de ce mur, ce n'est pas seulement un symbole de la violence et du passage en force de l'Andra qui est tombé ; c'est aussi la chape de plomb de la fatalité et de la résignation qui s'est fissurée. (Communiqué du 14 août 2016, BURE 2016, # Été d'urgence)

Les occupant.es, par ce détournement, font émerger une Zone Autonome Temporaire qui, « par sa nature même, se saisit de tous les moyens disponibles afin de se réaliser » (Bey, Hakim, 2003, p. 198). En passant devant ce mur qui représente symboliquement la puissance de l'exploitation oppressive et mortifère de l'ANDRA et de son rôle au sein du système économicopolitique, les occupant.es marquent réellement son impuissance et inscrivent en couleur la faillite de ce système, révélant aux yeux du monde son incapacité à produire du commun et son dévolu pour la destruction massive du vivant.

elle viendra à la vie, que ce soit dans une grotte ou dans une cité spatiale -, mais, par-dessus tout, elle vivra, maintenant, ou dès que possible, même dans une forme suspecte ou pitoyable, spontanément, sans égard pour l'idéologie ou même la contre-idéologie. (Bey, Hakim 2003, p. 198)

Les occupant.es ont fait émerger « la création par la destruction » (Ibid, p. 35) révélant « l'ultime critique » (Ibid) par la création expérimentale. Le détournement est pensé par les Situationnistes comme outil révolutionnaire qui doit englober l'ensemble du système, de ses institutions et de nos vies sociales. Hakim Bey rejoint cette pensée qu'il énonce sous forme de « Terrorisme Poétique » dont « le Sabotage Artistique » en « est le côté obscur » (Ibid). Que nous soyons au sein d'une ZAD ou dans un squat, nous pouvons retrouver ce détournement qui s'associe à ce « Sabotage Artistique (qui) ne cherche jamais le pouvoir – il libère. » (Ibid)

Le détournement permet ainsi non pas de s'appropriier, de privatiser, il ouvre aux multiples. C'est à l'intersection entre critique et pratique qu'il produit du sens, révélant à la fois ce qui nous conditionne, les mécanismes de domination et l'image de la pensée et les expériences possibles qui peuvent naître.

Notre dictionnaire sera une sorte de grille avec laquelle on pourra décrypter les informations, et déchirer le voile idéologique qui recouvre la réalité. Nous donnerons les traductions possibles qui permettent d'appréhender les différents aspects de la société du spectacle, et montrer comment les moindres indices (les moindres signes) contribuent à la maintenir. C'est en quelque sorte un dictionnaire bilingue, car chaque mot possède un sens « idéologique » du pouvoir, et un sens réel ; que nous estimons correspondre à la vie réelle dans la phase historique actuelle. (Khayati, Abdelhafid, *IS*, 1997, p.467)

Le dictionnaire est éphémère, les mécanismes de domination s'appuient sur la régénérescence du langage, s'appropriant toute évolution, toute révolution à ses propres fins, les intégrant à ses rouages. La particularité du détournement est qu'il ne peut être intégré, il ne peut produire aucune image dogmatique, obligeant l'Etat à se réduire à des actions de réactions face aux barricades et aux tranchées naissant un peu partout, disparaissant et réapparaissant ailleurs.

« Il est hors de question de laisser un kyste s'organiser, se mettre en place, de façon durable, avec la volonté de nuire avec des moyens dangereux », déclarait Manuel Valls en novembre 2012 lorsqu'il était encore ministre de l'Intérieur. Cette cavité imagée par Manuel Valls avait pourtant largement amorcé sa transformation, du liquide coulant entre les mains des forces armées, la tumeur s'est propagée et malgré les multiples nuits et journées de radiations, tentant de détruire ces expériences de vie, le kyste réapparaît. Ce kyste tant détesté par la sphère économicopolitique capitaliste et libérale n'est pas un cancer pour le vivant mais bien pour l'idéologie véhiculée par cette bulle qui tente désespérément de combler les failles de son système. Le détournement l'éclate puisqu'il ne peut être compris. La connaissance d'une action, sa théorisation s'inscrit dans le temps. Le détournement l'empêche puisqu'il n'est jamais vraiment le même puisqu'il intervient aux interstices qu'il crée de la critique et de l'expérience.

Ainsi précisé par Patrick Marcolini, Asger Jorn détournait des tableaux qu'il achetait aux Puces lui permettant d'initier un processus de « modifications ».

Les ZADistes précèdent l'aménagement, iels interviennent avant. En ce sens, le détournement existe par la création de multiples expérimentations empêchant, ou tout du moins s'exerçant à empêcher, la construction, la déforestation, la destruction, l'implantation.

Ce détournement ironique qu'opère la ZAD, comme un affront artistique et politique aux aménageurs, aux préfets et à l'Etat, en s'imposant comme Zone à Défendre, remplaçant la « zone d'aménagement différé » démontre que l'occupation s'effectue avant tout sur une substitution subversive. Le détournement même du sigle empêche symboliquement toute opération de s'effectuer, retardant considérablement la vente du terrain et son aménagement.

Les squats naissent de ces « modifications » procédées par Asger Jorn. La « croute » qu'il achète aux Puces est exactement le lieu inoccupé, parfois vétuste, insalubre que les squateur.es vont embellir en le détournant de son rôle initial, de sa signification, de son symbolisme social. L'aspect et l'architecture sont pensées selon les besoins des occupant.es et le milieu occupé.

Sur la ZAD de Notre-Dame-des-Landes, Christophe Laurens décrit parfaitement le détournement opéré par les occupant.es concernant l'habitat :

En fait, nulle part nous n'avions affaire à une simple et compacte habitation ; partout les cabanes se déployaient en de petites constellations de lieux individuels liés à un jardin et à un lieu commun pour partager les repas. Bien souvent, l'un et l'autre, c'est-à-dire le commun et l'individuel, étaient éloignés de quelques dizaines de mètres et la campagne surgissait entre eux. Il suffisait alors d'un arbre ou deux, d'une bourrasque de pluie ou d'un ciel étoilé pour tenir une juste distance entre chacun des membres de ces collectifs et faire entrer un peu de « nature » au cœur même de leurs dispositifs d'habitation. Ici, comme souvent les lieux parlaient de la vie sociale et offraient une image assez claire de cette manière inhabituelle de tisser subtilement intérieurs et extérieurs, intimités et communs. (Laurens, Christophe, *Notre-Dame-des-Landes ou le métier de vivre*, 2018, p. 13)

Bien que cette description révèle les modes d'habitation de la ZAD de Notre-Dame-des-Landes, nous pouvons en faire un parallèle avec la forêt du Bois Lejuc, la ZAD de Sivens et les différents squats qui défient, par la critique, la vie conditionnée par le système, en initient son détournement et inventent de nouvelles pratiques.

En associant le détournement du lieu, le détournement de la vie au sein du système et le détournement du langage, les occupant.es font naître ce que Guy Debord et Gil Wolman appelaient, l'« ultra-détournement ». Ces « tendances du détournement à s'appliquer dans la vie sociale quotidienne » (Debord, Guy et Wolman, Gil, n°8, mai 1956, p. 7-9) ont largement

été amorcées lors de Mai 68 où « la rue Gay-Lussac s'appela rue du 11-Mai, les drapeaux rouges et noirs prêtèrent une apparence humaine aux façades des édifices publics, la perspective haussmannienne des boulevards fut corrigée, les zones de verdure redistribuées et interdites à la circulation rapide. » (*Enragés et situationnistes dans le mouvement des occupations*, 1998, p. 147, cité in Marcolini, Patrick, 2013, p. 168)

Les occupant.es se saisissent de l'art comme outil politique permettant à la fois de lutter contre l'oppression et à la fois impulser la vie. Paraphrasant André Malraux, ces occupant.es s'approprient à leurs façons la phrase de Gilles Deleuze, « L'art c'est ce qui résiste. » La ZAD et le squat ont, dans un sens, puisé leurs ressources dans l'héritage de la TAZ qui elle-même trouve de nombreuses idées dans le détournement Situationniste. Ces communautés autonomes sont parvenues à détourner théories et pratiques, à réactualiser, à redéfinir, à ouvrir de nouveaux interstices, s'y engouffrer et créer. Cette forme de détournement a permis à d'autres luttes d'en puiser l'idée, y compris inconsciemment, et, en la détournant, de créer de nouvelles formes d'expériences subversives, telles que, par exemple, les actions coup de poing d'Extinction Rebellion mais aussi celles du CIRCA, la Clandestine Insurgent Rebel Clown Army qui se constituent « à tous les niveaux, *contre* la société dominante : pour la *détourner* intégralement, sans la *reproduire* en rien. » (*IS*, 1997, p. 384)

Ainsi, le détournement participe à cette efficacité révolutionnaire en puisant sur le testament, en critiquant l'héritage puis en s'appropriant les trésors de luttes tout en effectuant un double détournement, celui des trésors et celui des mécanismes de domination. La « ZAD est partout », elle s'initie comme détournement de la « Zone d'aménagement différée » et comme détournement de la TAZ par son occupation permanente.

La ZAD et le squat sont ainsi lieux de tous les détournements, contredisant le système et démontrant les alternatives possibles. « Le détournement est donc conçu comme l'outil devant servir à ce renversement du monde, dans la théorie comme dans la pratique ; le but est d'agir. (Marcolini, Patrick, 2013, p. 167) En détournant Patrick Marcolini nous pourrions finir en écrivant que la ZAD « se trouva donc vérifier ce que les situationnistes », soixante-cinq « ans auparavant, avaient annoncé : le lien entre le détournement et « presque tous les aspects constructifs de la période de transition pré-situationniste ». » (Marcolini, Patrick, 2013, p. 167 – 170, citant Debord, Guy et Wolman, Gil, n°8, mai 1956, p. 9)

3. Quand le « je » devient « nous »

La frontière omniprésente, englobante, unificatrice et classificatrice contient des interstices. C'est au sein même de celles-ci que les communes autonomes des ZAD et des squats peuvent naître.

La ZAD impose sa barricade dans un mouvement discontinu, empêchant le système économicopolitique d'œuvrer à la formalisation de son projet. Elle s'insère sauvagement, joyeusement et librement dans cet entre-deux, au milieu des négociations entre Etats et sphère économique.

Le squat naît de l'abandon humain de l'usine, de l'habitat, du couvent, etc.

La colonisation du monde vécu, portée par Jürgen Habermas, démontre que le système est dominé par un agir économicopolitique qui instrumentalise, sous couvert de rationalité, la vie quotidienne. Cet agir se décompose stratégiquement en sous-systèmes qui sont l'administration, concernant l'organisation, et le marché, englobant l'économie. Ces communes s'imposent à cette colonisation spectaculaire comme des lieux de contre-courants aux interstices de sa frontière. Elles la fissurent, l'éventrent, libèrent le territoire tout en libérant l'ensemble du vivant qui le constitue. Elles s'exercent et s'imposent comme « lieux qui se distinguent les uns des autres, (...) des lieux qui s'opposent à tous les autres, qui sont destinés en quelque sorte à les effacer, à les neutraliser ou à les purifier. Ce sont en quelque sorte des *contre-espaces*. » (Foucault, Michel, 2019, p. 24)

Les ZADistes, tout comme les squatteurs, vont aménager des « espaces absolument autres » (Ibid, p. 25) en réaction au système, à la domination économicopolitique.

Pendant longtemps, j'ai pensé qu'on ne pouvait que subir parce que quoi qu'on fasse, rien ne change. Enfin j'd'irais même que ça empire sérieusement ! (...) Depuis mes 15 ans je manifeste et j'ai participé à beaucoup d'actions de désobéissance civile mais y'a un moment où même si on arrive à faire bouger quelques barrières, on continue à subir. En fait, ça me donnait l'impression d'être dans une cuve fermée où l'eau monte sans s'arrêter. T'as beau pousser l'eau sauvagement avec tes bras devant toi, à essayer de pousser le couvercle au-dessus de ta tête mais rien n'y fait. Quoi qu'il arrive tu suffoques un temps et puis tu meurs. La seule possibilité qu'il te reste c'est d'imaginer ta vie. (Occupant.e, Notre-Dame-des-Landes)

Nous sommes sur la ZAD de Notre-Dame-des-Landes, il fait nuit et nous rêvons allongé.es ou assis.es, nous discutons, nous débattons sur ce qu'est une utopie, un corps, la

colonisation de la vie quotidienne, la réalité. Ce soir-là je suis avec une personne que j'ai amené avec moi en covoiturage et trois de ses amies occupantes de la ZAD. Je suis toujours partie du principe que j'apprends des autres, donc j'écoute et parfois m'insère dans le raisonnement. La personne qui m'introduit étant elle-même chercheuse, mais sur un tout autre sujet, je me sens plus sereine à exprimer ma position de doctorante. Je ne suis pas là pour poser des questions, pour m'imposer comme inquisitrice, j'écoute, j'observe, je dessine, j'apprends et prends des notes. Parfois, lorsqu'ils sont d'accord, j'enregistre les paroles à l'aide de mon dictaphone ou prends des notes dans mon carnet qui ne me quitte jamais. Le lendemain nous écoutons, nous lisons et ils choisissent ce qui peut être transcrit. Rien ne doit être retouché.

Lorsque je rentre chez moi, je fouille dans mes livres, mes innombrables dossiers et sur internet afin de saisir, de comprendre ce que j'ai pu observer, écouter et expérimenter. Je me questionne sur l'utopie, ce qu'elle représente, sur ce que ces ZADistes décrivent comme un avant et un maintenant, une existence en évolution.

« La seule possibilité qu'il te reste c'est d'imaginer ta vie ».

Elle décrit ce moment, ce passé comme une extériorité, une bulle qui l'englobe, un dehors qui n'appartient qu'à elle et en même temps qui s'alimente de la culture ambiante dans laquelle elle baigne. Un espace qui n'existe pas mais qui prend forme pour survivre, comme un agrégat d'images et de sentiments auxquels elle s'accroche pour ne pas succomber sous le poids de la colonisation de la vie quotidienne. « S'échapper » dit-elle à plusieurs reprises. Se situe bien là toute l'emprise du pouvoir de la société du spectacle puisque « le spectacle n'est pas un ensemble d'images, mais un rapport social entre des personnes, médiatisé par des images. » (Debord, Guy, 1996, thèse n° 4, p. 16)

L'utopie, ce qui nous permet, à partir de notre corps, de nous transporter « aussi vite que la lumière, c'est le pays où les blessures guérissent avec un baume merveilleux le temps d'un éclair, c'est le pays où on peut tomber d'une montagne et se relever vivant, c'est le pays où on est visible quand on veut, invisible quand on le désire. » (Foucault, Michel, 2019, p. 10-11). Mais cette utopie est illusion. Elle cache, tout du moins pour un temps, la réalité de la vie quotidienne et elle enferme la personne dans un spectacle dont la « totalité, est à la fois le résultat et le projet du mode de production existant. » (Debord, Guy, 1996, thèse n°6, p. 17).

L'utopie, si nous nous attachons au néologisme de Thomas More à travers son œuvre *Utopia*, dont il précisera le titre lors d'une seconde édition avec son homonyme anglais « Eutopia », révèle, d'une part, une analyse critique des sociétés occidentales au cours du XVI^e siècle qui lui permit d'élaborer, d'imaginer, sous forme littéraire, un idéal, une société « qui ne se trouve

nulle part » et d'autre part son œuvre évoque les prémices d'une idéologie. Cette idéologie qui puise sa force dans l'illusion d'une société idéale, qui ne fut pas pensée par Thomas More comme l'espoir d'une réalité, s'est décalée, s'est transposée, avec le temps, au sein même du spectacle. Le spectacle a puisé sa force dans l'utopie pour devenir « le cœur de l'irréalisme de la société réelle. » (Debord, Guy, 1996, thèse n°6, p. 17)

Ainsi, le « corps utopique » de Michel Foucault où la tête, cette « étrange caverne ouverte sur le monde extérieur par deux fenêtres, deux ouvertures » (Foucault, Michel, 2019, p. 12) s'est laissé coloniser par le système qui en puisant au sein des multiples utopies fabrique le spectacle qui, en retour, conditionne l'utopie faisant de celle-ci un simulacre.

3.1. L'utopie devient hétérotopie

Le problème c'est la dépossession. Babylone est pensé pour nous désapproprier de tout. Après, soit t'acceptes, soit tu dis merde et tu reprends intégralement et légitimement possession de ta vie. (Occupante, Notre-Dame-des-Landes)

L'utopie, étymologiquement, signifie un ailleurs, un *a-topos*. Elle permet, par son extra-territorialité, de combattre l'ordre établi. En ce sens, l'utopie constitue une subversion. C'est la raison pour laquelle se crée une tension entre idéologie et utopie puisque les utopiques représentent les classes dominées qui dénoncent l'idéologie des dominants. Karl Mannheim a par ailleurs souligné cette tension qui s'inscrit au sein de l'opposition entre utopie et idéologie en démontrant que l'une ne peut exister sans l'autre.

Ce qui m'intéresse au sein de ce rapport c'est la façon dont l'utopie sert au système économicopolitique.

Paul Ricoeur, dans son œuvre *L'idéologie et l'utopie*, propose une analyse dans le prolongement de celle de Karl Mannheim tout en s'en différenciant et en s'attachant notamment aux travaux de Max Weber, de Karl Marx et de Clifford Geertz. En lien avec ce dernier, Paul Ricoeur démontre que l'idéologie œuvre au cœur même de l'identification sociale à travers la culture qui véhicule le symbolique et l'image qui forgeront les représentations et par conséquent l'intégration sociale. La représentation étant la source de toute collectivité puisqu'elle permet de souder l'identification sociale, l'idéologie, pour se fortifier et prospérer, a besoin de contrôler l'imaginaire, l'image symbolique, collective. Ainsi, l'idéologie exerce

une emprise sur la représentation, sur l'identité et l'intégration sociale. Concernant les Situationnistes qui reprennent, tout en faisant évoluer le concept de Karl Marx relatif à la fétichisation de la marchandise, l'image représente la valeur de la marchandise.

Le spectacle se présente comme une énorme positivité indiscutable et inaccessible. Il ne dit rien de plus que « ce qui apparaît est bon, ce qui est bon apparaît ». L'attitude qui exige par principe est cette acceptation passive qu'il a déjà en fait obtenue par sa manière d'apparaître sans réplique, par son monopole de l'apparence. (Debord, Guy, 1992, thèse n°12)

Se crée une hégémonie de la marchandise par la profusion de la production industrielle qui envahit et colonise l'ensemble de la société en régissant nos rapports sociaux. Ainsi, la relation qui s'exerce entre les rapports sociaux et la marchandise n'est plus parasitée par le capitalisme comme pouvait l'entendre Karl Marx, elle s'efface aujourd'hui dans une symbiose totale puisque tout est marchandise. Cette hégémonie produit la société du spectacle qui va créer une image pour chaque chose faisant du paraître l'être. C'est l'image qui conditionne, qui définit la valeur de la marchandise. Ainsi, la représentation qui soude la collectivité et qui permet l'identité sociale est modulée selon la valeur systémique de toutes choses et des êtres. La dépossession dont parle l'occupante de Notre-Dame-des-Landes est effective puisque le système exerce, ce que les Situationnistes nomment et en particulier Guy Debord, une séparation qui est une modernisation de l'aliénation. En effet, la marchandisation ayant envahie l'ensemble de nos rapports sociaux, de notre représentation sociale, de nos identités, elle devient nos représentations. Lorsque l'occupante dit que « Babylone est pensé pour nous désapproprier de tout », elle définit ce que Guy Debord nomme la séparation, c'est-à-dire l'impossibilité de faire exister au sein de ce système des rapports non-marchands, voire même de les penser. Ainsi, en nous abreuvant d'images marchandes, l'idéologie de la sphère économique dominante conditionne notre représentation sociale qui devient pour nous une réalité puisque nous perdons, dans ces saturation et imprégnation quotidiennes, notre capacité à nous définir et à définir le monde en dehors de la marchandise et de sa valeur. La force qu'exerce la séparation se situe au sein même de cette incapacité et afin que nous puissions y survivre, « La seule possibilité qu'il te reste c'est d'imaginer ta vie » comme le disait une occupante de Notre-Dame-des-Landes. Cette vie, qu'elle évoque, se nourrit des images marchandes qui font de la vie moderne une représentation sociale, créant ainsi une vie de substitution nous permettant d'échapper à notre propre réalité puisque cette représentation devient réelle et conditionne notre identité sociale et nos rapports sociaux.

Ainsi analysée par Paul Ricoeur, l'idéologie exerce une emprise sur la représentation collective afin d'institutionnaliser l'ordre social. De plus, et en s'appuyant sur les travaux de Max Weber, Paul Ricoeur définit également l'idéologie selon la légitimation du pouvoir par les classes dominées qui sans celle-ci ne pourrait servir à la classe dominante. Nous retrouvons ici le concept de la séparation de Guy Debord, ce qui peut sembler logique puisque Max Weber a élaboré ses travaux en reprenant quelque peu cette inspiration marxiste où la légitimation est nécessaire pour que l'idéologie puisse s'exercer. En effet, toute la force de l'idéologie se situe dans l'acceptation de ceux et celles qui en sont victimes. La manipulation exercée par l'idéologie à travers l'afflux constant d'images de représentations permet à celle-ci de faire croire que ces représentations sont produites par les dominé.es. L'idéologie s'insère directement et conditionne toute production de rapports sociaux. Ainsi, pour Paul Ricoeur, l'idéologie nécessite deux fonctions d'ordre, d'une part la structuration du réel et d'autre part l'exercice du pouvoir qui ne peut advenir sans le concept de commandement. De plus, et ainsi que définie par Karl Marx, l'idéologie s'acquiert d'une fonction de distorsion-dissimulation qui permet à la classe dominante de dissimuler ses intérêts en faisant croire que l'idéologie sert au renforcement de l'identité collective. Ce qui dans un sens est le cas puisque les images qui produisent nos représentations génèrent la société du spectacle qui constitue un vivre ensemble.

Bien que la sphère économique conditionne l'ensemble de nos rapports sociaux et nos représentations, c'est par la politique et les institutions qu'elle est efficiente puisque ce sont elles qui constituent les mécanismes de domination. C'est pourquoi Jürgen Habermas introduit le symbolique comme premier rapport au monde. La société se construit selon des intermédiaires, que sont les institutions, qui définissent les normes et les symboles unifiant l'identité citoyenne, faisant du monde vécu un ensemble de structures symboliques qui conditionnent les rapports sociaux qui deviennent intersubjectives, en ce sens où les individus ne sont plus réellement en lien mais s'unifient à travers les normes et les symboles promulgués par les institutions.

Bien que Jürgen Habermas reprenne les travaux de Karl Marx, il se différencie sur le cadre matérialiste. Il pense que l'auto-détermination ne peut se restreindre à l'organisation économique de production. Pour Jürgen Habermas, il ne peut y avoir d'émancipation sans une communication politique. Ainsi, il démystifie les forces productives en soulignant leur caractère technique qui ne peut aboutir qu'à une domination de la nature. Jürgen Habermas s'appuie sur la rationalité éthique créée par les interactions de communication politique lui permettant de développer, non plus une pensée révolutionnaire de lutte contre la bourgeoisie détentrice du

capital qui, une fois démystifiée par le prolétariat, une fois consciente que cette dernière représente historiquement sa propre libération et ainsi pourra faire advenir la dictature du prolétariat, mais une association consciente, libre et volontaire où les individus, en commun, reconnus comme citoyens peuvent s'émanciper sur le plan politique et exercer le droit qui leur appartient, c'est-à-dire leur pouvoir à l'auto-détermination. Ainsi, pour Jürgen Habermas, l'organisation économique de production doit être soumise au politique et c'est par ce renversement que les citoyens dépolitisés par la technicisation des experts de la politique retrouveront leur pouvoir d'auto-détermination. C'est pourquoi, le concernant, l'idéologie s'exerce comme une distorsion au sein de la communication qui s'efforce d'y expulser toute son intersubjectivité favorisant l'expansion de la domination qui, pour s'affirmer, se projettera dans le déploiement de la rationalité instrumentale. En pensant une politique où la domination n'existerait pas, où l'émancipation des individus - par les progrès techniques comme ressources d'efficacité libérant le travailleur de la contrainte et en s'appuyant sur la psychanalyse et les sciences sociales pour permettre une conscientisation de l'aliénation, pour se libérer des idéologies – est assurée par l'activité communicationnelle, et bien que sa pensée soit reconnue comme utopique par Paul Ricoeur, les ZAD démontrent que les écrits de Jürgen Habermas peuvent prendre forme. En effet, l'organisation économique de production sur la ZAD est soumise à la politique en ce sens où le travail répond à une nécessité de ressources vitales à la collectivité et non à une activité d'occupation (Robert Castel). Le temps étant libéré, les occupant.es peuvent se focaliser sur la lutte, l'organisation politique au sein de la ZAD et les loisirs.

Cette organisation politique répond à la volonté de Mikhaïl Bakounine, anti-autoritaire et anarchiste, où toute l'organisation économique de production est pensée comme un bien collectif et non la propriété de ceux et celles qui produisent, qui en détiennent les savoirs techniques et culturels. Ce qui par ailleurs est un point sur lequel Mikhaïl Bakounine va plus loin que Pierre-Joseph Proudhon concernant la propriété privée qui pour ce dernier participe à l'émancipation lorsqu'elle ne dégage pas de profits par l'exploitation. Mikhaïl Bakounine est contre toute forme de propriété privée. La terre doit être un bien collectif qui permet l'autogestion et également l'auto-organisation. La politique est pensée et mise en action par l'ensemble des individus de la collectivité pour l'ensemble de la collectivité. Mais c'est surtout à travers la pensée de Piotr Kropotkine que nous pouvons établir ce lien entre le progrès technique évoqué par Jürgen Habermas et l'émancipation. En effet, et contrairement à Mikhaïl Bakounine et Pierre-Joseph Proudhon qui partageaient l'idée que seule la force de travail

pouvait être une source de richesse – plus le travailleur travaille plus il pouvait prétendre à posséder des ressources financières et matérielles – Piotr Kropotkine réfute toute idée de méritocratie. Il prône l'abolition de toutes formes de propriétés et de l'argent qui, le concernant, sont sources de surconsommation. Ainsi, pour Piotr Kropotkine seule l'entraide peut permettre aux sociétés d'évoluer.

Piotr Kropotkine dénonce le chemin choisi, historiquement, par les civilisations qui s'axent principalement sur la concurrence faisant de l'individu un individualiste. Cette idéologie engendrée par la nécessité de propagation et d'efficacité capitaliste, puise ses ressources au sein même de l'individualisme et de la concurrence. Face à celle-ci, les utopies s'érigent partant des corps qui en s'assemblant par affinité, notamment de luttes, créent des hétérotopies, œuvrant à l'auto-détermination politique.

Certes, et ainsi que Paul Ricoeur le soulève, et notamment dans son ouvrage *Parcours de la reconnaissance*, l'espace public qui œuvre à la vie politique est un lieu de conflit et il semble certain, que nous observions les ZAD, les Squats ou la vie quotidienne au sein du système, que la reconnaissance mutuelle est spontanée, éphémère, faisant des luttes une nécessité pour une reconnaissance sur le long terme. Néanmoins, j'ai fait le choix de me placer du côté de Jürgen Habermas concernant son propos sur l'idéologie. Je ne pense pas qu'elle soit nécessaire, qu'elle soit une condition, un déclencheur d'utopie tel que le pense Paul Ricoeur. Les rapports de force existent ainsi qu'il le précise et par ailleurs afin de lutter contre l'idéologie, seule l'utopie peut s'y engager ainsi que le pense Jürgen Habermas. Par ailleurs, lorsque j'observe les occupants des ZAD, lorsque je les écoute, l'idéologie est très certainement le noyau de nombreux débats puisqu'elle est sujet de lutte. Néanmoins, elle n'est pas la seule source d'utopies. En ce sens où effectivement, la ZAD n'existerait peut-être pas sans l'idéologie capitaliste mais au sein de la ZAD, au sein de son organisation économique de production et politique, les utopies foisonnent non seulement contre ou comme réponse à l'idéologie mais également au sein de l'organisation et des loisirs comme sources d'évolution. Sans création, sans imagination, l'organisation stagne. Elle nécessite de nouvelles utopies pour avancer et n'est en soit pas obligatoirement dépendante de l'idéologie comme le suppose Paul Ricoeur.

Pour Jürgen Habermas, le symbolique constitue le premier rapport que nous avons au monde qui se fonde sur les expériences intersubjectives qui elles-mêmes se sont construites en fonction des symboles et des normes engendrées par la vie en société tout en la structurant. La

politique et en particulier la discussion qui la construit, afin de ne pas être biaisée par l'idéologie, présuppose une réflexion éthique qui questionne les symboles et les normes.

Au sein de la ZAD, normes et symboliques sont constamment débattus de façons informelles et formelles permettant de questionner les structures de domination qui sont à l'extérieur de la ZAD mais surtout celles qui sont propres aux bagages culturels des occupant.es.

En effet, et ainsi que me l'ont précisé, à plusieurs reprises, les occupant.es, « Babylone » est en chacun.e de nous signifiant ainsi que si nous ne sommes pas en capacité de résorber par nous-mêmes l'envie de pouvoir, le besoin de concurrence, seul le collectif le peut. En soit, il n'y a pas besoin d'institutions pour ordonner, pour légiférer. Toute l'autodétermination du collectif tient aux individus qui entre eux, par la multiplicité des débats formels et informels, vont vérifier que rien ne vient perturber l'ordre social qui s'est constitué au sein de la ZAD. Cet ordre social engendre un travail de conscientisation constant afin d'atténuer toute volonté, y compris inconsciente, de domination.

La réappropriation commune d'un territoire implique un commun comme base de l'ordre social. Ce commun émerge au sein des précarités sociale et écologique qui, selon Murray Bookchin, entretiennent de très forts liens. En effet, d'après sa théorie politique radicale, il démontre que l'une tout comme l'autre sont soumises aux mécanismes de domination hiérarchisée.

« Nous ne défendons pas la nature, nous sommes la nature qui se défend », ce slogan de la ZAD de Notre-Dame-des-Landes démontre l'ampleur des enjeux auxquels doit faire face l'humain.e d'aujourd'hui. Dans son ouvrage *Our Synthetic Environment*, Murray Bookchin développe l'idée que la domination exercée par l'homme sur la nature puise sa source dans la domination que l'homme exerce sur l'homme. L'utopie pensée par les ZADistes n'inclut pas l'idée d'un jardin édénique, paradis, ou le Babylone de Jean dans l'Apocalypse. Bien au contraire, elle se construit à l'encontre de l'hypothèse de sécularisation d'Alain Tourraine, à l'encontre d'une sanctuarisation prédéfinie par l'écocide organisée des industries en partenariat avec l'Etat. L'utopie ZADiste s'organise selon l'espace et le temps. En détruisant la frontière, iels font émerger un territoire constamment traversé par un ensemble de corps, de pensées, de besoins qui ne sont pas seulement propres aux ZADistes et à ceux et celles qui partagent cette utopie ou qui la combattent mais également à l'ensemble du vivant qui habite ces terres. Cette porosité de l'espace et du temps permet à la pensée et à l'agir politique de contrer la société dystopique quelque peu ressemblante de celle dépeinte par Alain Damasio. « Babylone », société idéalisée comme lieu de jouissance de la toute-puissance capitaliste, colonise les esprits et contraint les

corps. L'utopie ZADiste qui s'érige face à cette idéologie part des corps qui en s'assemblant par affinité de luttes créent des hétérotopies, œuvrant à l'autodétermination.

Ainsi, l'enfermement constitué par la frontière qui choisit qui peut et qui ne peut pas vivre en son sein, qui sert à son maintien et à sa structuration et qui ne lui est pas profitable, définit sa propre dystopie par idéalisation puisqu'elle s'établit sur la contrainte. La fermeture initiée par la frontière supprime toute porosité lui permettant ainsi de constituer un contrôle total sur ce qu'elle a choisi d'inclure en son sein. Le capitalisme est pensé selon un système de fermeture et d'ouverture de frontières. Afin qu'il puisse se maintenir, persévérer, prospérer, le contrôle des flux est nécessaire à sa stabilisation. Il est de fait enfermant puisqu'il n'accepte que ce qu'il peut contrôler. C'est en cela que la ZAD, tout comme tout ce qui va à son encontre, se crée comme utopie au sein de l'idéal capitaliste. L'enfermement, y compris au sein des systèmes les plus autoritaires, les plus sécurisés, les plus contrôlés ne peut survivre à ses propres idéaux puisqu'il existera toujours un corps, une pensée qui se développera à son encontre à l'intérieur du système. Cette dystopie engendrée par la constitution des ZAD et des squats, révèle les mécanismes de domination et d'oppression du système capitaliste.

Du point de vue de ces communautés autonomes, la dystopie se situe précisément au sein de la constitution de la frontière puisque c'est l'enfermement et le contrôle qui la créent. Iels transposent l'imaginaire d'une société totalitaire et souveraine au sein de la réalité. Iels conçoivent le système qui nous régit comme aliénant qui s'érige au sein d'un espace clos où le temps est calculé selon les profits de la classe dominante. Le capitalisme a ainsi défini un environnement social où les individus sont individualisés et segmentés selon leurs capitaux culturels et économiques.

La littérature qui se sert de la dystopie pour engager le.a protagoniste à l'action comme peut le faire Alain Damasio mais également, bien avant, Ray Bradbury dans son roman *Fahrenheit 451* et ses autodafés mais aussi Georges Orwell qui nous propose un récit, *1984*, qui va bien au-delà de la critique de l'autoritarisme. Ces romans sont disruptifs ; ils invitent les lecteur.es au renversement du système capitaliste en y exposant, en évidence, les éléments qui y forcent. Les dystopies dont témoignent ces sciences-fictions dénoncent des rapports de forces qui sont irréalistes, qui vont au-delà de la réalité. Néanmoins, cet irréalisme s'inscrit au sein des rapports sociaux existants, de leur violence et de leur oppression constante. La culture du capitalisme, de ce qui en émane, repose sur un ensemble d'éléments qui sont ceux de la dystopie comme les génocides perpétrés, la répression, l'illusion d'une paix sociale qui ne tient qu'à un contrôle constant des forces productives par l'ordre et la soumission au système, l'aliénation par la

nécessité de consommation, une classe dominante dirigeant l'ensemble du système, les fluctuations et les accords de ses frontières, décidant qui peut et qui ne peut pas entrer en son sein impliquant une uniformisation de ses habitant.es, la menace atomique qui pèse sur chacun.e de nous et qui empêche toutes révolutions d'aboutir à l'effondrement de la structuration du capitalisme, l'écocide. En faisant un lien entre dystopie et système capitaliste, ils révèlent une forme d'évidence qui ne peut qu'aboutir à l'émergence d'utopies, à la différence que ce genre littéraire s'appuie sur des conceptions de sociétés imaginées comme des archétypes poussés à l'extrême. Néanmoins, nous retrouvons bien au sein des caractéristiques de la dystopie littéraire cette tension entre liberté et système oppressif, coercitif, entre utopie et dystopie, entre humanisme et inhumain, entre le vivant et la mort.

En fait, tout est possible et tout est à expérimenter. Le combat est certainement la réappropriation de nos terres mais en fait c'est plus que ça et c'est parce que tous ces gens de partout et de milieux très différents qui sont venus, ben ils nous ont appris à voir au-delà de notre propre combat personnel. Ce bocage finalement quand je le regarde j'me dis que c'est peut-être le début du combat ultime de l'humanité. (Historique, Notre-Dame-des-Landes)

Nous retrouvons ainsi la pensée de Paul Ricoeur entre idéologie et utopie si nous concevons le capitalisme comme une idéologie politique, économique et sociale. Cette idéologie s'est immiscée au sein du capitalisme pour le maintenir, pour le soutenir, afin qu'il puisse se renouveler, constamment, et persévérer. Cette idéologie légitime le système. Elle construit tous les discours politiques et économiques concernant l'accumulation et la propriété permettant la viabilité du système capitaliste. Elle permet par le discours de rendre acceptable l'inacceptable, de légitimer toutes les formes d'inégalités produites et de recours à la violence par ce système. Cette idéologie s'immisce ainsi au sein de la pensée et structure l'individu qui agit selon les mécanismes de domination faisant de lui le premier capitaliste structurant le monde social. Le capitalisme est soutenu et se propage à travers l'idéologie portée par le discours. En enfermant la société dans un système qui uniformise, contrôle, surveille, matraque et aliène, nous pourrions peut-être penser que l'unique différence entre une dystopie et le système capitaliste est que, pour ce dernier, nous y croyons.

En considérant le système actuel comme une dystopie, les ZADistes, mais également les squatteurs politiques et artistiques, prennent possession du genre littéraire de la dystopie, le détournent pour l'inscrire dans notre réalité afin de révéler les menaces et les mécanismes d'oppression pour lesquels nous sommes des rouages. En s'appropriant la science-fiction

spécialisée dans la dystopie à leur compte, iels, dans un sens, répondent aux vœux de ces auteurs et autrices puisqu'en décrivant le futur, iels révèlent et combattent par la littérature l'histoire récente de nos sociétés et son présent. Néanmoins, ce n'est pas seulement l'idéologie qui engendre l'utopie. Certes, elle joue un rôle considérable dans cette effusion d'alternatives au système. Seulement, et bien qu'elle puisse faire partie intégrante des éléments déclencheurs, l'idéologie est une croyance, une foi en quelque chose d'extérieur.

L'utopie vient du corps, elle émane de nous, constamment. Elle n'est pas seulement un élément de notre imagination, elle nous constitue et participe à notre vision de nous-même, aux rapports sociaux que nous entretenons, à l'image que nous renvoyons.

Tous les laboratoires d'organisations collectives que sont les squats et les ZAD sont entièrement constitués de corps utopiques.

Mon corps, en fait, il est *toujours* ailleurs, il est lié à tous les ailleurs du monde, et à vrai dire il est ailleurs que dans le monde. Car c'est autour de lui que les choses sont disposées, c'est par rapport à lui – et par rapport à lui comme par rapport à un souverain – qu'il y a un dessus, un dessous, une droite, une gauche, un avant, un arrière, un proche, un lointain. » (Foucault, Michel, 2019, p. 17-18)

Nous ne pouvons nous enfermer dans une vision totalement négative de la société régie par ce système bien qu'il soit autoritaire, hiérarchique, oppressif, excluant, violant, aliénant. L'individu n'est pas une machine, un objet-sujet. Bien qu'il puisse être aliéné par ce système, il n'en reste pas moins lui, inséré, instituant et construit par les rapports sociaux au sein desquels il évolue. Michel Foucault écrit dans son ouvrage *Le Corps utopique*, que

Le corps est le point zéro du monde, là où les chemins et les espaces viennent se croiser le corps n'est nulle part : il est au cœur du monde ce petit noyau utopique à partir duquel je rêve, je parle, j'avance, j'imagine, je perçois les choses en leur place et je les nie aussi par le pouvoir indéfini des utopies que j'imagine. (Foucault, Michel, 2019, p. 18)

Les ZAD constituent des hétérotopies par un ensemble de pensées et d'agir politique qui prend en compte, comme base de sa construction, la porosité de l'espace et du temps et des corps utopiques. Cette porosité s'établit sur l'idée qu'un corps, quel qu'il soit, est une unité inscrite au sein de son milieu, qui mobilise par l'agir politique son corps et sa pensée sur

l'espace et le temps. Nous pouvons faire lien avec la double transcendance définie par Maurice Merleau-Ponty où le corps comme unité est à la fois vecteur de son environnement, de ce qu'il lui sollicite comme questionnements et réponses et comme dépassement de lui-même. La citation précédente de l'occupant de la ZAD de Notre-Dame-des-Landes révèle ce positionnement. Le corps utopique est traversé par l'ensemble des éléments qui nous entourent et qu'il traverse également, qu'il module, reformule selon sa propre utopie.

Cet ancien habitant exproprié devenu occupant me racontait sa propre utopie, ce qu'il voyait, ce qu'il pensait pour lui et les raisons de ses actions qui bien qu'elles soient menées collectivement semblaient individuelles. Selon lui, c'est le flux d'individus, les expériences de chaque personne, les attentes qui divergent et font front qui l'ont amené à penser le monde non plus selon sa propre position. De cette ouverture s'est opéré un dépassement de ce qu'il est et a modulé la trajectoire de ses réponses et de ses questionnements, son unité comme vecteur de son environnement. En acceptant le changement de son environnement, en acceptant l'arrivée et l'occupation de ces lieux par divers corps utopiques, sa place a changé, son unité s'est transformée. Certes, sa « puissance d'action » telle qu'elle est décrite par Maurice Merleau-Ponty fut bouleversée puisqu'elle a perdu tous ses repères familiers, tout ce qui ordonnait ses actions sans qu'il ait besoin d'y penser, l'ensemble des éléments qui l'inscrivait dans ce monde, de son corps reconnu et installé dans son environnement. Néanmoins, et ainsi précisé par Maurice Merleau-Ponty, le sens de ce qui nous entoure n'existe que par notre perception et nos actions motrices, par notre corps. C'est ce corps qui donne sens, qui crée l'espace et l'ouvre à ceux et celles qui l'entourent. « Le corps propre est dans le monde comme le *cœur* dans l'organisme : il maintient continuellement en vie le spectacle visible, il l'anime, il le nourrit intérieurement, il forme avec lui un système. » (Merleau-Ponty, Maurice, 1945, p.235) Ainsi, le corps habite le monde et le modélise, c'est par lui qu'il existe puisque c'est lui qui lui donne sens. Selon Michel Foucault, sans le miroir et le cadavre, le corps ne serait qu'utopie. C'est par son environnement, par ce que nous renvoie le miroir et le cadavre que le corps habite ce monde, occupe l'espace. « Mon corps est comme la Cité du Soleil, il n'a pas de lieu, mais c'est de lui que sortent et que rayonnent tous les lieux possibles, réels ou utopiques. » (Foucault, Michel, 2019, p. 18). Ainsi, certes, cet occupant fut en premier lieu déstabilisé, sa trajectoire désorientée, mais face à l'ensemble de son environnement changeant, il a su déplacer la prise de son corps sur ce qui l'entoure, lui permettant ainsi d'agir. L'utopie est réelle puisque bien qu'elle soit hors de tout elle habite chacun.e de nous, elle n'existe que par nous. Nous ne sommes pas seulement conditionné.es, aliné.es, soumis.es à un système oppressif et autoritaire, nous sommes aussi des corps utopiques. Ce sont ces utopies que nous créons, qui nous

transcendent, qui nous permettent d'habiter le monde et d'y avoir prise, qui nous permettent d'agir et faire des utopies, qui émanent de notre corps utopique, des réalités.

Le corps a prise sur le monde et est transcendé par ce qu'il reçoit.

Le corps agit selon ses perceptions, fabrique des représentations qui forment des savoirs situés faisant de lui un corps politique. Le corps utopique trouve ici sa place, le corps politique clôturant celui-ci tout en s'en alimentant. Ce sont l'ensemble de ces corps politiques véhiculés par les représentations qui permettent de créer une nouvelle praxis, à travers la porosité des débats informels et formels, les échanges d'expériences. Ce sont tous ces regards, tous ces corps, tous ces sens en éveil, toutes ces représentations alimentées par tous ces corps utopiques que la résistance se crée, collectivement, communément. Ce sont ces expressions qui, en faisant front, manifestent collectivement le refus. Cette prise sur le monde, développée par tous ces corps politiques, crie d'une même voix. Cette voix commune leur permet d'être entendus.

En prenant la porte, comme l'écrivait Virginie Despentes, en la claquant à la face du système, ils explosent le verrou qui, bien qu'il soit imaginaire, a largement colonisé nos représentations. Le corps utopique n'est plus transcendé par un miroir qui lui dicte ce qu'il est et construit ses représentations. Il fait corps avec l'autre, un peu comme l'amour qui « apaise l'utopie » écrivait Michel Foucault, qui « la fait taire », qui « la calme », qui « l'enferme comme dans une boîte », qui « la clôt et » qui « la scelle. » (Foucault, Michel, 2019, p. 20). Bien que le corps politique enferme le corps utopique, il le maintient à sa place, hors du monde. Il lui permet de se transporter où il veut, d'alimenter le corps politique de rêves que celui-ci rendra réel.

Il y a quelque chose de très corporel sur la ZAD. La première fois que je suis allée sur une ZAD, c'est un point qui m'a marquée. Je ne parvenais pas à en saisir les raisons. Pourquoi tout est rapporté au corps. En discutant avec différents ZADistes de ce sujet, la première réponse ou hypothèse soulevée fut la lutte. Je lutte d'abord avec mon corps. C'est lui qui prend les coups, c'est lui qui va sur le front, c'est lui que l'on insulte, c'est lui qui porte, qui soutient, qui court, qui tombe, qui me rappelle, probablement par cette « menace de la mort » (Foucault, Michel, 2019, p. 20) que j'existe encore. Vivre sur une ZAD c'est avant tout prendre conscience que son corps est en danger, la menace étant toujours présente. Non seulement délivrée par l'Etat et ses agents armés mais également par la rudesse de la vie, le froid, l'humidité, la faim, la soif, la chaleur, mais aussi par tout ce qu'il produit, ce que nous lui demandons d'accomplir. Le corps est donc le point central de cette forme de lutte ce qui produit en son sein des tensions

internes extrêmes. La peur, l'angoisse, la colère, la honte, la culpabilité, mais aussi l'amour, la joie, la jouissance... Toutes ces tensions ressenties par le corps doivent se libérer, s'extérioriser, se confronter aux autres corps. C'est peut-être la raison pour laquelle tout se rapporte au corps. Il se met à nue, il danse, il joue, il grimpe, il rampe, il se heurte, il saigne, il est douloureux, il court, il fait l'amour, il se cache, etc... La lutte passe avant tout par le corps. Le miroir de Michel Foucault a changé, il n'est plus alimenté par les représentations du système, il l'est par l'ensemble de ce qui se produit au sein de la ZAD et par la menace de mort constante vécue. Lorsque nous entrons dans une ZAD, le corps utopique se révèle puisque le miroir n'est plus. Il disparaît un court instant puis est remplacé par un autre. C'est à l'intersection de ces deux miroirs que l'individu révèle une part de lui, la questionne afin de retrouver son unité, de trouver sa place dans ce nouvel environnement pour y avoir prise. Ce corps utopique se trouve pulvérisé en un instant hors-monde, pénétré par un espace autre, dépassant les limites de sa pensée, de toute classification, segmentation et uniformisation promulguées par la frontière. Le miroir change et la menace de mort s'intensifie.

Ainsi précisé par Michel Foucault dans son ouvrage « Surveiller et punir », le pouvoir s'imisce au sein de nos corps, les possède tout en les formatant au savoir au pouvoir. Le corps, s'il n'existe que par le miroir et la menace de mort ne peut que changer, se transformer lorsque le miroir, son environnement, n'est plus le même et la menace de mort consciemment toujours présente. Les ZADistes et les squatteurs ne cherchent pas à créer des utopies puisqu'elles les habitent déjà. Ils créent des hétérotopies, des contre-espaces à travers ce qui les porte et les transcende. Michel Foucault considérait l'espace comme un lieu de pouvoir et en effet, les occupant.es pensent le lieu contre la frontiérification d'un pouvoir souverain en instituant sa fragmentation. C'est peut-être également sur ce point que le corps joue un rôle prépondérant puisqu'il se redéfinit. Il intègre une phase de découverte de ce qu'il est, de son existence propre puis, par la place qu'il va choisir au sein de ce nouvel ordre social toujours en mouvement, en évolution, se construit par l'ensemble de ces corps politiques qui habitent la communauté ZADiste.

La porosité qui s'exerce au sein de ces lieux, de ces hétérotopies, constitue l'échange, l'ouverture à la multiplicité des flux corporels, des agir politiques, de savoirs et de capitaux culturels et économiques. Ce qui fait la richesse des ZAD se situe dans cette porosité accordée à l'hétérotopie puisqu'elles admettent en leur sein l'unité corporelle telle que la définit Maurice Merleau-Ponty. L'individu sort d'un espace où tout le vivant est cloisonné, hiérarchisé, contraint, surveillé et uniformisé à un lieu où il peut avoir prise et induire le changement de son

environnement. Il y a certes des similitudes à ces corps, induites par le rassemblement de personnes qui acceptent d'agir, de s'engager à faire front avec leurs corps. Néanmoins, et bien qu'il puisse y avoir des affinités qui se créent, ou préalablement constituées par ces similitudes, tous et toutes constituent une séparation vis-à-vis de la société du spectacle en formant des « unités spatio-temporelles, ces espaces-temps » qui « ritualisent des clivages, des seuils, des déviations et les localisent. » (Defert, Daniel, in *Les corps utopiques, les hétérotopies*, 2019, p. 41) Ainsi, les ZAD révèlent des utopies qui se réalisent, des contre-espaces qui prennent forme par la multiplicité du vivant, par leur capacité à être poreuses. Elles s'insèrent dans le réel, s'y engouffrent comme de joyeux foisonnements politiques au sein de la frontière, de l'espace capitaliste. Elles émergent des multiples volontés de faire, d'agir politiquement, de créer des contre-espaces qui par leurs existences démontrent aux yeux du monde notre capacité à habiter autrement le monde, à cohabiter avec le vivant. L'architecture même des ZAD, les différentes constructions sont autant de dérives et d'appropriation d'un milieu qui se veut libérer des injonctions capitalistes. Ces hétérotopies font émerger un être-en-commun qui jardine la terre pour s'extraire de la frontière.

3.2. L'être-en-commun

L'hétérotopie délimite le territoire produisant « un fait sociologique qui prend une forme spatiale » (Simmel, Georg, p 607). Cette forme spatiale interroge les limites d'inclusion et d'exclusion entre le dehors et le dedans et également les rapports d'opposition entre l'espace capitaliste et la ZAD et les différenciations individuelles et groupales en son sein.

Contrairement aux squats où les limites hétérotopiques sont représentées par un cadre architectural fermé nécessitant un code ou une clef pour y avoir accès, les ZAD, y compris la Maison de résistance à Bure, sont ouvertes. Néanmoins, et ainsi que le précise Michel Foucault, « Les hétérotopies supposent toujours un système d'ouverture et de fermeture qui, à la fois, les isole et les rend pénétrables. » (Foucault, Michel , 14 mars 1967, Cinquième principe) Ainsi, comme les squats, tout le monde n'est pas la bienvenue sur la ZAD. La première cause étant la sécurité du lieu et des habitant.es humain.es et non-humain.es sur la zone. Les squats ont la particularité d'y définir les personnes qui y habitent selon leurs spécificités. Concernant les ZAD, seules les personnes qui menacent, qui viennent pour détruire la zone, qui s'opposent aux occupant.es y sont exclues. Il existe donc bien sur la ZAD un système d'inclusion et d'exclusion qui s'établit sur les tensions intersubjectives notamment lors des débats qu'ils soient informels ou formels. Néanmoins, c'est ce système qui permet à ses limites hétérotopiques d'œuvrer à un

être-en-commun puisqu'elles permettent l'expérimentation de l'existence en son sein. C'est en pensant le commun que les occupant.es font de la ZAD un être-en-commun. Ainsi, iels se rapprochent, par leurs expérimentations, de la définition de l'être-en-commun initiée par Jean-Luc Nancy puisqu'à son sens, la communauté n'est pas un produit mais une expérience hétérogène qui est pensée comme une exigence. C'est pourquoi la ZAD est toujours en évolution, elle n'est pas figée dans le temps et l'espace. Cette mise en mouvement constante implique qu'elle ne puisse être réellement définie et limitée puisqu'elle se forme sur les tensions subjectives au sein de la communauté, sur les divergences et les affinités.

Bien sûr on fait des trucs ensemble. On est ici pour le même combat mais la ZAD n'est pas un collectif. Ici on est tous différents et en même temps heureusement même si c'est pas facile tous les jours parce qu'on veut pas tous la même chose et puis on voit pas la suite de la même façon. (Occupant, Notre-Dame-des-Landes)

Cette absence de totalité permettant la multiplicité des existences fait rupture avec la société qui codifie et institutionnalise la légitimité d'un régime normatif. « Nous sommes ingouvernables » me disait une occupante de la ZAD de Sivens. Cette phrase symbolise la destitution du pouvoir qui structure la société. Elle signifie également que personne ne gouverne l'autre y compris sur la zone. C'est par ailleurs une des raisons pour laquelle il n'existe aucun écrit, tract commun concernant la ZAD de Notre-Dame-des-Landes puisque comme me le rappelait l'occupant précédemment cité, iels refusent toute structuration collective.

En fait c'est à la fois un problème et une solution. Tu vois on est parti du principe que la différence est une richesse pour nous et qu'elle nous permet d'avancer. Mais c'est aussi ce qui nous sépare. Et même la dessus c'est pas évident parce que y'en a qui aimerait qu'on mette en place une sorte de charte. Donc tu vois c'est vraiment pas évident parce que c'est impossible de se mettre d'accord même sur une base commune parce qu'on veut pas tous la même chose et qu'on voit pas les choses de la même façon même pour la suite. (Occupant.e Notre-Dame-des-Landes)

Néanmoins, et au-delà des mots, le commun prend forme sur la ZAD. Ce commun s'édifie à partir de la déconstruction de tout ce qui structure le capitalisme. Les ZAD, en se créant comme des espaces de décisions politiques où la défense du lieu et du vivant est l'outil de la lutte, permettent à celle-ci d'ouvrir cet espace à de multiples modèles de fonctionnement.

Les moyens engagés intellectuellement, corporellement, philosophiquement, répondent aux fins, permettent la création de la déconstruction de toutes les discriminations, oppressions, violences.

L'être-en-commun, si nous nous référons à la définition de Jean-Luc Nancy n'est pas ce que nous partageons mais ce qui nous partage, c'est-à-dire ce qui nous limite. En ce sens, et ainsi précisé par Fernand Deligny auquel se réfère Jean-Luc Nancy, ce n'est pas la communauté qui établit l'avenir, qui le constitue, c'est son inscription dans l'existence, infiniment. Ainsi, le commun est une expérience que nous produisons. Le commun qui s'opère sur les ZAD puise sa force dans la quête de sens qui impulse l'occupation et l'autogestion, structurant les fondements du vivre ensemble. Les représentations fictives émanant du capitalisme sont débattues constamment afin de ne laisser aucune place à la fermentation d'une pratique oppressive.

Cette déconstruction des représentations aliénantes ouvre le vivre ensemble non pas à un idéal mais à des pratiques, une organisation collective, décisionnaire et exécutrice où tou.tes sont pris.es en compte, où tou.tes vivent réellement l'implication dans ce qui est mis en œuvre.

Un occupant de la ZAD du Carnet me racontait l'énergie, la force que la ZAD lui procurait, la découverte du lieu, de soi, l'entremêlement des différentes expériences, de vécus, l'ouverture sur le monde et sa participation individuelle. Il me disait avoir ouvert les yeux, un peu comme si la pollution mortifère et aliénante du capitalisme financier les lui avait embués, obstruant toute sa capacité critique, toute son empathie, son altruisme, l'expérience même de sa place et de son rôle au sein de la société.

Être ingouvernable signifie que l'autonomie se comprend comme un processus de déconstruction de tout ce qui constitue le capitalisme, ses systèmes de valeur, sa hiérarchisation et sa frontière, et également se forge sur l'individualisation et d'autodétermination personnelle comme force inhérente à la construction d'expériences individuelles et communes. Être ingouvernable ouvre la frontière à la libération du territoire, aux multiples pensées et actions qui, en explosant toutes les fictions représentatives, engagent les occupant.es dans des tensions internes qui vont renforcer l'être-en-commun. En effet, tout ce qui nous lie aux autres est expérience permettant ainsi d'établir du commun. L'occupant cité précédemment qui m'explique que la ZAD de Notre-Dame-des-Landes n'est pas un collectif continue par la suite à me raconter que :

Je dépends forcément de toutes les personnes qui vivent ici et même de tous ceux qui gravitent autour de nous pour leur aide et leur solidarité. En clair mon autonomie dépend entièrement de celle des autres. Mais comme je te disais la ZAD n'est pas un collectif. J'aurais qu'elle regroupe des collectifs. (Occupant, Notre-Dame-des-Landes)

Ainsi, deux types de tensions se mettent en place, d'une part une tension entre l'individu et son collectif affinitaire et matériel et entre les collectifs entre eux au sein de la zone et à l'extérieur.

Afin de ne pas reproduire les mécanismes de domination au sein de cette frontière hétérotopique, les occupant.es parviennent à stabiliser l'organisation informelle et formelle en suivant les principes de l'autodétermination afin de limiter au maximum la production et reproduction du capitalisme financier. L'appropriation par l'occupation, par la défense d'un territoire qui s'établit sur la critique de la société capitaliste appelle à l'autosuffisance engageant des tensions internes qui se cristallisent sur les ressources matérielles, économiques, communicationnelles et culturelles. Ainsi, certes, la ZAD de Notre-Dame-des-Landes n'est pas un collectif mais elle est le lieu d'expériences collectives où se coordonnent des dynamiques de circulation des ressources. Ainsi, toute la structure de la ZAD tient en sa capacité de production et d'échange et en sa volonté de respecter l'autonomie individuelle et collective.

Une occupante de la ZAD du Carnet m'expliquait :

Pour moi le plus important c'est la spécialisation, c'est ça qui hiérarchise la société avec d'autres trucs c'est clair mais c'est un point où il faut faire attention ici. On a des compétences, on a appris des trucs de nos expériences c'est clair mais ça ne nous permet pas de dire qu'on détient ce savoir comme si nous étions propriétaires d'un bien. Je savais pas faire du pain avant et maintenant je sais comme beaucoup ici. C'est juste un choix d'apprendre mais je ne suis pas la propriétaire de ce savoir. (Occupante, Carnet)

Ce témoignage, largement partagé par les occupant.es de toutes les ZAD, démontre cette capacité à échanger les savoir-faire permettant ainsi à ce qu'aucun.e occupant.e ne soit propriétaire d'un savoir spécialisé déconstruisant par là même toutes les stratégies de méritocratie.

Lorsque j'étais à la Maison de résistance à Bure, une portée de chiots vit le jour. Un occupant propose de construire une délimitation afin que les chiots ne partent pas dans tous les sens, soulageant la mère de ses obligations lorsqu'elle le souhaite. La décision a été discutée

ponctuellement tout au long de la journée lorsque le sujet se soulevait de façon informelle autour du repas, lors d'un moment d'apaisement dans le fumoir ou dans la salle de repos. Ceux qui souhaitaient prendre part au chantier se sont proposé.es et ont amené des idées, ont enrichi la décision de départ par un ensemble de savoir-faire. Cette communion de tous les savoirs a permis de créer un lieu pour ces chiots parfaitement équipé avec les moyens matériels et communicationnels dont nous disposions. Ainsi, les expériences et les savoir-faire individuels mis en commun, par la coopération, l'échange des moyens de production et des savoir-faire, participent à l'élaboration d'un collectif. Néanmoins, cette pratique n'oblige en rien. C'est par ailleurs un point central de l'être-en-commun. Aucun.e n'est obligé.e de se soumettre à la décision et à son exécution. Ainsi, certes, l'autonomie individuelle dépend du collectif, elle dépend également de l'acceptation par ce dernier de son choix de coopérer ou non. Être ingouvernable s'appuie également sur ce principe d'autodétermination individuelle et collective.

Néanmoins, ce principe qui se fonde sur le choix de coopérer ou non ne doit pas faire émerger la spécialisation qui, à long terme, pourrait redistribuer, selon les places, des rôles structurés par l'institutionnalisation d'une méritocratie. Ce qui freine ce processus est la conscience d'entraide soulevée précédemment permettant ainsi la création d'interdépendances entre les collectifs et les individus.

Ce qui permet à l'être-en-commun de se constituer est l'expérience politique de l'agir au sein d'une commune en lutte. En repensant les relations interindividuelles, en faisant coïncider la politique avec notre existence, non plus en la pensant comme un processus extérieur à nos agir, mais, comme le précise Jean-Luc Nancy, en déplaçant ce qu'il y a de plus profond en nous dans un extérieur qui constitue un dedans, c'est-à-dire un commun, les occupant.es s'engagent dans une forme d'expropriation commune leur permettant une prise tout à fait singulière au monde, à la réalité qui nous entoure. Ainsi, la politique, tout comme Jean-Luc Nancy l'analyse, s'opère et se définit dans un espace extérieur où le singulier entre en relation avec le commun.

Le « Serment du Triangle » est un exemple de ce processus où la commune inscrit la destitution du pouvoir, du juridique et de la morale, tout en définissant sa propre construction. Le singulier entrant en relation avec le commun participe à l'émergence de la commune, à de multiples expériences qui, tout en détruisant la légitimité du pouvoir extérieur, c'est-à-dire celui où nous n'avons aucune prise, permettront l'immanence de l'acceptable et de l'inacceptable.

SERMENT du TRIANGLE

Étant établi que, suite à l'abandon du projet EuropaCity par le gouvernement, les terres agricoles du Triangle de Gonesse sont appelées à jouer un rôle important dans un approvisionnement alimentaire de qualité,

Étant établi que, malgré cette décision, la Société du Grand Paris annonce vouloir débiter les travaux d'une gare au milieu de ces terres,

Étant établi que ces terres abritent la biodiversité, qu'elles conservent la ressource en eau et qu'elles limitent les pics de chaleur,

Étant établi que l'Établissement Public Foncier d'Île-de-France (EPFIF) a fait l'acquisition, au nom de l'intérêt général, de 110 hectares de terres agricoles du Triangle de Gonesse,

Ces 110 hectares doivent être considérés comme un patrimoine commun.

En conséquence :

Je m'en déclare copropriétaire, avec l'ensemble des habitant.es de l'Île-de-France.

Je me déclare responsable du vivant qui les habite, que je m'engage à protéger contre toute tentative d'artificialisation et de destruction, quelle qu'elle soit.

Fait à..... le.....



Article L 110-1 du Code de l'environnement :

Les espaces, ressources et milieux naturels terrestres et marins, les sites, les paysages diurnes et nocturnes, la qualité de l'air, les êtres vivants et la biodiversité font partie du patrimoine commun de la nation. Ce patrimoine génère des services écosystémiques et des valeurs d'usage. Les processus biologiques, les sols et la géodiversité concourent à la constitution de ce patrimoine.

Ce serment fait lien avec une volonté non pas de prise du pouvoir mais d'intérêt supérieur général qui paraît juridiquement d'utilité publique c'est-à-dire fonctionnel mais qui en définitive est philosophique. Un certain nombre d'éléments le constitue comme l'urgence climatique, le respect d'autrui, de sa singularité, de ce qu'il est, quel qu'il soit, la responsabilité individuelle et collective, le partage et l'ingouvernabilité. Ce qui lie les ZAD est cette tension entre le juridique, la morale étatique et économique et l'intérêt supérieur général philosophique. Ainsi, ces luttes portent en elles à la fois l'évolution des consciences, la prise en compte juridique de certains éléments qui constituent cet intérêt supérieur par la mise en cause du droit et les expériences de partage permettant la constitution de communes sans système hiérarchique et autoritaire. Cette tension s'inscrit dans l'histoire de l'humanité puisque de toujours, elle fut constitutive d'évolution et de révolution.

L'exemple de la ZAD du Triangle de Gonesse me semble intéressant puisqu'il s'inscrit dans l'histoire d'une lutte qui fut menée à Barcelone entre 1868 et 1937. Au-delà de l'urgence climatique, elle s'appuie sur la fonction historique et matérielle de ce lieu. En effet, elle met en perspective l'usage de production permettant une consommation directe par la ville. Par exemple, le blé cultivé à Gonesse qui fut utilisé et consommé pendant des siècles par les habitant.es de Paris, a permis à Gonesse d'établir sa renommée pour son pain. Certes, elle répondait à une des premières préoccupations de la royauté qui fut l'approvisionnement et son contrôle, en ce sens où elle pouvait également bloquer les arrivages, comme l'explique Jean-Pierre Blazy dans son ouvrage *Pain de Paris, Pain de Gonesse*, néanmoins elle démontre et souligne la connexion entre la ville et l'agriculture environnante.

Les revendications des occupant.es de la ZAD de Gonesse soulèvent dans son historicité les contradictions actuelles répondant au capitalisme financier. Iels font lien d'une part avec l'histoire de la Révolution de Barcelone et d'autre part avec les écrits d'Elisée Reclus précédemment étudiés.

L'être-en-commun qui prospère au sein de ces territoires hétérotopiques fait lien avec la pensée d'Henri Lefebvre démontrant que les luttes menées sur ces ZAD et les laboratoires d'expérimentations politiques qui s'y opèrent transforment l'espace et rendent dystopique la vision utopique du capitalisme financier en s'attachant à la pensée de Piotr Kropotkine, notamment dans son œuvre *La conquête du pain*, concernant la socialisation totale et immédiate des moyens de production. La société universelle de marché gardée par le maillage territorial permettant une surveillance et un contrôle permanent de sa frontière doit faire face à des

laboratoires alternatifs qui proposent de nouvelles organisations sociales entièrement fondées sur l'entraide, la solidarité et le partage via la socialisation. Bien que les ZAD ne puissent être définies comme des lieux homogènes puisque s'établissent des tensions entre les occupant.es et entre les différentes alliances affinitaires, elles peuvent tout de même être perçues comme des zones de vie du commun. En effet, l'entraide et la mutualisation qui s'y opèrent permettent de repousser toute volonté d'appropriation des moyens de production et d'existence, d'empêcher tout système méritocratique de s'établir et toute concurrence de s'effectuer. Cet être-en-commun où le multiple foisonne est ainsi conditionné par l'ingouvernabilité et le refus de toute privatisation, œuvrant à la création de « zones libérées ».

Ces luttes s'inscrivent dans l'histoire de celles qui se sont exercées à la réappropriation de l'espace et notamment celle de la Révolution de Barcelone de 1868 à 1937.

En effet, et sans rentrer dans l'étude profonde de la Révolution et de la contre-révolution qui furent menées à Barcelone, et bien que le processus soit inversé en ce sens où 70% des industries de l'Espagne et 54% des actifs qui y travaillaient se concentraient en Catalogne faisant de celle-ci la partie la plus industrialisée du pays et la plus convoitée par le capitalisme naissant, les entités collectivisées et municipalisées constituent un exemple de socialisation encore unique aujourd'hui dans l'histoire des luttes anarchistes.

Les ZAD apparaissent sur des lieux qui sont en voie d'industrialisation, proches d'une ville suffisamment importante, lui permettant de grossir, de s'étendre ou très éloignées lorsque l'industrie est compromise, dangereuse et nécessite un minimum de réfractaires au projet, comme proche de Bure, par exemple, pour l'enfouissement des déchets nucléaires. Le collectivisme qui s'opère au sein de ces ZAD est donc bien différent de celui effectué lors de la révolution de Barcelone et de ses alentours. Néanmoins, elles ont en commun ces expériences d'être ingouvernables et pour ce faire elles ont et vont tenter de collectiviser tout ce qui peut l'être. Le collectivisme agraire qui s'est organisé contre la mainmise des propriétaires féodaux et des caciques en Catalogne par des comités révolutionnaires fait lien avec les ZAD en ce sens où il reposait entièrement sur l'adhésion des petits propriétaires et des métayers. Que ce soit sur la ZAD de Sivens, de Notre-Dame-des-Landes, sur celle de Gonesse, du Carnet, contre l'enfouissement des déchets nucléaires porté par CIGEO, celle du Lien, celles du Keelbeek et celle d'Arlon en Belgique, etc... toutes se lient à un combat déjà existant, agricole, de petits commerces, d'habitant.es et œuvrent à de nouvelles expérimentations de socialisation qui, par l'adhésion de ces dernier.es, va permettre aux ZAD de se constituer. Ainsi, c'est par l'adhésion à la lutte de ceux et celles qui vivent, produisent et consomment sur le lieu que la ZAD peut se

créer faisant d'elle un territoire de lien entre toutes ces composantes, de collectivisation de la production, d'espaces de réflexions, de réunions et d'organisations, de vie, de partage et d'entraide. La ZAD est ainsi cet être-en-commun où les bulles individualistes, corporatistes explosent pour se retrouver dans un ensemble qui lui permettra de se constituer.

Je les connaissais mais sans vraiment les connaître. Enfin on se parlait pas vraiment. C'était juste des voisins. (...) La BZL (*Bure Zone libre*, maison de résistance) nous a rassemblés et on a appris à se connaître, pas sans effort c'est clair mais maintenant on est un peu comme une famille qui se dispute parfois, qui s'aime pas trop par moment mais qui avance ensemble. (Habitant, Bure)

La ZAD n'existe que par un travail considérable de discussions, de tractations, de débats publics, d'entraide et de solidarité avec les occupant.es historiques du lieu occupé et de ses alentours, de mise en lien entre eux et elles. Elle nécessite l'adhésion de ces dernier.es pour se construire et perdurer dans le temps et l'espace.

Cette mise en œuvre n'est pas sans rappeler le travail considérable qui a précédé la Révolution de Barcelone, dès 1868 à travers toute l'Espagne. L'entrée de la pensée de Pierre-Joseph Proudhon traduite par Francisco Pi i Margall, qui fut peu de temps président de la première République en Espagne et sa lecture par un des plus grands anarchistes espagnols, Anselmo Lorenzo et son ouvrage *El Proletariado militante*, amorça l'introduction de l'anarchie en Espagne. Mais c'est par Mikhaïl Bakounine que l'adhésion à la justice sociale de Pierre-Joseph Proudhon s'effectua, puisqu'il l'élargit considérablement et l'enrichit notamment en y associant l'égalité des droits des femmes. Sa pensée arriva en Espagne par la voix de l'italien Giuseppe Fanelli qui communiqua le programme en sept articles de l'Alliance internationale de la Démocratie socialiste, organisation secrète créée par Mikhaïl Bakounine à Genève avec les frères Reclus mais également Jules Guesde, Ferdinand Buisson, Benoît Malon, James Guillaume, Alfred Naquet et Victor Dave pour ne citer que les plus connus, à Barcelone et à Madrid en 1869. L'adhésion à ce programme fut si intense qu'à peine une année plus tard, à Barcelone, s'organisa le premier congrès de la section espagnole de la Première Internationale, le 19 juin 1870. Rassemblant plus de 40 000 travailleur.es, furent discutées les premières nécessités les concernant, structurant l'organisation de fédérations fondées sur l'entraide, la coopération solidaire, l'instruction, dépassant toute mise en œuvre des fondamentaux de Mikhaïl Bakounine. Cette organisation fut également pensée selon les consommateurs et consommatrices étendant la solidarité à l'universelle.

Dans cette structure complexe – comme la société -, et complète, les principes guident l'action, mais l'action à venir guidera et complètera les principes. D'autre part, nous nous trouvons devant un esprit novateur, une volonté active et un sens de l'éthique qui dépassent d'un seul coup les limites du corporatisme syndical. On ne pense pas seulement à créer une organisation de caractère professionnel, mais humaniste et sociale au large sens du mot. En même temps que l'on invente une arme efficace pour lutter dans l'immédiat contre l'adversaire de classe, on pose les fondamentaux d'une société nouvelle. (Leval, Gaston, 2013, p. 16-17)

Par la suite, considérés comme hors la loi par le gouvernement de Madrid, les militant.es espagnoles continuèrent de s'organiser et d'étendre les ambitions de la Première Internationale d'Espagne. La révolution, par des réalisations constructives, se prépara sur la base de données économiques, industrielles et agraires, selon les besoins de premières nécessités et énergétiques, associant production et consommation, villes et campagnes. La presse révolutionnaire alimenta les provinces d'idées de résistance. Les petits propriétaires libertaires, qui jouissaient d'une plus grande autonomie vue leur indépendance matérielle, participèrent activement à la lutte, dans les villages, sur le front, dans les campagnes. La République s'instaure en 1931 et affirma son autorité en engageant de multiples procès envers les paysan.nes récalcitrant.es qui refusaient de payer et continuaient à conserver ce qu'ils produisaient sans rien laisser aux gros propriétaires à qui appartenaient les terres. Les occupations foisonnèrent, s'appropriant les terres non-cultivées des grands propriétaires, créant des tensions de plus en plus importantes entre les caciques, les *terratenientes*, qui avaient le soutien des forces armées et les résistant.es, ouvrier.es et paysan.nes. Les militant.es furent enfermés déclenchant d'une part des soulèvements de plus grandes ampleurs de la part des résistant.es et d'autre part, leur remplacement par d'autres.

On peut dire, à propos de l'organisation de l'agriculture, que nos Collectivités n'étaient pas l'application du communisme libertaire intégral, mais que, si nous tenons compte des circonstances, il n'y eut pas un seul échec. C'est le plus important, car tout échec cause un recul et sème le désarroi. Il fallait prouver que nos idées étaient viables, que notre programme était réalisable. Malgré les autorités et les propriétaires, le premier essai de la culture en commun fut réalisé. Les plus malheureux furent secourus, les plus forts aidèrent les plus faibles. Des ouvriers se firent paysans pour prendre part à cette réalisation nouvelle. On aida les gens d'autres localités. Quand eut lieu, dans les Asturies, la grève de Duro-Felguera on envoya un wagon de pois chiches et de nombreux sacs de pommes de terre aux grévistes, ainsi que de l'argent. Les

grévistes du central téléphonique de Madrid furent aussi aidés par nous, et d'autres actes de solidarités s'accomplirent. » (Marcos, Ambrosio cité par Leval, Gaston, 2013, p. 50-51)

Malgré la défaite sanglante des paysans de Navalmoral qui s'en suivit, dont parle Ambrosio Marcos, par les forces franquistes, la pensée révolutionnaire gagna du terrain et amorça la révolution de Barcelone, notamment le *plano de defensa* (projet de défense) que le mouvement libertaire, à travers la CNT (Confédération nationale du travail) et la FAI (Fédération anarchiste internationale), prépara afin de faire face au coup d'Etat des forces militaires et des partisans franquistes qui s'abattit sur Barcelone.

Cet être-en-commun dont firent preuve les militant.es catalan.es et barcelonais.es naquit d'une absence de pouvoir en juillet 1936 à Barcelone. L'Etat Républicain tomba et les comités locaux révolutionnaires se constituèrent pour pallier cette décomposition du pouvoir afin de maintenir une organisation fragmentée, fédérée et l'autonomie des barricades au sein et aux frontières de Barcelone. Cette spatialisation du pouvoir, nous pouvons aujourd'hui la comparer à celle de la ZAD et des différents groupes affinitaires qui se constituent en son sein ainsi que les barricades dirigées par un petit groupe de personnes qui contrôlent les entrées. Certes, la ZAD est loin de l'accomplissement exemplaire du prolétariat qui s'effectua à travers ces comités locaux révolutionnaires procurant à la classe ouvrière tout pouvoir, notamment grâce aux recrutements pour la défense de la communauté, de groupes armés, de milices, de contrôle et de surveillance localement constituées, d'une part parce que le contexte spatio-temporel diffère dans sa globalité et d'autre part car les enjeux ne sont pas les mêmes. Néanmoins, elle a pour point commun avec la ZAD, tout du moins en 1936, de refuser toute constitution de contre-pouvoirs pour prendre le pouvoir.

Le pouvoir est partagé sur la zone puisque chaque individu en est détenteur mais la collectivisation affinitaire centralise plusieurs formes de pouvoir, ceux et celles qui occupent les barricades, ceux et celles qui produisent, qui travaillent la terre, ceux et celles qui détiennent un capital culturel voire économique, ceux et celles qui approvisionnent en sortant de la zone pour récupérer les denrées nécessaires, ceux et celles qui tractent et entretiennent des relations avec les personnes qui vivent aux alentours de la zone, etc... Néanmoins, la mobilité, particulièrement active, est source de l'être-en-commun puisque nombreux et nombreuses sont ceux et celles qui changent de place selon les circonstances, les projets, et en particulier selon les affinités. Les ZAD sont suffisamment étendues sur le territoire pour que tous et toutes puissent habiter leur place et choisir d'en changer lorsque cela est nécessaire. Le pouvoir est

donc en permanence redistribué, réagencé selon les activités et lieux occupés. Rien n'est figé, ni dans le temps, ni dans l'espace, donnant à chaque occupant.e l'occasion d'occuper différents lieux et de participer, ponctuellement ou sur le long terme, aux différentes tâches selon les motivations affinitaires.

La lutte, à Barcelone, et bien qu'elle fut pensée durant de nombreuses décennies précédant la révolution, n'a pas su répondre à l'après. A son commencement, la première et peut-être la seule préoccupation des résistant.es fut d'anéantir le pouvoir central et tout le système bourgeois et capitaliste qui l'entretenait, ce qui constitua, en 1937, des dissensions au sein de la lutte, créant une faille qui avantagea l'introduction de l'Etat républicain franquiste dans Barcelone et mit fin à la révolution dans un bain de sang qui s'accrut, tout au long des années 1937-1939, par les raids aériens franquistes.

Contrairement à la Révolution de Barcelone, au sein de la ZAD, il n'existe aucun comité politique ou syndical qui cherche à constituer une organisation politique de référence. Se constituent plutôt des groupes affinitaires qui s'organisent selon la place que les occupant.es ont choisie au sein de la ZAD permettant une certaine autonomie à chacun. L'être-en-commun naît de la multiplicité des besoins et des motivations de tous.les occupant.es, empêchant l'être-commun de s'instituer en son sein. Bien qu'il fût reproché aux différents composants et tenants de la Révolution de Barcelone l'absence d'une organisation institutionnelle qui aurait peut-être permis d'engager des objectifs sur le long terme en s'appuyant sur le désir et les motivations populaires de la révolution, c'est sur ce point que les occupant.es de la ZAD portent une particulière attention puisqu'ils refusent, tout comme les résistant.es de l'époque, de se constituer en contre-pouvoirs et donc pour l'absence de toute structure institutionnelle formelle. Ce qui est, par ailleurs, d'autant plus le cas sur la ZAD puisque contrairement à la révolution de Barcelone, les occupant.es sont apartisan.es. Ce refus, qui s'inscrit dans la philosophie anarchiste, appelle à une vigilance constante de la part des occupant.es. Le pouvoir détenu par chacun et chacune ne doit pas s'étendre sur les autres, ne doit pas les empêcher d'exercer leur propre pouvoir d'action et de pensée.

Ce qui permet à la ZAD, au-delà de cet être ingouvernable, de se maintenir dans le temps est la perspective d'avenir, et cela malgré l'absence d'une voix commune. Cette perspective, et bien qu'elle soit source de conflits, de tensions individuelles et collectives, est toujours pensée selon le lien social qui unit les occupant.es sur la ZAD. La lutte et l'expérimentation d'une vie alternative fédèrent. Ce sont ces deux mouvements, imbriqués entre eux, qui constituent la base

collective et individuelle des rapports sociaux. L'occupant.e s'engage à une perpétuelle remise en question afin de lutter contre toutes sources de pouvoir totalitaire, la sienne et celle provenant des autres. Cette perspective d'avenir dépend de ce mouvement perpétuel qui s'inscrit dans la pensée et l'action immédiates et radicales d'émancipation et d'autonomie individuelle et collective qui ne peuvent se constituer sans consensus.

On a vécu des moments supers forts et ça nous a fait réaliser que tous les petits trucs subalternes de la vie quotidienne ben on s'en fout enfin c'est pas ça qu'est important du coup forcément on en vient à faire des consensus. (Occupant, Bure)

Le consensus est directement attaché à la réalité subjective. Chaque occupant.e détient son propre pouvoir d'action et de penser individuellement tout en cohabitait collectivement à une même réalité qui s'appuie sur un consensus commun. L'anarchie est pensée comme un régime politique où le contexte de cohabitation doit impérativement permettre la liberté et l'égalité réelles de toutes les personnes qui partagent cette vie en commun tout en acceptant le pouvoir détenu par chaque individu sans l'exercice d'un pouvoir autoritaire ou émanant d'une autorité quelconque. Ainsi, cette façon de gouverner s'appuie sur une organisation commune où le consensus s'opère selon le vivre en commun, selon l'être ingouvernable. Chaque individu détient un pouvoir d'action et de penser qu'il est en droit de faire valoir sans pour autant l'imposer aux autres. Le consensus s'opère ainsi selon une diversité de contrats sociaux dont la base de tous rapports sociaux individuels et collectifs est régie par la liberté et l'égalité. Ces contrats sont multiples puisqu'ils opèrent selon les individus et les enjeux, toujours pensés selon un vivre en commun qui s'appuie sur une absence totale de légifération de tout pouvoir à une source d'autorité politique, ou tout du moins extérieure ou hiérarchiquement au-dessus des individus qui sont directement concernés. Ainsi, nous pouvons retrouver ici la définition proposée par Hannah Arendt concernant le pouvoir puisque, selon elle, il est une forme constitutive, émanant d'une volonté collective, d'une délibération entre tous les individus dans un contexte de liberté et d'égalité réel cherchant à vivre ensemble. Le consensus refuse la majorité et, à l'évidence, toute violence et coercition qui empêcheraient la liberté et l'égalité réelles de s'établir. Néanmoins, le consensus ne peut seul restreindre les dynamiques de tensions, qu'elles soient sociales voire psychologiques au sein de la zone, des débats formels et informels. Il existe à l'évidence des mouvements d'influence en son sein qui ne sont pas directement liés au régime politique.

Afin d'éviter au maximum les conflits de domination, chaque groupe, chaque ZAD va faire évoluer au fil du temps les pratiques de décisions permettant ainsi de préserver les principes fondamentaux du vivre en commun qui sont la liberté, l'égalité, l'entraide, la solidarité et le consensus.

Ainsi, l'être-en-commun nait du multiple et de sa préservation afin non pas de constituer un être-commun qui unifierait, totaliserait la pensée et les pratiques, mais qui accepte les tensions inhérentes à la vie en commun, qui les inscrit dans un mouvement en spirale, continu où l'émancipation individuelle et collective ne peut s'exprimer que dans un contexte de liberté et d'égalité réelles qui s'opère par consensus sur ces fondements.

Le changement commence par toi, par moi, c'est ça faire politique. (Occupante du Carnet)

En effet, la rupture totale avec toute autorité politique, législative et institutionnelle, implique une nouvelle représentation sociale entièrement fondée sur la cohabitation permettant un vivre en commun qui s'opère sur une interdépendance totale entre le milieu, le vivant et le non-vivant, l'espace et le temps où l'ensemble et le singulier font corps, tout en gardant leur indépendance, dans un mouvement continu, toujours en évolution, et dans une temporalité et un espace qui n'appartient plus, qui n'est plus conditionné, par le capitalisme.

Conclusion de la 1^{er} partie

La ZAD n'existe pas. C'est un symbole qui se propage dans le monde. (Occupante, Notre-Dame-des-Landes)

Si nous devons conceptualiser la ZAD c'est par la mise en rapport entre tous les collectifs qui luttent pour l'autodétermination, l'autonomie individuelle et collective et contre l'emprise de la frontière capitaliste.

La diffusion de ce symbole de liberté à travers le monde s'exprime dans « La ZAD est partout ». Elle est une invitation à la décolonisation de la frontière économicopolitique, qui ne peut prendre vie qu'à travers une lutte non seulement contre mais et peut-être surtout pour. La ZAD se constitue à travers un espace-temps où l'auto-organisation mutuelle et solidaire se constitue comme fondement partagé par l'ensemble des occupant.es, redéfinissant une révolution qui intègre l'intégralité du monde, du vivant et du non-vivant comme bien commun. La ZAD est ainsi lieu de création où tous.tes occupant.es se réinventent tout en démontrant l'inutilité d'une part de l'Etat et d'autre part de la frontière économicopolitique.

Ces communes autonomes s'inscrivent au sein même de l'histoire des luttes qui, bien qu'aujourd'hui révèle une conscience environnementale décloisonnée, s'attache à l'aménagement du cadre de vie. La préservation du devenir individuel et collectif fait lien, et depuis toujours, avec l'environnement qui lui concède un cadre de vie favorable à son évolution. Ainsi, les conflits environnementaux ont toujours marqué l'histoire, bien que le mot « environnement » n'apparaisse que récemment, tout du moins en France. En s'attaquant aux ressources environnementales, le système économicopolitique met directement en péril la survie de l'ensemble du vivant.

Ainsi que nous l'avons vu, le territoire n'est pas frontière. Le territoire est hétérogène et affronte la frontière uniformisatrice et hiérarchique. Les occupant.es, en le libérant d'un aménagement inutile qui ne sert qu'au profit de quelques un.es au détriment de l'ensemble du vivant, rendent, à ce territoire, sa fonction de contre-espace où le sauvage détruit l'unique, où l'espace-temps a ses propres lois qui transcendent l'ensemble du vivant, qui n'accepte pas d'être comprimé, violenté par une force qu'il ne reconnaît pas comme supérieure à ce qu'il est. Le territoire impose une soumission temporelle et spatiale par sa géographie, son climat, ses reliefs,

sa faune et sa flore. Le capitalisme, en « fordifiant » sa structure, a modifié, pour de longues années, notre cadre de vie et les écosystèmes. En détruisant les sols chimiquement par l'utilisation mortifère de semences OGM, en rasant les forêts primaires, en exploitant le nucléaire civil et militaire, faisant de nous des consommateur.rices irradié.es, en supprimant le vivant, en masse, pour la construction de routes, de centres commerciaux, de loisirs et de zones industrielles, de tunnels, par la surexploitation des animaux non-humains commercialisés, par la mise en place de lignes à haute tension, en éclatant le sol pour les mines ou les puits de gaz de schiste, en polluant tous cours d'eau, mers, lacs, océans, en détruisant l'ensemble de ce qui nous permet la vie, l'humain a démontré sa volonté de supériorité sur les écosystèmes qui nous encadrent. Néanmoins, ces écosystèmes ne cesseront jamais d'évoluer et de révolutionner et nous balayeront, par cette sixième extinction de masse programmée, continuant à créer la vie.

Ce qui amène la conscience environnementale à faire lien avec l'aménagement du cadre de vie est l'urgence dans laquelle nous nous situons depuis de très longues années. Les luttes environnementales, toujours en lien avec l'économie sociale et politique des pays, vont principalement émerger lors de l'essor du capitalisme qui, par ses choix mortifères, va détruire non seulement le cadre de vie mais également l'ensemble des écosystèmes de la planète. En effet, c'est par l'industrialisation à grande échelle que va s'effectuer un tournant majeur dans ce processus de destruction de masse. Premier enjeu du XXIème siècle, l'écocide est la résultante d'humain.es qui, en cherchant à privatiser l'ensemble du vivant et des minéraux de cette planète, a dénié les conséquences d'une telle hiérarchisation dominatrice et exploitante. L'humain, en se considérant supérieur à tout, y compris par système pyramidal au sein de sa propre espèce, a détruit et organisé sa propre extinction. La propriété est un concept clé qui, permet de comprendre à la fois la domination de l'homme par l'homme mais également de tout le monde végétal, animal et minéral. Elle représente le premier facteur de domination et d'aliénation et s'inscrit dans l'histoire de l'humanité comme élément déclencheur d'évolutions et de révolutions.

Pour la première fois, après 10 000 ans de stabilité planétaire favorisant le développement humain, notre survie est directement menacée. Le processus de transformation de la biosphère induite par l'écocide est institué et prend source dans de multiples facteurs. Notre existence sur terre a été façonnée par la domestication de ce qui nous entoure nous rendant prisonniers et prisonnières d'un ensemble de routines devenant quasiment indispensables. Tout,

de notre structure sociale à nos modes d'habitation et de consommation, repose sur des rituels quotidiens de domestication qui influent sur notre temps et nos actions.

La civilisation industrialisée s'est établie sur des processus de domestication et d'autodomestication naissant d'une architecture imposée, exigeante, et aujourd'hui totalement interconnectée. En disciplinant les récoltes et les espèces animales qui nous sont profitables, nous nous trouvons totalement dépendants, subordonnés à leurs horloges génétiques et aux métronomes de leur fonctionnement. Ainsi, nous avons instauré un calendrier déterminant nos vies. La domestication par l'autodomestication nous a éloignés considérablement de savoirs et d'une sensibilité face au monde naturel qui nous entoure, faisant de nous des êtres appauvris.

L'ouvrage de James C. Scott, *Homo Domesticus*, retrace l'histoire de la création des premiers Etats et apporte un éclairage riche, en s'appuyant sur les dernières découvertes scientifiques archéologiques, biologiques, anthropologiques en particulier, du processus de domestication et d'autodomestication. La thèse soutenue par l'anthropologue est qu'en domestiquant les plantes et les animaux, c'est-à-dire en contrôlant la reproduction et la croissance, en limitant la diversité génétique dans le but de servir nos propres intérêts, nous nous sommes volontairement asservi.e.s, c'est-à-dire autodomestiqué.e.s.

Tout d'abord, James C. Scott explique les raisons qui ont poussé à l'édification de murs. Les Etats se sont construits sur une agriculture massive et intensive en exploitant la population et en institutionnalisant des stratégies afin d'anéantir tout soulèvement ou rébellion. Or, ces nouvelles civilisations, en Mésopotamie, connurent de grandes épidémies et un certain nombre d'individus souhaitaient fuir et échapper un Etat dominant. Les premiers murs ont été construits pour empêcher l'évasion des citoyens puis, faisant face tout de même à une perte de population régulière, ces anciennes civilisations ont dû entrer en guerre pour augmenter cette main d'œuvre en diminution. Ces mêmes murs furent ainsi investis d'une double mission, empêcher les contribuables de s'enfuir et se protéger des invasions des guerres de captures, confinant et soumettant d'autant plus les populations à un contrôle permanent, à la servitude, aux guerres et à l'esclavage comme ressource humaine, à l'exploitation, à la comptabilisation des ressources.

Ces murs édifiés sont aujourd'hui bien plus pervers puisque ces frontières mystifiées, mais néanmoins réelles pour ceux et celles qui ne *le valent* pas, se sont insinuées en nous.

La surconsommation comme divertissement est un des outils principaux de l'aliénation. La pollution mondialisée de l'imaginaire et la promotion des valeurs occidentales comme idéal d'un mieux vivre, de bonheur, sont une course à la dépossession volontaire des esprits, des

terres et des cultures. Cette abdication face aux industriels mondialisés a engendré l'élaboration d'individus atomisés cherchant à créer le seul lien social qui leur est encore accordé via des prothèses informatiques rationalisées par des vecteurs de valeurs qui infusent et les soumettent à l'indispensable, au raisonnable, à l'information inutile et futile sous couvert de démocratisation. De plus, ces outils aliénants sont inaccessibles pour une partie des individus qui participent à leur fabrication, ne pouvant y accéder par l'achat. L'émergence du capitalisme s'est principalement instaurée via la soumission quasiment volontaire des travailleurs, que ce soit par peur, par confort ou par rêve. Cette réorganisation a permis à ce que nous soyons presque toutes et tous, en fonction de nos moyens et de nos lieux de vie, obligés de consommer des produits issus des grandes industries. Afin que cette domestication puisse perdurer, les tenants du capital ont développé la culture de masse selon la définition proposée par Jean-Claude Michéa, « un ensemble d'œuvres, d'objets et d'attitudes, conçus et fabriqués selon les lois de l'industrie, et imposés aux Hommes comme n'importe quelle autre marchandise. » Loisirs, sport, art, tourisme, « démocratisation » de la propriété ont créé une rupture dans toutes les formes de liens sociaux, de cultures autonomes populaires, transformant le consommateur en produit cherchant perpétuellement à se renouveler. Ces nouvelles chaînes emprisonnent travailleurs et consommateurs dans un circuit détenu par des industries culturelles. Mais l'aliénation ne pourrait s'élaborer si les médias de masse, élites de la bourgeoisie, l'aristocratie intellectuelle et les gouvernants ne promouvaient pas amplement ce système. Il est quasiment impossible de ne pas s'y soumettre. Toute personne qui y arrive est de faite considérée comme réactionnaire, comme danger non pas au libéralisme mais à la démocratie. Refuser de vivre selon les diktats d'un système économique est considéré, par l'appareil politique et ceux et celles qui les soutiennent, comme régression, marginalisation, pensée et action réfractaire. Il y a donc bien un mélange qui s'est amplement institutionnalisé entre système politique et système économique. Sous couvert de démocratie, les individus doivent accepter le système économique capitaliste.

La société du spectacle prend naissance dans l'uniformisation des comportements, où les individus sont isolés, transformés en consommateurs dans un monde totalement superficiel, où toute aspiration se résume à l'affranchissement de toutes contraintes, de dépossession de savoir-être, de décervelage spatial, temporel et social, d'effacement de toutes luttes sociales et parties d'histoire, processus annihilant en chacun et chacune la conscience en sa propre capacité d'action.

En nous référant à l'histoire, nous constatons qu'un certain nombre de directives ont permis d'instaurer l'obéissance, d'abolir toute forme de désobéissance. Le pape Innocent III (1160-1216) proclama : « l'homme est de la saleté ; il est faible et instable, donc il doit être dirigé par de fortes autorités » (Fromm, Erich, 1963, 93). Emblème de l'absolutisme de l'église médiévale, il affirme, par cette phrase, que la condition humaine ne peut se construire qu'au vu d'une obéissance impérieuse. Ainsi, tout homme qui s'aventure dans les méandres de la désobéissance est de fait corrompu et déviant. Au XVII^{ème} siècle, l'état de nature est considéré comme un vice, « car, aussi longtemps que chacun conserve ce droit de faire tout ce qui lui plait, les hommes sont dans l'état de guerre » (Hobbes, Thomas, 1999, 12). En somme, la paix sociale ne peut s'organiser au dehors d'une soumission volontaire érigée par une forte domination. Néanmoins notre évolution est entièrement conditionnée par les multiples révolutions exercées par de nombreuses personnes à travers le temps et l'espace. Concernant l'anarchisme, elle s'exprime depuis de nombreux siècles, là où des clans ont pu se constituer sans autoritarisme, là où l'association d'humain.es est pensée selon l'autonomie, l'égalité et la participation consciente à la vie en société. Ces raisons d'être de l'anarchisme l'inscrivent dans un mouvement porté par une philosophie dont les pratiques sont multiples et profondément sociales. Ce qui lui permet de différer de la paix sociale fondée sur la soumission se situe au sein de la fragmentation du pouvoir. En effet, le pouvoir ne peut disparaître du fait des tensions et des rapports de force y compris au sein des communes autonomes, il est redistribué selon les moyens qui définissent le fonctionnement communautaire d'une société libertaire. Ainsi les moyens prévalent sur les fins puisque ces dernières sont soumises à la nature de ces premiers. Le pouvoir constitue pour les anarchistes la capacité qu'ont tous les individus à participer au fonctionnement de la communauté. Il s'exprime au travers de la communication et du consensus. Pour autant, les anarchistes doivent aujourd'hui faire face au capitalisme et à la pression sociale qui en découle.

En effet, le capitalisme est un système aliénant où nous produisons inlassablement, matériellement, psychiquement, historiquement les conditionnements de notre soumission. Ce système a pour mission de maintenir un voile opaque nous empêchant de prendre conscience, de permettre un certain recul sur notre condition de vie. En pénétrant totalement nos différentes activités quotidiennes, nous avons le sentiment que ce système est un allant de soi, est naturel. Or l'autodomestication n'est pas un système qui répond à la nature de l'homme. C'est l'homme qui modifie son comportement pour l'endosser. Il est en nous, nous le reproduisons par nos activités, mécaniquement et non naturellement.

Ce système nous place d'office comme une institution à part entière. Cette société pousse à l'individualisation, à la personnalisation de masse. En nous incitant à devenir nos propres commerciaux, nous sommes amputé.e.s, vidé.e.s. Tout nous pousse à être l'entier et l'entière garante de nous-même. Comme si échange, langage, vivre ensemble étaient des mots oubliés ou balayés de la définition même de l'interaction. Le néolibéralisme transforme chaque être humain en une petite entreprise qui se définit par ce qu'il produit et reproduit, par ce qu'il consomme. La définition même de celle-ci nous incitant à être en permanence en concurrence les un.es par rapport aux autres.

Ainsi, en domestiquant notre environnement nous nous sommes asservi.e.s et interdomestiqué.e.s engendrant un cloisonnement et une formalisation de nos actions et de la pensée. En considérant l'environnement et toutes vies comme ressources utiles, disponibles et exploitables à notre propre profit, la domestication comme fondement du concept de propriété établit toutes formes de domination.

Après plusieurs siècles d'industrialisation capitaliste, nous avons suffisamment de recul pour élaborer une critique de ce qui nous conditionne et de ce que nous acceptons volontairement et pourquoi. La culture de masse a une telle emprise sur nos rituels quotidiens qu'il est difficile d'y échapper. C'est en l'étudiant que nous pouvons élaborer une pensée contestataire et novatrice, la comprendre afin de savoir ce que nous ne voulons pas, choisir et construire un avenir différent, à notre image, tout du moins sans être enchaînés aux multiples facteurs domestiquant.

L'être humain n'est pas si facilement manipulable. Le néolibéralisme conditionne beaucoup de nos actes, de nos choix mais l'interaction qui nous unit n'a pas totalement disparu. Nous sommes ce que nous sommes par les multiples interactions. Depuis notre naissance et bien avant, lors de la vie intra utérine, nous sommes traversé.e.s par des odeurs, des bruits, des sensations, des goûts, des idées, des pensées, des regards, des sons, des histoires, des affections, des sentiments... Nous sommes tous et toutes liées, « de toutes parts à des lieux, des souffrances, des ancêtres, des amis, des amours, des événements, des langues, des souvenirs, à toutes sortes de choses qui, de toute évidence, ne sont pas moi » mais qui participent à ma construction, à mon existence, « commune, vivante et d'où émerge par endroits, par moments, cet être qui dit « je » » (Comité invisible, 2008, 15-16). Nous sommes chacun.e porteur.se de valeurs, de traditions, de cultures, de croyances, d'idéologies que nous confrontons, que nous partageons, en permanence, à celles de nos semblables. Il ne peut exister d'interaction sans le rapport

corps/personne/société. Rémi Hess nomme ce rapport le « moi-Monde » (Hess, Rémi, 2008). En effet, c'est la relation que nous avons à nous-même qui va définir les relations que nous avons aux autres et déterminer notre rapport à la nature. « C'est dans cette identification constante de l'unité avec le tout que se trouve l'origine de toute l'éthique ; c'est d'elle que sont nées par la suite toutes les idées de justice et les idées, plus hautes encore, de la morale » (Kropotkine, Piotr, 2002).

Ainsi, l'émancipation de l'humanité va de pair avec une remise en cause de l'économie politique. Le socialisme utopique, dès ses débuts, appelait à un changement radical de l'homme influencé et influençant une transformation fondamentale de la société. Par ailleurs, ce sont également ces déterminants relatés par Karl Marx et Friedrich Engels, dans leurs premiers écrits, que nous retrouvons. Néanmoins, bien que les idéologies marxistes et socialistes fussent traversées par des contestations et préconisations radicales sociales et sociétales, la mise en application des idéologies en pratique politique s'éloigna considérablement de leurs principes. La praxis économicopolitique prit le pas sur le programme initial du socialisme utopique. A la différence du marxisme qui repose sur une idéologie téléologique, s'inscrivant dans le temps et donc à travers l'histoire, l'anarchie repose sur l'espace, le milieu. Elle ne propose pas de fin en soi. C'est par ailleurs sur ce principe que des penseurs tels que Ilya Ilitch Metchnikov, Elisée Reclus ou encore Piotr Kropotkine s'opposèrent à la finitude de Thomas Robert Malthus. L'accroissement exponentiel de la population mondiale n'est pas considéré comme un frein par ces premiers. Thomas Robert Malthus, en refusant de considérer la consommation selon les besoins, mais en appuyant sa thèse sur un projet sociétal fondé sur la production, ne peut qu'entrevoir la rationalisation des ressources.

L'anarchie est avant tout le concept fondateur du mouvement libertaire. Il se définit par son refus de toute origine, d'idée, de cause, de principes premiers. « La cause première n'a jamais existé, n'a jamais pu exister. La cause première, c'est une cause qui elle-même n'a point de cause ou qui est cause d'elle-même. C'est l'Absolu créant l'Univers, le pur esprit créant la matière, un non-sens » (Bakounine, Mikhaïl, 1908, 349). L'anarchie est l'agencement entre le but, l'entéléchie telle qu'elle est définie par Gottfried Wilhelm Leibniz (Chatelet, Emilie du, 1993, 49-50), l'origine et la manifestation de multiple.

Evolution et révolution (désignant une libération, transformation profonde, et non un simple renversement de direction dominatrice) se rejoignent dans un même phénomène où ces

deux actes se succèdent continuellement permettant toutes vies, toutes fluctuations géographiques, toutes sociétés, toutes histoires, renouvellements, créations et disparitions. La géographie reclusienne et sa pensée politique sont des piliers de la philosophie anarchiste et nous invitent à reconsidérer nos espaces, nos actions et nos organisations sociétales. Nous vivons actuellement une révolution sans précédent incluant un certain nombre d'espèces qui nous entourent, dont seule l'espèce humaine semble faire office de résistance renonçant à évoluer. Néanmoins, l'écocide en cours n'attend pas nos prises de conscience.

Tout change, tout se meut dans la nature d'un mouvement éternel, mais s'il y a progrès il peut y avoir aussi recul, et si les évolutions tendent vers un accroissement de la vie, il y en a d'autres qui tendent vers la mort. (Reclus, Elisée)

C'est au cours du dernier tiers du XIXe siècle et des vingt premières années du XXe siècle que se formalisent à la fois l'anarchie comme mouvement structuré et la géographie moderne comme discipline. Les géographes anarchistes notamment Elisée Reclus, Piotr Kropotkine, Patrick Geddes, Charles Perron, Mykhaïlo Dragomanov et Lev Metchnikoff mais aussi les précurseurs de la géographie moderne Carl Ritter et Alexandre von Humboldt, positionnent leurs analyses dans une approche pluridisciplinaire ou transdisciplinaire par le fait qu'ils n'acceptent pas la fermeture spécifique des différents champs scientifiques. De plus, la constitution de la géographie, comme passerelle entre les sciences et les sciences naturelles, conforte cette confrontation aux disciplines naissantes (biologie, écologie, sociologie, anthropologie, etc.) qui se construisent à travers les trois disciplines majeures de cette époque : la philosophie, l'économie et l'histoire.

S'avançant au sein d'une discipline naissante, Elisée Reclus est probablement le premier à instituer la géohistoire, terme qui n'existe pas encore à cette époque, qu'il définira sous l'appellation « géographie historique » dans la préface de *L'Homme et la Terre*. Pour lui, l'histoire est un concept socioculturel et géopolitique combiné aux réalisations géographiques. Cette analyse particulièrement originale lui permet d'établir une étude spatialisée de la succession d'événements historiques afin d'en comprendre la civilisation humaine dans l'espace et au cours du temps. Anarchiste et communard, il cherche l'émancipation universelle individuelle et collective à travers l'étude de ce qui a déclenché séparations, unités, et ce qui pourrait permettre un rapprochement des civilisations. C'est pourquoi, Elisée Reclus définit la géographie sociale en s'attachant aux logiques économiques et politiques des civilisations à

travers une analyse organisationnelle des espaces naturels et des sociétés. Cette expression centrée sur une dialectique milieu-temps, milieu-espace et les dynamiques qui les éprouvent le rapprochent de l'anthropologie et de la sociologie.

A la recherche d'une unité humaine, il se tournera logiquement vers les travaux de Charles Darwin qui y expose l'idée métaphysique de l'unité consubstantielle de la race humaine. Elisée Reclus fut, d'ailleurs, un des premiers lecteurs de Charles Darwin en France alors qu'il y était encore inconnu et dont les textes n'étaient pas traduits en français. Cet apport scientifique incontournable est par ailleurs reconnu par l'ensemble des géographes anarchistes puisqu'il permet de combattre le mysticisme religieux, les préjugés et l'obscurantisme. En adhérant à sa conception de l'évolution et à son analyse matérialiste, pour Elisée Reclus, Charles Darwin ne fait pas figure d'autorité. Il s'y réfère régulièrement de façon positive comme fondement du progrès scientifique. Cette « idée de l'unité des peuples » est, pour Elisée Reclus, inhérente, depuis les temps anciens, à toutes mobilités géographiques et historiques des peuples. Un peuple qui se considère comme élu refusant tout mélange court vers son effondrement et sa disparition. L'évolution d'une race (positive ou régressive) se construit par la succession de révolutions dans le sens où son histoire est entrecoupée de dynamiques événementielles. Cette conception de société comme harmonie entre *L'homme et la Terre* où la nature est une continuité du vivant entre toutes les espèces (animaux humains, non-humains et végétales) le rapproche très fortement des travaux naturalistes de son époque. L'humain est ainsi pensé comme être social et ne peut exister sans. En combinant la raison de la science consciente, l'esthétique et l'éthique, la race humaine intimement liée à la nature environnante trouve l'harmonie au sein de luttes, d'unions, d'équilibres et de décisions souveraines.

Les fondements de l'anarchie naissent au sein d'une philosophie politique globale où l'homme est considéré comme un être vivant dans un milieu naturel propice à la vie, l'émancipation et la liberté. Elle est aussi une éthique de responsabilité puisque nous vivons tous et toutes sur une même terre signifiant que chaque action doit être pensée, conscientisée, afin d'empêcher toutes répercussions destructrices pour l'homme et son milieu naturel.

« L'humanité est la nature prenant conscience d'elle-même » écrivait Elisée Reclus dans *L'Homme et la Terre*.

Nous sommes tous et toutes des êtres géographiques puisque nous appartenons à un ensemble naturel terrestre. Nous interagissons continuellement avec celui-ci, nous y sommes totalement dépendant.es et il dépend de nous. Même l'homme qui aime vanter son libre arbitre pour se différencier des animaux non-humains ne peut oublier, même s'il essaye, qu'il restera toujours dépendant des conditions physiques et du climat propre au lieu où il vit. Il ne s'agit pas d'être passif ou de subir son environnement mais d'en connaître les lois et de s'y conformer puisque c'est ce qui conditionne notre existence sur terre et réciproquement, nos activités ont également des répercussions sur les faunes et flores qui nous entourent et auxquelles nous sommes attaché.es. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Elisée Reclus écrira « après avoir été longtemps pour le globe de simples produits à peine conscients, nous devenons des agents de plus en plus actifs dans son histoire ».

Bien que ce soit Elisée Reclus qui fut le premier à associer explicitement anarchie et géographie, cette combinaison se retrouve également chez les premiers principaux théoriciens de l'anarchie que sont Pierre-Joseph Proudhon et Mikhaïl Bakounine puisque la philosophie politique et sociale anarchiste s'établit sur l'étude du système, c'est à dire qu'ils n'ont jamais cessé de penser l'organisation humaine sans l'environnement naturel dans laquelle elle s'inscrit. La fragmentation des sciences par hyper-spécialisation a tendance pour nous, chercheurs et chercheuses, à annihiler toute vision d'ensemble qui ne correspond pas forcément à une synthèse mais à la somme de cas et lois particulières qui régissent notre système. Pour Pierre-Joseph Proudhon par exemple, c'est par ce décloisonnement des sciences que l'homme pourra évoluer. Par conséquent l'étude de la nature doit faire partie intégrante de toutes sciences sociales. Ainsi, même si tous les théoriciens et théoriciennes de l'anarchie ne sont pas géographes, ils et elles ont tous et toutes intégrés les fluctuations géographiques de la nature dans leurs analyses. Piotr Kropotkine appuiera ce point-là lorsqu'il évoque le fait de revenir à la saine philosophie de la nature dans son ouvrage *L'Éthique* en écrivant

le divorce entre les sciences humaines – l'histoire, l'économie, la politologie, la morale – et les sciences naturelles (fut) entièrement accompli par nous-mêmes, surtout au cours de notre siècle, et par l'école qui garde les étudiants de l'Homme en totale ignorance de la Nature, les étudiants de la Nature en l'ignorance de l'Homme. Cette séparation artificielle disparaît cependant chaque jour. Nous retournons à l'esprit des Grecs qui considéraient l'Homme comme une partie du Cosmos, vivant la vie comme un tout et trouvant le plus grand bonheur dans cette vie (Kropotkine, Piotr, 2002, 355).

Sachant que Piotr Kropotkine est né en 1842 et s'est éteint en 1921, il a sûrement fait preuve d'un certain optimisme. Néanmoins, bien que les géographes anarchistes des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles portent une analyse propre à leur temps, le fond reste d'actualité. Ils ont fait de l'anarchie une science puisqu'elle se construit sur une démarche et des méthodes scientifiques. Ce n'est pas un dogme bien qu'elle soit souvent médiatisée comme telle, mais plutôt une interprétation du monde dans sa globalité, des divers fonctionnements, c'est-à-dire des lois et des besoins qui nous régissent. Et c'est exactement sur ces points là que se forme le projet anarchiste : quel phare devons-nous suivre pour vivre sans injustice et sans exploitation, sans pour autant être hors sol, c'est-à-dire sans distanciation avec la nature ou effondrement des forces productives. Rien ne nous interdit d'évoluer et de toucher cette nature, nous en faisons partie et nous y avons notre place en tant qu'espèce vivante. Nous en sommes consommateurs et consommatrices comme n'importe quelle autre espèce.

L'analyse reclusienne nous incite également à ne pas oublier que la terre ou la nature est vivante et de fait en perpétuel changement. Tout est évolution et révolution. Toutes espèces qui s'y refusent ou qui, pour un certain nombre de facteurs, ne peuvent évoluer ou révolutionner leurs systèmes organisationnels sont vouées à l'extinction. Raisons pour lesquelles beaucoup d'espèces et y compris des sociétés humaines ont disparu.

Ainsi, la problématique écologique ne peut être réduite à la seule défense de l'environnement, sinon la société ne s'écologisera qu'en apparence. André Gortz, alias Michel Bosquet, écrivait, dans le *Nouvel Observateur* du 11 octobre 1976, « pour vivre mieux, il ne faut pas produire plus mais produire et consommer autrement. » L'écologie est étroitement liée aux questions économiques et sociales. S'engager dans un mode de vie écologique c'est aussi rompre avec la structure inhérente au capitalisme, c'est-à-dire les valeurs culturelles et sociales qui découlent de la société dite de croissance. Nous ne pouvons nous restreindre à condamner qu'un seul aspect du capital puisqu'il est un tout.

L'histoire de la domestication de l'ensemble de l'environnement par l'homme et de l'autodomestication s'est établie sur un système de sédentarisation où la propriété est le facteur dominant de sociétés fondées sur une hiérarchisation oppressive. Pour autant, face au réchauffement climatique et à l'extinction des biodiversités, nombreux et nombreuses se sont lancés dans une tentative de réorganisation du monde, nous incitant à rompre avec cette transformation incrémentale qui nous est imposée en construisant du commun en lien avec ce

que nous sommes. A l'instar de ce qu'écrivait Murray Bookchin, ils et elles s'activent à « humaniser l'humanité ».

Les luttes menées au sein des ZAD et les alternatives de vie qui y sont expérimentées s'inscrivent dans l'histoire de luttes attachées à l'aménagement du cadre de vie où l'environnement est directement lié, facteur essentiel à la garantie d'épanouissement de l'ensemble du vivant. Que ce soit le mouvement des enclosures, la destruction des communs par privatisation sur l'ensemble de l'Europe, la *guerre des demoiselles*, l'exploitation des mines qui s'imposent et détruisent le cadre de vie des habitant.es sur place en France mais également au Japon, à Ashio dès 1888, pour ne citer que ces exemples, qui seraient beaucoup trop nombreux à énumérer au vue de leurs étendues sur plusieurs siècles à travers le monde, toutes ces contestations, et bien qu'elles s'expriment et s'expérimentent de très diverses façons, ont pour point commun de se confronter à l'ordre établi.

Néanmoins, le tournant de ces luttes, tout du moins en France, prend source au sein de la *Luta del Larzac*, en occitan. Les luttes ouvrières furent très présentes avec encore cette pensée d'action particulièrement imprégnée par un marxisme hétérodoxe et considérablement influencée par les enjeux et les luttes menées au sein des usines pendant et après 68, accentuant une forme de polarisation très prégnante qui s'attache à la pensée d'une centralité ouvrière. Elle s'ouvrit à une nouvelle forme de contestation menée par des militant.es qui ne considéraient plus, ou tout du moins pas seulement, que la lutte pour une vie meilleure ne pouvait être menée qu'à travers la lutte ouvrière. Cet afflux de militant.es non polarisé.es par cette centralité va étendre la lutte à de nouvelles pensées et actions qui, bien que pacifiques, vont complètement déstabiliser l'ordre économicopolitique établi en repoussant les frontières du capitalisme grâce à de nouveaux codes.

En effet, le système fait face à des contestataires qu'il ne peut maîtriser ou tout du moins dont il ne comprend pas, ne maîtrise pas encore les codes. En étant artisan.es ces militant.es font preuve d'une démonstration de force. Iels brisent toutes interdépendances fonctionnelles où la production et la reproduction ainsi que le rôle et la place de tous et toutes sont conditionnées par l'ordre établi. C'est sur ce point que ces militant.es s'opposent aux théories de Jürgen Habermas puisqu'iels, et bien qu'il puisse y avoir de négociations, aménageront l'autonomie individuelle et collective sans l'accord des institutions et du législatif. Il n'y a donc pas de contre-expertise où la discussion du pouvoir politique est soumise à l'approbation d'un public libre constitué de sujets autonomes tel qu'est énoncé le principe kantien de *Publicité*. La

désobéissance anarchiste qui s'exprime au sein des ZAD se substitue à « l'intersubjectivité d'un rang supérieur fait d'espaces publics » (Habermas, Jürgen, 1992, p.30). Certes, la lutte se porte sur la validité du droit et atteste, par le discours subversif, son engagement moral ce qui lui permet de situer les enjeux au niveau de la Constitution l'inscrivant comme « composante normale parce que nécessaire » (Habermas, Jürgen, février 1991, p.26). Néanmoins, à la différence de la définition apportée par Jürgen Habermas concernant la désobéissance civile, la désobéissance qui s'exerce au sein des ZAD ne se cantonne pas à une contre-expertise qui dénoncerait une injustice, par la force de l'argumentation morale et politique, afin de soutirer une révision du droit « pour parvenir à la meilleure interprétation de la Constitution. » (Habermas, Jürgen, 1997, p. 310). Elle tente justement de rompre cette domination décisionnelle et par conséquent refuse de se soumettre à toute forme de promotion y compris par réinsertion de la sphère économique au monde vécu.

Le bien commun constitué comme source des revendications se substitue au politique en affirmant des expérimentations profondément inscrites dans un mouvement social ce qui l'ancre dans l'anarchisme comme philosophie et par les actions multiples qui furent mis en pratique tout au long de l'histoire humaine. Son protoplasme est le cadre et les théories qui en découlent, fondées sur la pleine conscience, l'auto-gestion, l'émancipation individuelle et collective, la liberté de l'ensemble du vivant, la participation active de tous et toutes dans la construction d'un vivre ensemble. Le lien entre la ZAD du Triangle de Gonesse, pour prendre un exemple, et la révolution de Barcelone se situe exactement à cet interstice où le bien commun se révèle et prend forme. La position revendiquée par les occupant.es de la ZAD s'inscrit effectivement sur le plan juridique cherchant une certaine validité du droit. Néanmoins, cette revendication qui s'exprime sur une composante morale d'aménagement du cadre de vie ne s'arrête pas à son sens politique. Le bien commun va bien au-delà du pouvoir exercé par un Etat. En effet, et ainsi précisé par Mikhaïl Bakounine, notamment dans *Dieu et l'Etat*, la pression sociale est précisément plus destructrice et aliénante que la coercition et l'autorité exercées par un Etat. Les ZAD s'inscrivent dans l'histoire des luttes anarchistes tout en démontrant leur capacité à évoluer, à révolutionner et à démultiplier les théories et les actions tout en s'alimentant des expériences précédentes.

Le problème avec les syndicats c'est qu'ils ne prennent pas en compte les besoins de ceux qui y sont partisans. La CNT a signé avec le sang des barrios et des pueblos avec les républicains. On peut pas refaire l'histoire et en vrai j'y étais pas donc je peux pas juger ou vraiment dire

quoique ce soit sur cette histoire mais voilà ça nous permet aussi de savoir que quand on signe avec une des composantes qui cherche le pouvoir ou qui l'a déjà, on est dans la merde. C'est aussi pour ça que j'en veux à ceux de NDDL d'avoir signé avec l'Etat même si bon ils font quand même des trucs intéressants finalement. Malgré tout ça ça nous apprend aussi à faire le lien entre la campagne et la ville, ça nous apprend aussi que les deux sont forcément liés et que c'est aussi sur ça qu'il faut qu'on travaille. Et puis le plus important dans tout ça c'est ce bien commun. En fait c'est comment on y vit sans l'oppression de tout ce système raciste et misogyne. (Occupant, Triangle du Gonesse)

Certes, et ainsi dénoncé par Alexandre M. Schapiro tout au long de son article, nommé « Guerre ou Révolution », publié le 28 mai 1937 dans *Le Combat syndicaliste*, la CNT n'a pas su répondre aux impératifs de consolidation de la Révolution dans le temps, à la construction de l'après en acceptant d'entrer au sein du gouvernement mettant fin à l'armée révolutionnaire, faisant perdre aux organisations ouvrières tout moyen de contrôles et de pression. Cette capitulation politique par le haut a totalement dénué toutes les ressources économiques d'auto-gestion, sociales et politiques d'auto-régulation, de participation active de tous et toutes les révolutionnaires, de démocratie directe, d'actions stratégiques. Néanmoins, cette révolution reste certainement le plus bel exemple d'une révolution anarchiste qui s'inscrit dans l'histoire comme seule expérience à avoir été menée dans un espace aussi vaste et sur une aussi longue période avec des mises en place de moyens extraordinaires faisant front au fascisme rampant. Cette expérience se révèle aujourd'hui comme un exemple, non pas à suivre puisque l'espace, le temps et le vivant sont multiples et différents de celle-ci. Pour autant, elle doit être prise en compte selon où nous nous situons. Néanmoins, elle est source d'inspiration, en particulier sur les ZAD tout en portant en elle la multiplicité des mouvements anarchistes du passé et de sa continuité dans l'histoire. Le lien qui fut créé entre campagne et villes en Catalogne, notamment avec Barcelone, transporte en lui la pensée d'Elisée Reclus au sein de la ZAD du Triangle de Gonesse. Il s'introduit également depuis longtemps, sans vraiment le savoir, au sein de toutes les luttes pour l'aménagement du cadre de vie à travers le monde.

La recherche d'émancipation individuelle et collective s'inscrit dans l'histoire des luttes qu'elles soient ouvrières, féministes, décoloniales et radicales. Elle s'affirme comme une réappropriation, dans le sens d'un auto-affranchissement, de tout ce qui nous enchaîne et nous soumet. En créant des zones d'autonomie individuelle et collective, les occupant.es réinventent un espace social qui s'engage dans un processus continu et dont le pilier se structure sur

l'interdépendance globale de l'ensemble du vivant. En effet, l'émancipation cristallise ce lien indéfectible entre les animaux-humains et l'ensemble des écosystèmes. Elle s'élabore sur la critique des rapports de domination et soulève notre propre rôle de maîtres comme dominants structurels de notre environnement. Ainsi est révélé ce rapport de force entre social et environnement, entre humain et vivant. La balance fut jusqu'à aujourd'hui contrainte de pencher de notre côté, le pouvoir de destruction à des fins de transformations étant lourd de conséquences et bien trop profitable pour que ce ne fût pas le cas. Néanmoins, toute science, toute technologie ne parviennent plus à maintenir le poids. Le vivant ne se soumet pas en définitive, il évolue et révolutionne. Nous avons peut-être trop longtemps oublié qu'il pèse dans la balance, balayant toutes les recommandations et avertissements de nombreux.ses chercheur.ses qui depuis des siècles nous alertent sur les conséquences de cet écocide.

Les occupant.es des ZAD nous imposent une remise en question de nos habitudes mortifères. En dénonçant, non seulement, l'illégitimité des projets en revendiquant la légitimité de préserver un bien commun pour l'humain mais également pour l'ensemble du vivant, iels nous révèlent, en instaurant, en organisant des fonctionnements de vie alternatifs en expérimentations, notre servitude volontaire à l'écocide institutionnalisé. La destruction du tout pour tout est devenue organique puisqu'elle nous constitue, elle régit nos quotidiens et aliène considérablement notre pouvoir de consommation et d'action aux enjeux écocidaire du marché mondialisé.

il y a des profits à tirer de son usage prolongé ; les consommateurs s'habituent à la commodité ; la gestion prévisionnelle, la publicité, le commerce, l'investissement conspirent à ancrer l'infrastructure et, au lieu de la laisser de côté, à l'agrandir davantage. (Malm, A., 2017, p. 28)

Les occupations nous démontrent qu'il nous est nécessaire d'équilibrer la balance et que nous pouvons le faire. Les occupant.es nous enseignent l'émancipation de notre rôle de maître de l'environnement par extirpation de nos chaînes matérielles en nous affirmant qu'elles ne sont qu'illusoirement indispensables. Ainsi, en revendiquant l'émancipation individuelle et collective, iels inscrivent l'autodétermination, d'une part, comme source de luttes et, d'autre part, comme réinvention des rapports sociaux au sein d'espaces d'expériences qui s'organisent à contre-courant, émancipés des mécanismes de domination.

L'émancipation individuelle et collective s'élabore à partir de la dénonciation des mécanismes de domination, comme déconstruction des rôles et des places instituées par le

productivisme. L'émancipation puise sa structure dans la transformation de la pensée qui refuse le monde selon les représentations modulées par l'image dogmatique. Ainsi que nous l'avons vu précédemment, la pensée élabore une nouvelle représentation qui s'opère sans image. L'individuation participe au collectif qui, en retour, la complète en lui permettant de s'exprimer et d'expérimenter pleinement la vie en collectivité dans une perspective d'émancipation et d'autodétermination. Cette émancipation inscrit la pensée et l'action dans le processus de la double transcendance, définit par Maurice Merleau-Ponty, où le corps, comme unité, est à la fois vecteur de son environnement, de ce qu'il lui sollicite comme questionnements et réponses et comme dépassement de lui-même. Elle est ainsi profondément corporelle et éthique.

Tout au long de la deuxième partie, nous allons nous transporter vers le paradigme de la représentation de l'expérience au sein des ZAD et des squats anarchistes. Nous allons pouvoir entrer au cœur de l'émancipation individuelle et collective qui, bien qu'elle œuvre dans le temps et l'espace, s'exprime avant tout au sein de tout ce qui touche le corps du vivant. La frontière sépare et ainsi que nous l'avons vu précédemment, elle discrimine tout en unifiant, elle produit des cases dont le maillage devient globalisant. Face à cette frontière, le territoire nous apprend l'hétérogénéité, le multiple et l'inconnu, la différence et le semblable, le mouvement perpétuel. Nous allons questionner ces corps d'occupant.es qui font corps avec l'ensemble du vivant tout en affrontant corporellement non seulement le système économicopolitique mais également l'endoctrinement individuel et collectif à la société du spectacle.

Partie II : Face à la représentation du spectacle : l'expérience

Nous n'avions pas besoin d'un énième rapport du GIEC (Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat) pour savoir que tout est foutu. Que la planète est en train de cramer et qu'il n'existe nulle perspective éclatante de lumière devant nous. Les nuits au coin du feu, les camions embourbés, les compteurs piratés, les tisanes échangées avec les soutiens, ce sont des souvenirs pleins de chaleur que je n'oublierai jamais. Les longues randonnées chargées de bois dans la neige, les cours de grimpe improvisés, les réunions chaotiques dans la poussière de la vieille Marquise, repeinte à notre goût ; cela n'avait rien d'épique, ni de spectaculaire, c'était absolument pittoresque et hors de tout contrôle.

Elle est là notre victoire, l'existence de tous ces gestes de révolte, de rencontre, de solidarité pendant cinq longues années, sans que l'hydre étatique vienne réclamer son arpent. (...)

En tant qu'espace vivant non rentabilisé, cette forêt reste en proie à la prédation économique. Restons donc à l'affût des communications de la bête immonde et de ses sbires. Rappelle-toi « Souris », rappelle-toi « l'Allemagne », rappelle-toi « Tropicque ». Que ces sourires, ces souvenirs, ces rencontres, occupant.e.s et soutiens, qui nous ont tant marqué nous rappellent à l'engagement que nous prîmes le soir de l'occupation de la Marquise :

Défendre cette forêt contre leur monde,

ET contre le monde qui va avec.

(Un ancien de la forêt, ZAD contre le Center Parcs de Roybon, Témoignage publié sur ricochets.cc le 09/07/20)

Cette citation soulève deux points que nous traiterons tout au long de cette partie.

Tout d'abord la critique en actes, en ce sens où la lutte est avant tout une symbiose entre la pensée et l'action impliquant le corps comme premier élément de combat.

Cette forme de lutte s'inscrit à la fois dans une forme de désobéissance civique qui tente de démontrer la légitimité d'un acte de contestation face à la légalité d'une loi instituée. Elle se conceptualise comme étant une façon légitime de pratiquer une démocratie extra-électorale et extra-parlementaire.

Les actions menées publiquement font face à une technocratie opaque qui édicte les lois. Sur ce point précis, les occupant.es rejoignent l'analyse de José Bové et Gilles Luneau dans leur œuvre *Pour la désobéissance civique*, puisqu'ils s'opposent au processus de manifestation qui, loin des luttes ouvrières massives quasiment militarisées du XIX^{ème}, ne sont aujourd'hui,

pour eux et elles, que des édifications d'évènements qui ne cherchent plus à démontrer la force d'affiliation des masses (qu'elles soient violentes ou pas) mais à divulguer des messages médiatiques à travers des artifices créatifs. En effet, les manifestations, ainsi qu'elles sont autorisées aujourd'hui, permettent de contester la loi par le biais d'organisations scénographiques, alors que la désobéissance civique est une nouvelle forme de résistance plus efficace pour montrer les limites de la loi. En désobéissant à des lois injustes et injustifiables, l'oxymoron désobéissance civique prend tout son sens : n'est-ce pas par souci civique que doit s'édifier une loi, en favorisant l'intérêt général et non celui de ceux qui la promulguent ? La désobéissance civique est, en d'autres termes, « une attaque de la loi pour défendre le droit » (Bové, José et Luneau, Gilles, 2004, p.61).

Néanmoins, la désobéissance civique est conceptualisée par les occupant.es, en lien avec la philosophie anarchiste, non pas comme une désobéissance à proprement dite mais comme une action menée pour l'intérêt général. C'est-à-dire qu'iels ne condamnent pas les luttes légalistes mais considèrent que ce n'est pas sur ce plan que l'action doit être menée. Certes, l'abandon des projets, de l'aéroport à Notre-Dame-des-Landes, du barrage de Sivens ou du Center Park de Roybon, est un exploit obtenu aussi (et in fine) juridiquement dont les occupant.es se félicitent. Néanmoins, l'occupation s'impose comme une autre forme de vie qui ne se règle pas sur le paradigme de la légitimité régaliennne, car ainsi que me le précise une habitante de la Maison de résistance à Bure :

C'est une guerre que nous menons contre la guerre que le système de production capitaliste impose à tout le vivant.

Cette guerre contre l'artificialisation mortifère de l'ensemble du monde habite le corps et la pensée de tous.tes les occupant.es. Chaque action, chaque mot, chaque tactique est pensé selon cette « guerre ». Lorsque j'étais à la Maison de résistance à Bure, j'ai dû apprendre à vivre avec une répression constante qui, émotionnellement ne m'a jamais vraiment lâchée, qui m'a traumatisée, et ce malgré le fait que j'y sois restée peu de temps. J'y ai aussi appris que cette répression déclenche une force de solidarité et d'entraide, la force de combattre pour ce qui nous semble juste. Mais vivre par elle, à travers elle, restreint considérablement les actions de la vie quotidienne qui sont nécessaires à la cohésion et à l'autonomie du groupe. Construire, cultiver tout en sachant que tout peut disparaître en quelques heures est épuisant. Les implications émotionnelles, physiques, individuelles et collectives peuvent être foudroyées à

n'importe quel moment et changer, marquer à jamais corporellement les occupant.es. Néanmoins, ces balafres physiques et psychiques renforcent la solidarité et l'entraide du groupe et, en un sens, militarisent les militant.es puisque la lutte en appelle à la performance. En effet, se préparer à une lutte d'occupation implique une préparation physique, technique et tactique.

Il faut être fort, pouvoir jeter des projectiles contre les flics et les vitres, courir vite et longtemps. (...) Conséquence : l'affrontement militant amène à la performance, à la compétition, à la nécessité de se dépasser tout le temps, alors qu'on a déjà tellement peu à donner, souvent, tant nos expériences passées nous ont laissé des balafres mal refermées. (Bergamote, De tout bois, n°13, p. 26)

La violence, psychique et physique, exercée à l'encontre des occupant.e.s montre la nécessité de la lutte. Bien que la performance puisse primer lors des attaques par les forces armées, elle s'alimente surtout du quotidien de l'occupation, de la vie qui s'expérimente en dehors des forces productivistes. Elle en appelle à une bataille contre soi-même, contre le capital culturel qui nous a forgé, mais aussi contre le lieu qui peut être hostile à la vie humaine, contre le climat, contre l'adversité.

Cette première citation soulève un autre point : ce que représente le lieu occupé. En effet, il est pensé selon la nécessité de repousser les forces productivistes et d'artificialisation capitaliste. Ce système de pensée se conceptualise selon la philosophie anarchiste ; l'anti-autoritarisme fait règle sur le lieu et fédère.

Tout au long de cette partie, nous allons parcourir les différents points sur lesquels s'expérimente cette conception.

1. La représentation par l'expérience

Je savais que d'autres militants avaient été arrêtés avant moi, mais c'était tellement évident pour moi que je n'avais rien fait de mal, qu'au contraire j'avais milité contre la violence, contre les souffrances qui pourraient être évitées avec un système social moins pourri. (Anonyme, 2021, p. 5)

Il me faut quelques jours pour raccommoier les morceaux de vie d'avant et d'après. (Un militant, 2021, p. 10)

Une enquête policière de ce niveau n'a rien à faire de la vérité judiciaire, c'est fait pour déconstruire les liens humains qui ont été tissés au fil du temps dans la lutte. Et sur ce point, quel que soit le verdict du procès, la justice a déjà perdu, nous sommes là et nous resterons là pour enterrer Cigéo et son monde. (J., PS – Notre pote Jean-Pierre alias JPP, autre vaillant participant du camp VMC, se serait associé à ce texte je crois, il est parti trop tôt mais on pense toujours à lui., in Rendez-moi mon slip !, mai 2021, p. 12)

Les témoignages de la répression policière et judiciaire dans le cadre de la lutte à Bure (2017-2021) retranscrits dans un livret « diffusé lors du procès de Bar-le-Duc, les 1, 2 et 3 juin » (p. 2) dont sont tirés ces extraits illustrent l'expérience du monde vécu. Les habitant.es de la Maison de résistance, les opposant.es qui gravitent autour, les habitant.es des villages alentours, partagent cette expérience du monde vécu, cristallisée par la répression constante. Par ailleurs, toutes les personnes qui ont vécu, qui connaissent les ZAD, partagent cette expérience du monde vécu, en ce sens où nous partageons tous et toutes un ressenti émotionnel alimenté par une expérience ou plusieurs expériences qui ont, significativement, eu un impact sur nos vies et les relations que nous entretenons avec le monde. Certes, le sentiment d'insécurité, la peur, la joie expérimentées très fortement altèrent notre rapport au monde différemment, néanmoins, les expériences furent tellement fortes, psychiquement et physiquement, qu'elles ont créé un terreau de solidarité et d'entraide.

La production de sens dans l'expérience de la vie quotidienne sur un lieu d'occupation interroge la culture socialement prédéfinie, dans sa relation entre sens et représentation. Le sens commun enrichit le sujet puisqu'il lui permet de s'ouvrir au monde à travers les relations qu'il entretient avec les autres, faites de confrontations ou de partages. Cela permet de se constituer socialement, culturellement et historiquement. Le sens commun cultive un étroit lien avec

l'expérience, médiatisé par le langage, ainsi précisé par Maurice Merleau-Ponty, notamment dans son ouvrage *Sens et non-sens* (1996),. L'expérimentation que nous avons du monde puise sa source dans l'expérience vécue alimentée par l'ensemble des affects qu'elle suscite.

La violence policière je la vis au quotidien depuis que je suis installé là. Je n'imagine plus mon quotidien sans la police, elle rythme ma vie. Elle filme les moindres instants que je vis, que je passe de la peinture dans ma maison, que je jardine, que je boive une bière avec des ami.e.s, ils me prennent en photo.

On dit souvent en blaguant : « On se radicalise sur internet. » Mais en fait, c'est avec leur présence qu'on se radicalise. Ça pousse à une rage, une haine, que je ne ressentais pas avant et aujourd'hui qui est là, dans mes tripes et mon cœur.

Mon rapport à la police a évolué, avant je leur parlais beaucoup en espérant les convaincre que le projet était mauvais, maintenant je ne veux plus leur parler. Je ne crois plus au dialogue.

Comme le disait un voisin : « Ne vous étonnez pas après si on vous lance des pierres ». Pour moi, à travers cette stratégie de tension, ils sont en train de créer les conditions de l'amplification de la révolte. (G. habitant de Mandres, 2021, p. 46-47)

L'émotion qui ressort de cet extrait tiré du livret *témoignages de la répression policière et judiciaire dans le cadre de la lutte à Bure (2017-2021)* est partagée par l'ensemble des occupant.es : la tristesse, la rage, la mélancolie. La répression constante et violente suscite une émotion qui envahit le corps, déclenchant une conscientisation de sa propre subjectivité qui, tel que nous l'indique Emile Durkheim, va s'inscrire au sein d'une totalité collective. L'expérimentation constitue un groupe social où les occupant.es vont éprouver et partager des émotions ainsi que leurs identités propres. Les conditions de vie des occupant.es imposent un partage des émotions et de l'expérimentation révélant leurs propres identités. C'est par cette dynamique du mouvement de lutte que se crée l'expérience du monde vécu. En effet, si nous nous attachons ensuite à la notion d'expérience, en nous appuyant sur l'analyse de Serge Moscovici, *Raison et cultures* (2012), nous voyons que la grammaire est liée aux différentes catégories sociales permettant l'interprétation de l'expérience que le sujet vit tout en comprenant celle des autres. L'expérience du monde vécu permet à la fois d'interpréter sa propre expérience, de révéler la conscience de sa propre subjectivité, de comprendre les expériences éprouvées par les autres et de participer à la création d'une réalité socialement définie.

Le capital culturel, nous l'avons vu précédemment, peut être la source de cristallisation de discordes au sein d'un lieu occupé puisque nous venons tous et toutes de catégories sociales différentes et que nous arrivons avec un bagage culturel régi par des codes langagiers différents. Néanmoins, et c'est tout le travail effectué par les occupant.es, la construction d'une nouvelle réalité sociale impose de nouvelles règles, de nouveaux codes fondés sur l'anti-autoritarisme. Bien que nous soyons des animaux historiques, tel que nous l'indique Ignace Meyerson, dans son ouvrage, *Existe-t-il une nature humaine ?* (2000), c'est par l'expérience que la nature humaine se construit, nous sommes avant tout des acteurs et actrices de notre propre évolution. La question soulevée par cette information se situe au niveau de la représentation, en ce qu'elle propose comme définition. Il s'avère qu'elle permet de faire advenir l'objet en ce sens où le sujet s'approprie l'objet et le transmet.

Nous allons, tout au long de ce chapitre, étudier ce que signifie, pour les occupant.es des squats et des ZAD, la notion de représentation et ce que signifie concrètement être présent et les expériences qui les constituent.

1.1. L'expérience face au simulacre

Je suis présent dans l'action. Ce qui fait de moi un être actif. Je suis là. Et c'est tous ces petits Je qui font le Nous. C'est notre force. (Occupant, Notre-Dame-des-Landes)

Être présent.e signifie avant tout une réalité que personne ne peut nier. Tu es là, je te vois et je ne peux te soustraire à cette réalité singulière. Être présent.e porte à l'attention puisque la présence du sujet ne peut être que constatée et agit dans mon monde comme un présent donné constitutif. En étant présent, le sujet inscrit dans ma réalité sa puissance d'action, sa propre responsabilité à être présent et m'apporte l'ensemble de ses relations qu'il entretient avec les autres. Être présent.e c'est avant tout porter la responsabilité de l'engagement tout en s'inscrivant dans la réalité du sujet qui porte attention.

Jacques Derrida, dans son œuvre *La Voix et le phénomène : Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl* (2016), nous indique que dans le soliloque, nous n'utilisons pas de langage puisqu'il nous est inutile. Seule l'expression pure nous permet de signifier notre pleine présence. Ainsi, la présence « *compose continûment* avec une non-présence et une non-perception » (Derrida, Jacques, 2016, p.72). L'altérité est ainsi la condition qui définit la présence et la présentation. Pour Jacques Derrida, les expressions, qui n'existent que par

l'extériorisation, empêchent le signe de ne contenir autre chose que les expressions elles-mêmes. Pour Edmund Husserl, la présence n'est identifiable qu'au travers de sa forme et doit être permanente, ce qu'il nomme idéalité dans le sens où le sujet est reconnu par sa répétition. Pour Edmund Husserl, la voix du sujet marque une présence immédiate tout en ne signifiant rien au sujet lui-même. La production de la présence efface le corps phénoménologique.

Jacques Derrida reprend, dans son ouvrage précédemment cité, le fondateur de la phénoménologie, en proposant le concept de *différance* : le sujet qui agit définit sa présence. En parlant, le mot peut être éternellement répété, procurant au sujet un moyen de surpasser sa facticité et ainsi sa propre mortalité. L'idéalité, pour Jacques Derrida, se constitue comme « le salut ou la maîtrise de la présence dans la répétition » (Derrida, Jacques, 2016, p.8). Néanmoins, ainsi que le précise Ferdinand de Saussure dans son ouvrage *Cours de linguistique générale* (Saussure, Ferdinand de., 1916, p.98), repris et cité par Jacques Derrida dans l'œuvre actuellement étudiée, « sans remuer les lèvres ou la langue, nous pouvons nous parler à nous-mêmes ou nous réciter mentalement une pièce de vers » (Derrida, Jacques, 2016, p.51). Ainsi, l'écart entre signifié et signifiant ne correspond pas à celui entre sensible et intelligible faisant du discours intérieur une possibilité assurée puisque le signe s'exerce au sein de la réalité interne. Néanmoins, Ferdinand de Saussure établit une différence entre la parole et le langage, c'est-à-dire que « les organes vocaux sont aussi extérieurs à la langue que les appareils électriques qui servent à transmettre l'alphabet Morse sont étrangers à cet alphabet » (Saussure, Ferdinand de., 1916, p.36) créant une séparation entre la sémantique et la phonétique. Pour Jacques Derrida, la « chair spirituelle qui continue de parler et d'être présente à soi – *de s'entendre* – en l'absence du monde » (Derrida, Jacques, 2016, p.15-16) implique que l'expression pure existe puisqu'il n'y a pas besoin de passer par le monde pour signifier sa pensée à un autre. Ainsi, nous verbalisons seulement « pour suppléer l'éclat de la présence » (Derrida, Jacques, 2016, p.177) c'est-à-dire que la vie (présence) et la mort (absence), s'opposant radicalement, sont indissociablement liées puisque la vie, comme présence, ne peut exister sans composer continuellement avec l'absence.

Ainsi, la présence en appelle à la conscience de soi et de ce qui nous est donné. L'attention est l'unique facteur à prouver la présence. Ce que je trouve intéressant dans cette notion de la présence est qu'elle ne se constitue qu'à travers l'absence de données. Lorsque je regarde un sujet présent, je ne peux saisir toute la complexité de ce qu'il est. C'est en partageant les différents points de vue que nous pouvons avancer vers la compréhension du sujet. Ainsi, la présence est de fait multiple et ne peut être réduite à la somme des différents points de vue.

Lorsque je parle avec cet occupant, cité précédemment, nous évoquions des arrestations, des gardes à vues et des contrôles de police. Pour lui, ces méthodes définissent une stratégie de compréhension du sujet. En effet, plus les occupants vont parler, meilleure sera la répression puisque les données seront analysées et permettront de saisir les codes techniques, tactiques et stratégiques de l'organisation au sein de la ZAD. Pour autant, la présence ne peut être réduite à la somme de tous, en ce sens où, bien que des données puissent être récoltées, elles ne décriront toujours que partiellement le sujet. Elles ne peuvent que présenter le sujet en lui-même, c'est-à-dire qu'elles apportent une description d'un apparaître afin de pallier ce que la répression ne peut saisir réellement. Le Nous, dont il est question dans cette citation, démontre d'autant plus cette complexité puisque d'une part, tous.les occupants ne sont pas contrôlé.es et même si cela était le cas, iels sont multiples et le Nous ne peut se réduire ni à aucun point de vue, ni à la somme d'un ensemble de points de vue, ni à la somme de tous ces Je.

La présentation qui nous est donnée, notamment par les médias de masse mais également par les différents rapports de police cités lors des procès, ne définit en rien la présence du sujet. Elle ne se fonde que sur un apparaître qui va constituer une représentation, c'est-à-dire une image qui rend présent l'absence de ce qu'est réellement un.e occupant.e. La présence est effective par l'attention qui est portée et par l'expérience corporelle psychique et physique de celui ou celle qui atteste de la présence du sujet.

Se crée un jeu entre la présence du sujet, ce qu'il renvoie, l'attention puis l'expérience corporelle vécue par celui ou celle qui atteste de la présence et l'image provoquée, la représentation que va se faire ce ou cette dernière du sujet présent. De plus, le sujet est considéré comme représentatif de la lutte, marquant l'absence de la présence en tant qu'être singulier, complexe, ayant une identité propre. Ainsi, la présentation altère la présence puisqu'un choix est fait ; le sujet et le point de vue sont choisis produisant un apparaître fictif. C'est pourquoi la représentation est essentielle à la présence puisqu'elle permet à celui ou à celle qui atteste de la présence de conscientiser le sujet comme donné. La représentation permet ainsi, par mise à distance, d'attester de la présence et de l'absence du sujet en tant qu'être et être perçu.

Ce qui m'a paru intéressant est le jeu qui se crée entre la répression et les occupants au sein de la représentation, entre la représentation par le biais d'une expérience de vie et le simulacre.

Lorsque j'étais aux Beaux-Arts de Paris j'ai longuement travaillé sur le simulacre à travers le corps. Ce que nous reproduisons comme normes, inévitablement, inconsciemment, à travers

notre apparence, c'est-à-dire ce que nous donnons à voir pour nous rendre présent.es au sein d'une société qui n'accepte pas la multiplicité.

Je tentais de montrer à travers des corps métallisés en suspension, errant dans l'espace froid d'une pièce blanche, à travers des moulures d'expressions faciales posées au sol, la notion d'identité perdue, effacée par des représentations qui s'imposent à notre corps faisant de nous des images vides de sens. Ces corps modelés, manipulés me permettaient de dévoiler la métamorphose que le corps subit au sein de notre société de surconsommation fondée sur l'image, sur ce que les conventions sociales et culturelles nous imposent comme transformations pour être accepté en tant qu'individu. Donner à voir à travers les normes effacent l'individualité et ainsi toute existence propre.

Sur les ZAD, j'ai été profondément marquée par la liberté des corps, d'exprimer et d'expérimenter l'individualité. Les identités sont multiples et, au sein de ces zones libres, elles n'ont plus besoin de se conformer, de se modeler, de s'édifier en attributs pour exister. Les artifices disparaissent à l'entrée. Le territoire, libre de la frontière culturelle et sociale, de maquillage et de clichés trompeurs, de toutes emprises, ouvre à la diversité. Le sens reprend vit, apprend à habiter son propre pouvoir. Le corps n'est plus une reproduction, il devient un sujet actif.

La dénonciation des images qui habitait mon travail artistique prit un sens tout à fait pertinent pour moi au sein des ZAD puisque je me trouvais confrontée à la fois au miroir de toutes choses, ce qu'il nous renvoie comme êtres, et d'autre part à la réalité de ce qui nous entoure, à son espace-temps propre à elle-même. La frontière de l'artifice tombe, révélant non plus une course à la possession de la nature mais à l'apparition du monde réel. L'« hyper présence », dénoncée par Jean Baudrillard qui la nomme à juste titre « disparition », se trouve, sur ces zones, contrée. L'absence du monde réel nous est dévoilée par chaque occupant.e.

Pour Jean Baudrillard, dans son écrit *L'Echange impossible*, « la « réalité » est une imposture » puisque toute notre société actuelle s'est construite sur la déréalisation de notre monde. Nous avons perdu toute référence, envahis par des illusions conditionnées par une hégémonie du virtuel. Le miroir a disparu tout en emportant avec lui la représentation. Jean Baudrillard propose une radicalisation divergente de *La société du spectacle* de Guy Debord en l'adaptant au monde dans lequel il vit.

Alors que nous pouvions affronter l'irréalité du monde comme spectacle, nous sommes sans défense devant l'extrême réalité de ce monde, devant cette perfection virtuelle. En fait, nous sommes au-delà de toute désaliénation (Baudrillard, Jean, 1995, p.50)

Si Jean Baudrillard se détourne du concept du spectacle de Guy Debord c'est parce qu'il représente chez ce dernier l'aliénation qui s'associe à l'idéologie matérialisée et à la falsification, au mensonge. Jean Baudrillard cherche à abandonner ces concepts en les dépassant, en considérant les différentes critiques de notre monde, ainsi proposées par Karl Marx, Michel Foucault ou Gilles Deleuze, comme partielles.

On appréciait la radicalité de ce mouvement et sa dégénération du système. En même temps, les situs étaient encore dans une forme de dialectique, paroxystique certes, mais de dialectique tout de même. C'était une utopie presque idéaliste. Mais ils essayaient encore d'affronter le système, de le prendre à revers, de se situer à l'extérieur. Le concept de révolution existait encore. (...) Peu à peu, l'aliénation par le « spectacle » et sa dénonciation sont devenues une vulgate totale, vulgaire d'un certain point de vue. C'est une des raisons pour lesquelles je crois aujourd'hui qu'il faut dépasser cette notion de spectacle. (Baudrillard, Jean, juin 2009, n°399, p.50)

Pour Jean Baudrillard, le spectacle ne peut être dénoncé comme illusion par une vie réelle puisqu'il n'existe pas de « forme originale de l'existence vécue », dans le sens où « leur spectralité », c'est-à-dire les techniques virtuelles, et les médias constituent des médiums qui sont « passé(s) dans la vie, devenue(s) rituel ordinaire de la transparence » (Baudrillard, Jean, 1995, p.62). Ainsi, pour lui, l'ensemble de notre monde est un spectacle totalitaire qui a assassiné la réalité. Cette pensée radicale qui va bien au-delà du paraître et du voir que constituent le spectacle, comme image effaçant la réalité, dépasse largement l'analyse de Guy Debord.

Le problème c'est qu'ils veulent nous faire croire qu'on peut consommer sans limite. C'est à ça que sert la publicité, consomme, consomme, consomme. Et les chantiers comme ici y'en a partout mais si personne ne le dit, si personne ne vient pour protéger le peu qu'il nous reste comme nature, alors personne ne sait qu'il consomme à perte et que des limites ben y'en a et qu'elles commencent pourtant à être bien visibles. (Occupant, Roybon)

Pour Jean Baudrillard, la marchandisation a englobé le monde par la monétarisation.

Nous sommes au point où la consommation saisit toute la vie, où toutes les activités s'enchaînent sur le même mode combinatoire... c'est une climatisation générale de la vie. » (Baudrillard, Jean, 1970)

En s'érigeant comme organisatrices des sociétés humaines, les théories économiques néo-libérales ont restreint toutes nos capacités à vivre hors de la marchandisation-monétarisation. Les sociétés marchandes trouvent leur fondement dans le fait qu'il n'y a plus rien qui ne soit pas monétarisé.

Ainsi, comme l'indiquait l'occupant cité précédemment :

Si la pensée prend pour enjeu la vérité objective et rationnelle, alors elle est battue d'avance par les experts, les logiciens et les sophistes. (...) Nous choisissons la plupart du temps, y compris socialement et politiquement, de nous battre sur des terrains perdus d'avance. (Baudrillard, Jean, 1999)

Pour Jean Baudrillard, nous ne pouvons plus trouver les réponses aux enjeux actuels dans le passé. Selon lui, il est urgent d'éduquer et non plus de formater au « scénario de la croissance et de la spéculation à tout prix » (Baudrillard, Jean, 1999).

Cette énergie suicidaire qui se déploie (...) est surtout une énergie dont la libération résulte d'une désescalade des enjeux, d'un effondrement des finalités et des contraintes (Ibid)

Face à ce pillage du futur organisé par le système capitaliste et néo-libéral, les ZAD se constituent comme des communautés intentionnelles permettant de favoriser la déconstruction de l'oppression individuellement et collectivement, puis d'apprendre à vivre sans. Il s'agit de contrer l'aspiration individuelle de recherche de bonheur par une consommation illimitée en créant des lieux d'insurrection à travers les communs. L'organisation utilitariste économique selon laquelle nous sommes obligés de consommer pour nous sentir satisfaits est contredite par Jean Baudrillard et démontrée par les occupants. En effet, pour Jean Baudrillard, la consommation nous permet d'appartenir à un groupe socio-économique définissant notre vie quotidienne.

En prenant pour son analyse comparative comme exemple Parly 2, centre commercial proche de Paris, et les villes, il nous démontre à quel point nous sommes soumis.es à une organisation totale de la quotidienneté. Lorsque nous pénétrons un centre commercial, tout, de la lumière à la climatisation, de son aménagement homogène participant à la fluidité et à la virtualisation du lieu, est conçu pour que « l'amalgame des signes » (Baudrillard, Jean, 1970) nous empêche de catégoriser la culture, par la galerie de peinture, et les produits de nécessité, par l'épicerie. Ainsi, la consommation devient totale et homogène, elle nous ancre dans un monde virtuel et fluide qui nous empêche de voir le monde extérieur, la désorganisation et l'imprévisibilité des villes. Pour Jean Baudrillard, cette vie quotidienne se fonde sur la dégénérescence de l'utilité de l'objet où l'individu, devenu passif dans un monde organisé pour qu'il puisse consommer en toute fluidité, se sent sécurisé par l'exclusion du monde réel.

Lorsque je suis passée sur la ZAD du LIEN, quotidiennement, les occupant.es s'organisaient pour aller chercher le surplus dans les poubelles des grandes surfaces. Clairement, nous aurions pu remplir un supermarché avec tout ce qu'il y avait de consommable, y compris des vêtements neufs et autres objets utilisables, aspirateurs neufs, feutres, etc... Cette abondance de production jetable constitue « le surcroît de productivité (qui entretient) les conditions de survie du système » (Baudrillard, Jean, 1970, p.44)

En effet, il ne s'agit pas, ainsi que les économistes tentent de nous le démontrer, d'une défaillance du système mais d'une volonté économique et politique de se sentir exister. Une société qui peut se permettre de gaspiller est une société qui domine par le simple fait qu'elle prévoit constamment le manque, fabriquant l'obsolescence des objets en fonction de leur dépérissement.

Quand on organise une fête on fait tout nous-même, déjà parce que c'est quasi gratuit puisqu'on arrive à trouver un peu de tout partout autour de nous mais surtout parce que c'est notre fête, on la crée avec ce qu'on a et notre imagination. (...) mais surtout on la décide quand on veut et ça franchement c'est le top. (Occupant, LIEN)

La passion qui crée le désir est ici préservée des tentations de l'asservissement. Il peut y avoir dissimulation mais la simulation, pire, le simulacre n'ont pas de prises. Ils n'existent pas.

La joie s'arme. Son attaque est le dépassement de l'hallucination marchande, de la machine et de la marchandise, de la vengeance et du leader, du parti et de la quantité. Sa lutte brise la ligne tracée par la logique du profit, l'architecture du marché, le sens programmé de la vie, le document final de l'archive. Son explosion bouleverse l'ordre des dépendances, la nomenclature du positif et du négatif, la loi de l'illusion marchande. (Bonanno, Alfredo Maria, 2010)

L'illusion d'objets qui, par l'artificialisation constante, ressuscitant, entretenant un cycle fermé sur lui-même, se substitue au réel tout en s'appuyant sur ses signes. Faire la fête, consommer pour s'amuser et ressentir de la joie, prévoir le moment propice, se libérer, s'apprêter, s'organiser...peut paraître « normal » et réel. Cette fête est pourtant entièrement conditionnée par des signes empruntés au réel et qui pourtant la court-circuitent totalement. La représentation, source d'imaginaire, s'est effacée pour laisser place aux simulacres.

Certes, sur les ZAD, les objets de consommation sont utilisés mais ils sont reconnus pour ce qu'ils sont et employés selon les nécessités. Néanmoins, cette façon de consommer ne se dissocie pas du monde capitaliste puisque l'objet consommé (bien qu'il puisse retrouver sa valeur initiale), en provenant du surplus, en étant gratuit, constitue l'appropriation d'un excédent de valeur. L'exploitation du prolétaire reste réelle et le marché a déjà, en son sein, évalué économiquement ces déchets. Pour autant, cet objet récupéré matérialise un rapport de force entre les exploités et les exploitants. Il révèle la structure même de l'économie de marché qui préfère gaspiller des ressources pour ses profits que de préserver le peu qu'il nous reste. Ce peu se situe au sein de l'exploitation du travail de production et de reproduction, engageant la division sexuelle du travail.

1.1.1. Expériences communes

C'est la question du travail. Je bosse tous les jours mais le système ne considère pas ça comme du travail. Pour lui se serait un passe-temps ou une perte de temps ! (rire) Ce que je veux dire c'est que c'est pas de l'activité, je ne cherche pas à juste m'occuper et récupérer le peu qu'on me donne en échange pour m'acheter le peu que j'pourrais. Non ! (Occupant, Notre-Dame-des-Landes)

L'émancipation n'est effective que lorsque nous réalisons que l'ensemble des facteurs qui nous conditionnent n'a pas de sens. Le travail marchand est un facteur essentiel au maintien du système capitaliste. Il en est le cœur.

Le travail peut se résumer à l'effort de production. Salarié.e ou pas dans le sens où cet effort n'est pas obligatoirement marchandisé ; choisi ou subi, une même situation en apparence peut-être l'une ou l'autre. Le travail peut avoir, pour finalité, une gratification pécuniaire, une reconnaissance sociale et, ou, intellectuelle. Le travail principalement marchand est considéré comme une réussite sociale, personnelle. Pour autant le travail a subi de fortes évolutions depuis une trentaine d'années.

La force de travail n'est plus l'agent central d'une mise en valeur. Des auteurs tels que Dominique Méda, Jérémy Rifkin et André Gorz parlent d'une inessentialisation dans le sens où la valeur travail a perdu son essence traditionnelle. Si le travail n'est plus une essence comment la nommer ? Une inessentialisation de la force de travail, « une domination du travail mort (technologies) sur le travail vivant » (Temps Critiques, n°14-Hiver 2006, p. 39) ? Mais alors qu'est-ce que le travail non-marchand ? Il ne peut être ni une notion, ni un concept. Est-ce un travail au négatif ou est-ce une négation du travail ? Le travail non-marchand participerait à l'effacement d'une forme d'existence sociale ?

Le travail non-marchand est souvent reconnu comme synonyme d'exclusion ou de loisirs. Si, comme le dit Karl Marx, le travail est perçu comme aliénant alors le non-travail est émancipateur ; pouvant être envié, il se révèle comme étant une source de frustration pour les individus maintenus, contraints à la condition salariale. Il est alors stigmatisé par ces derniers comme étant un état de dépendance, ne participant pas à l'effort collectif, d'assistanat, etc... Paradoxalement, le travail marchand en devient libérateur.

Les années 1960/1970 marquent un tournant : des mouvements émergent de toutes parts pour la reconnaissance de la profession, le refus d'être employable à tout prix, portés par des travailleur.es précaires, des sans-papier etc..., ainsi que des individus qui refusent de travailler. Cette convergence des luttes se prolongera et s'amplifiera puisqu'en 1986, les jeunes victimes de l'échec scolaire rejoignent les jeunes chômeur.es diplômé.es, victimes de l'échec social. La crise touchant, principalement, les classes sociales moyennes et pauvres, en particulier les individus les plus précaires, les limites entre travailleur.es et non-travailleur.es deviennent

confuses (stagiaires, intérimaires, travailleur.es non déclaré.es, bénévoles, volontaires, intermittent.es, personnes en situation de handicap, chômeur.ses, etc...).

Le travail est-il un but en soi ? Ou peut-on, sans avoir peur des préjugés, parler de non-travail lorsque nous nous situons dans un travail non-marchand ? Le fait d'en parler de façon négative, comme une absence, nous invite à nous poser la question de la reconnaissance sociale, du regard que porte la société sur le.a non-travailleur.e, du regard qu'il ou elle porte sur lui-elle-même. Une personne âgée qui ne travaille pas ne choque pas. Un jeune, dans le même cas, est vu comme un incapable ou un fainéant. Le regard des autres, le poids de l'éducation, de la morale, de la culture... peuvent s'avérer pesant voire destructeur, s'ajoutant à la précarité économique, en particulier pour les plus jeunes.

Le non-travail peut être subi ou choisi, heurter la norme ou y être très bien accueilli (tout dépend d'où nous nous plaçons). Il est à la fois une forme de résistance et de formation personnelle de vie, somme d'expériences plus ou moins formalisées.

La frontière entre travail non-marchand et travail marchand est souvent floue, voire confuse. Que nous parlions des non-travailleur.es non-salarié.es, formé.es autant que des salarié.es (comme certain.es bénévoles), des non-travailleur.es salarié.es comme le sont certains chômeur.ses, des travailleur.es non-salarié.es ou salarié.es qui ne sont pas reconnu.es en tant que travailleur.es (stagiaires, les jeunes du service civique, uber, femmes aux foyers) mais formé.es dans l'espoir d'être employables, du non-travail comme Œuvre tel qu'Hannah Arendt le décrit dans son livre *Condition de l'homme moderne*, où elle y développe une critique politique et conceptuelle du travail, en affirmant que tout individu a besoin de laisser une empreinte de son passage, permettre à la race humaine de s'immortaliser. En différenciant l'Œuvre de l'activité par le travail, il s'inscrit dans l'histoire humaine, contrairement au fruit du travail qui n'est qu'un produit consommable, étant ainsi éphémère.

La crise du travail marchand est la conséquence d'une mutation profonde, organisationnelle, structurelle du capital depuis ces 30 dernières années. Le travail non-marchand permet l'exploitation et ainsi la maîtrise de l'emploi mérité (sélection de ce qui est reconnu ou pas comme étant un travail). Pour autant, le chômage étymologiquement vient du latin *caumare* signifiant se reposer pendant la chaleur annonçant comme une évidence la suspicion systématique du chômeur profiteur. Simultanément, le travail marchand est de plus en plus considéré comme une condition subalterne, une exploitation visible, perdant son essence. Travail non-marchand et travail marchand se mélangent à plusieurs niveaux, les

frontières étant de plus en plus incertaines, beaucoup d'individus font le choix de ne plus accepter cette précarité, cette instabilité, ce présent, ce futur indéterminé et choisissent de résister, tendant à enrayer la main mise et le contrôle sur une main d'œuvre disponible. Nous comprendrons pourquoi les dominant.es déploient autant d'effort à stigmatiser les travailleur.es non-marchands à travers les médias, les discours politiques.

Le système a besoin qu'on soit actif tout le temps pour l'enrichir. Mais moi j'en ai pas besoin. Il me sert à rien de bosser pour lui. En fait je vis bien mieux depuis que je suis ici. (Occupant, Notre-Dame-des-Landes)

L'humain a des besoins et il lui serait nécessaire de les satisfaire. Il y aurait en nous un déterminisme où moyen et fin sont une dualité inhérente à notre propre condition.

Le besoin nous contraint au travail dont le produit apaise le besoin : le réveil toujours nouveau des besoins nous habitue au travail. Mais dans les pauses où les besoins sont apaisés et, pour ainsi dire, endormis, l'ennui vient nous surprendre. Qu'est-ce à dire ? C'est l'habitude du travail en général qui se fait à présent sentir comme un besoin nouveau, adventice ; il sera d'autant plus fort que l'on est plus fort habitué à travailler, peut-être même que l'on a souffert plus fort des besoins. Pour échapper à l'ennui, l'homme travaille au-delà de la mesure de ses autres besoins ou il invente le jeu, c'est-à-dire le travail qui ne doit apaiser aucun autre besoin que celui du travail en général. (Nietzsche, Friedrich, 1906, 611)

Le travail marchand, nous permettant de nous réaliser, d'exaucer nos volontés, pourrait donc être conceptualisé comme un outil de notre accomplissement. Pourtant, les occupant.es le considèrent comme une source de différenciation à la nature, nous empêchant de voir que nous sommes des êtres de nature.

La marchandise est à la fois un instrument de production symbolique et une valeur d'échange. « Le spectacle commence. Les rôles sont distribués. Ils se reproduisent. A l'infini. » (Bonanno, Alfredo Maria, 2010, p.16)

Cette appétence s'automatise, réduisant l'espèce humaine à l'état d'objet. Cette dissolution putréfie nos instincts élémentaires. Le marché colmate toutes disparités entre la nature et nous. Dans un monde où le réel est une allégorie, y résister fait de nous des fous et folles, voire des criminel.les. La loi maitresse du capital est l'accumulation. Or, nous ne pouvons accumuler

indéfiniment ; le système lui-même ne le peut. Ce leurre nous conduit dans un mécanisme quantitatif où exploitation et domination sont les piliers idéologiques.

Pour se libérer de cet engouement, nous devons voir en quoi ce processus est illusoire, casser cette façade mise en place par le capital pour enfin entrevoir ce qui est réel.

Or se défaire des chaînes qui nous enlacent n'est pas si simple. Nous nous y sommes accoutumés. Et bien qu'il nous arrive, parfois, de rêver de liberté, les longs discours politiques, médiatiques et consuméristes nous magnétisent.

Des leaders révolutionnaires apparaissent, gonflés par l'enrôlement des dominés, faisant trembler certains exploiters mais l'illusion ne tombe pas. Le spectacle continue, renforçant chaque jour un peu plus le capital.

Le compagnon qui, tous les matins, se lève pour aller travailler, marche dans le brouillard, pénètre dans l'atmosphère irrespirable de l'usine ou du bureau pour y trouver toujours les mêmes visages : ceux du chef d'atelier, du chronométrateur, du mouchard de l'équipe, du stakhanoviste-avec-sept-enfants-à-charge ; ce compagnon sent la nécessité de la révolution, de la lutte et de l'affrontement physique, même mortel. Mais il sent aussi que tout ceci doit lui apporter un peu de joie, tout de suite, maintenant. Cette joie, il la cultive dans ses rêveries tout en marchant tête basse dans le brouillard, tandis qu'il passe des heures dans les trains ou les trams, tandis qu'il étouffe sous le poids des activités inutiles du bureau ou devant les inutiles boulons qui servent à tenir ensemble les inutiles mécanismes du capital. (Bonanno, Alfredo Maria, 2010, p.6)

Mai 68 a permis au capitalisme de tirer un gain considérable de ces luttes diverses. L'illusion s'est renforcée, formant la quintessence du fonctionnaire, développant l'Etat technobureaucratique. Le processus quantitatif est mis à jour, sans peur de représailles ou d'éveil quelconque. Le spectacle marchand se dévoile et tout va bien. Pour les occupant.es des ZAD, le problème se situe dans le cloisonnement émis par le concept de production. Sans le remettre en cause, partis ou mouvements politiques s'embourbent dans le spectacle en quémendant la main mise sur les systèmes de production, négociant l'institutionnalisation d'un autre système, tout aussi illusoire.

Ainsi, la production étant le maître mot du spectacle, l'individu qui ne s'y soumet pas n'est plus, ne pouvant plus prétendre appartenir à la mise en scène révolutionnaire institutionnalisée. Partis et mouvements institutionnels étant, comme le capital, organisés

autour d'appareils produisant un savoir de techniques de luttes, auxquels les militant.es qui s'y associent doivent se soumettre.

Il y a quelque chose d'extraordinaire dans le fait d'aimer se faire exploiter et de se battre aussi intensément pour garder nos chaînes telles qu'elles sont. (Occupante, Carnet)

Pendant que partis et mouvements institutionnalisés tentent de maintenir la société du spectacle en cherchant à sauver l'illusion bienfaitrice de la production, d'autres cherchent à l'exterminer. Néanmoins, la morale capitaliste normalisée par les dominant.es est si forte, si transcendante qu'il nous est quasiment impossible de réaliser que ce système n'est rien d'autre qu'un vide qui se regarde lui-même.

Il n'y a rien de plus dur que de se dire que ce pourquoi on donne notre vie, en fait, ne sert à rien. (Occupante, Carnet)

Certain.es désobéissant.es sont parvenu.es à se désenclaver de ce processus mécanique, en cherchant à ne plus faire perdurer ce système mais revendiquant le travail non-marchand. En questionnant leurs besoins réels, iels se dégagent de tout système de production capitaliste. En abolissant le concept marxiste du prolétariat, iels sortent du spectacle.

La démarche est rude et longue. En se battant contre le système de production, contre le capital mais également contre tous ceux et toutes celles qui ont lutté, tout au long de l'histoire, pour obtenir du travail et des conditions favorables à l'exercice de leur production, iels cassent les traditions et se construisent un présent et un futur où iels n'obéissent plus à ce que nous devons faire, à ce que nous devons être, mais où nous choisissons ce que nous sommes et ce que nous voulons être et faire.

En rompant avec cette idéologie marchande de production, le peu de temps libre qui nous est accordé pour assouvir notre besoin illusoire d'accumuler sans cesse se transforme en une disponibilité totale où l'individu peut s'accomplir, s'exprimer, être libre.

En n'acceptant plus ces schémas, ils font révolution où action et pensée se lient pour construire une société nouvelle.

La société de consommation nous promet joie et vitalité. Or, le peu de temps que nous avons pour vivre en dehors du système de production est juste suffisant pour nous décharger de la violence accumulée durant celui-ci. Ainsi, comme le précise Alfredo Maria Bonanno dans son ouvrage *La joie armée* (2010), nous ne faisons que répéter inlassablement les mêmes gestes

édictees par le capital sans même que nous en ayons conscience. Nous acceptons notre rôle, notre place, attribués par celui-ci. Pour lui, le jeu est une notion créée par le capital afin de nous complaire dans l'illusion. En sortir, c'est être libre, c'est vivre et non plus jouer à faire semblant de l'être.

Le parallèle effectué avec les écrits d'Alfredo Maria Bonanno nous permet d'entrevoir la logique de l'occupation anarchiste. Elle ne s'engouffre pas dans un mécanisme de vengeance comme le fait le capital depuis des décennies. Elle ne rentre pas dans le jeu de la guillotine qui, avec le temps, s'institue. Elle n'engendre pas une instrumentalisation moralisatrice et destructrice. Elle ne s'impose pas, elle se construit indépendamment de toute forme de rapport de domination.

En appelant à condamner l'éthique du travail par l'esthétique de la joie, il situe le système de production non plus comme étant un déterminisme propre à la race humaine « mais comme quelque chose qui est la nature même » (Bonanno, Alfredo Maria, 2010, p.34). Il nous invite à ne plus penser en termes de plus-value, de production quantitative mais qualitative, du fictif au réel. En cela, il rejoint la pensée des désobéissant.es et en particulier ceux et celles qui se sont installés dans des fermes, villages, lieux du Commun comme les ZAD où la vie prend le dessus sur l'économie.

En effet, en mettant un terme aux idéaux capitalistes ainsi qu'à ceux et celles qui prétendent que « le travail c'est la vie ! » y compris en s'appropriant les moyens de production, les désobéissant.es démystifient ces rapports et s'engagent non plus à produire pour produire mais à produire pour vivre. La production autoorganisée ne peut servir que comme outil de lutte face au capital.

De ce fait, la jouissance de la vie ne se confine plus à de petits moments de temps libres. Les occupant.es ne cherchent pas à travailler toute l'année pour vivre quelques jours de vacances, programmés par le capital, où l'individu se doit d'être content lorsque ce moment arrive. Iels ne font plus face à l'obligation ressentie de pouvoir se divertir pendant un moment précis, ce qui pour certain et certaine peut être vécue comme un châtimeent. Iels ne sont plus des objets disciplinés et obéissants, iels se mettent à vivre.

Nous pouvons établir un parallèle avec l'analyse que nous propose David Harvey lorsqu'il intègre l'espace à sa théorie qu'il nomme « matérialisme historico-géographique » dans ses ouvrages *Géographie et capital* (2010) et *Le Nouvel Impérialisme* (2010). En effet, le

capitalisme, tel un mycète envahissant, couvrant tout sur son passage, produit l'espace afin d'aménager une circulation qui lui soit favorable. En rompant avec ce que Neil Smith nomme la « nouvelle frontière urbaine » dans son article « Gentrification, the frontier and the restructuring of urban space » (1986), les occupant.es proposent une solution d'arrêt à l'avancée du capitalisme sur un territoire donné. Cet effort de lutte se concentre d'abord sur la connaissance du lieu afin de savoir où et comment habiter ce territoire, comment se nourrir, comment y vivre. Ce qui détermine un premier détachement à la ville qui est, certes, un lieu de circulation mais dont le maillage est si déterminé qu'il est rare de la connaître vraiment, de la considérer comme un réel lieu de vie avec son propre écosystème. Le sensible est un apprentissage à l'esthétique et nous permet de voir notre environnement, ce qui le constitue comme vivant. La difficulté des squats en ville se situe justement dans la présence qu'ils souhaitent exercer au sein de l'espace comme structures sociales et environnementales. Ils constituent très certainement, ainsi que David Harvey les nommait, des lieux alternatifs qui participent à une forme de conscientisation de la domination du capitalisme qui s'exerce sur l'ensemble de la ville. Néanmoins, il se leurre en pensant que le capital puisse soutenir, par le biais de municipalités éclairées, ce type de détournement. En effet, et nous le verrons dans le chapitre suivant, le capitalisme a cette faculté de récupération, lui permettant de conforter sa propre image à travers la culture, scindant les occupant.es des squats. L'avantage de la ZAD se situe principalement dans la liberté du lieu qui est en passe d'intégrer le système de circulation capitaliste, comme création d'espace favorisant le marché. Au moment où les occupant.es arrivent, iels mettent fin au chantier tout en exerçant une force non négligeable au sein des négociations. Cette liberté du terrain appelle les occupant.es à la préserver. En soit, elle constitue un facteur de lutte. C'est à travers le lieu, à travers son écosystème que les occupant.es vont aménager leur vie.

Vivre en pleine nature c'est défier ce système de mort. C'est vivre. (Occupant, Maison de résistance et Bois Lejuc)

Le corps défie la mort tout en vivant avec, soulignant le paradoxe de la vie. Vivre pleinement ne nécessite aucunement d'habiter en pleine nature. Vivre c'est avant tout admettre cette pulsion d'émancipation qui contraint toutes formes de domination. L'asservissement, à *La Société du Spectacle* remplacée par la société de contrôle de Michel Foucault trouvant sa pleine jouissance dans *La Société d'Exposition* de Bernard E. Harcourt, n'a de cesse de contraindre nos corps par assimilation. L'homme-machine bureaucratique dénoncé par Murray Bookchin,

notamment dans « Our synthetic Environment » in *Murray Bookchin et l'écologie sociale libertaire* (Romero, Floréal et Gerber, Vincent, 2019) se met aujourd'hui en spectacle de façon volontaire, oubliant ce qu'il est, renonçant à son propre corps, sa propre puissance d'action pour adhérer totalement à l'idéal capitaliste. Les limites de l'environnement n'enferment pas. Seul le système le fait en imposant des frontières comme principe systémique. La perte du corps est remplacée par des simulacres qui nous envahissent sans que nous puissions y avoir de prises puisqu'ils n'ont plus de sens. Ils nous achèvent tout en emportant avec eux notre propre liberté d'être.

L'émancipation ne peut prendre forme qu'à travers l'exterritorialité cosmique en ce sens où l'être humain doit tendre à jouir du privilège qu'elle lui confère. Certes, l'individu est animal et nature. Néanmoins, sa capacité à organiser le monde selon ses propres volontés, l'engage à s'approprier le tout. Les occupant.es cherchent à échapper ou évacuer cet appât que constitue la propriété comme droit d'aubaine tel que l'analyse Pierre-Joseph Proudhon dans son ouvrage *Qu'est-ce que la propriété ?*. En abolissant ce droit constitutif de notre système économicopolitique, les occupant.es expérimentent en profondeur le dépassement de toutes les propositions évoquées par Henri Lefebvre et David Harvey tout en modifiant l'organisation spatiale et temporelle du lieu. Les corps et le lieu ne sont plus soumis à la culture du marché mais déterminés par de nouvelles façons d'habiter le territoire.

Ça crée un sentiment d'appartenance très fort (Occupant, Notre-Dame-des-Landes)

En libérant l'espace et les corps des rapports de domination, l'occupation s'ouvre à la notion d'appartenance. « En quelque sorte je suis née ici. J'appartiens à ce lieu » me racontait une occupante de Notre-Dame-des-Landes. Le sentiment d'appartenance au lieu est très fort chez les occupant.es de toutes les ZAD. Il ne signifie pas un avoir, *habere*, dérivé de *habitare*, en latin, qui inscrit l'usage dans ce qu'il offre comme droit d'occuper. Ainsi précisé par cette occupante, elle appartient bien plus au lieu qu'elle ne l'use. D'où ce slogan particulièrement significatif : « Ce n'est pas la nature que nous défendons, nous sommes la nature ».

Habiter ici n'est pas juste y manger, y dormir, y avoir ses chiottes, c'est d'être en relation forte avec cet endroit-là. Ça peut être venir cueillir des champignons, venir chasser, ça peut être un lien de la lutte, c'est 10 000 choses, en tout cas c'est dangereux de limiter ça à avoir sa cabane ici. Parce que ce qui se passe ici, ces rencontres entre des mondes, c'est ça qui est précieux. Le

pourquoi je ne dis pas « zadiste », c'est que je ne suis pas ici à défendre un territoire délimité par des frontières, ce que je défends ici ce sont des relations, des liens sociaux, des manières de s'organiser. C'est cela qui m'intéresse, d'être en prise sur notre vie. (Collectif Mauvaise Troupe, 2016, p. 268)

Ainsi, l'expérience de vie en communauté, libérée de la culture de domination et de marchandisation, ouvre à un art d'habiter dont l'engagement est le moteur. Les diverses constructions, les cabanes, les squats, les aménagements agricoles, les détournements des axes de circulation, la réhabilitation du bocage, constituent des actes politiques. Ses réalisations, en plus de contrer le maillage territorial selon les besoins du système, sont l'expression d'une façon d'habiter et d'être.

La liberté de l'espace fait lien avec la liberté de l'être. Habiter ou *habitus*, cette manière d'être en démontre l'engagement et participe à la construction de *Constellations*, d'où le titre de l'ouvrage du Collectif Mauvaise Troupe : « le ciel, comme le passé, se lit, et les étoiles se relient selon l'œil qui les regarde. Nos yeux ont tracé des ponts, ont tissé les fils faits de l'assomption d'un parti pris particulier. Ce parti pris, nous le disons « politique », en ceci qu'il envisage dans chaque situation les possibles qu'elle recèle et la force qui en émane » (2014).

Cette mémoire commune qui émane de ces constellations s'inscrit dans le lien que chaque occupant.e crée avec le lieu. Cette relation toute particulière s'insère au sein même de l'histoire des luttes où la spatialisation est l'élément moteur d'auto-construction et d'autonomie contrant la logique capitaliste.

Cette « utopie réalisée », ainsi nommée par Yona Friedman dans son ouvrage *Utopies réalisables* (2015), est largement partagée par les occupant.es, en particulier de Notre-Dame-des-Landes où l'expérience d'une organisation de vie alternative a pu se concrétiser sur le long terme. En alliant la lutte au lieu, aux relations, à l'engagement, à la construction, à l'éclosion, à l'aménagement, à l'entraide et aux discordes, la représentation est devenue un art de vivre. Elle n'est plus simulacre, elle révèle le réel dans l'action, dans la singularité du multiple et du diverse, elle montre la discontinuité historique de ce lieu et de ces vies qui occupent, de cette histoire commune. Elle s'oppose à ce vide, à ce continuum historique, à cet allant de soi, qui prépare la Catastrophe benjaminienne. Elle s'édifie contre la célébration des grands hommes, contre la muséification, contre tous ces Panthéons du patrimoine. La représentation, ici, permet l'expression, de concevoir l'expérience, de donner à voir ce qu'il y a à dire, de savoir-dire. C'est au sein de cette réunion, entre expérience et représentation, entre voir et concevoir, entre ce

qu'il y a à dire et savoir-dire, que l'expression peut émerger et dire. Cette représentation trouve source dans les histoires vécues qui, ensemble, forment une histoire commune mais qui pour autant n'en efface aucunement leur singularité et leur multiplicité. Vivre communément l'émancipation désenclave l'unification, le continuum. Il suffit de quelques minutes sur une ZAD pour voir et sentir cette discontinuité historique des sans-voix qui tentent de se faire entendre. Aucune construction, permaculture, route, aucun aménagement, panneau, corps, ne se ressemble. Tout est unique. L'expérience du temps et de l'espace se reconstitue indéfiniment puis se construit au sein de la représentation. Cette représentation fluctuante qui n'est jamais la même d'un endroit à un autre, d'une personne à une autre, d'un jour à l'autre, dévoile l'interruption, ce moment où l'histoire ne peut plus cacher, mettre sous silence cette contre-histoire qui se raconte chaque jour et qui cherche à contrer la grande histoire du système capitaliste mondialisé.

Cette histoire à contre-courant puise sa force au sein des émotions partagées : « Hurler notre rage parce qu'ils violentent quelqu'un. Rire quand même quand on voit tous les pneus de nos vélos qu'ils ont crevés » (Lèse béton, n°3, p.3). Ce sont elles qui marquent les ruptures de l'histoire et inscrivent sa non-linéarité dans le temps et l'espace. Il n'y pas de résilience au sein d'une ZAD puisqu'il n'y a pas de normalité. Si elle tente à s'expérimenter, elle s'énonce dans la recherche d'une organisation pérenne. Néanmoins, les fluctuations que les ZAD subissent, dues à la pression de l'Etat mais aussi au climat, aux discordes qui s'expriment légitimement, aux échecs et aux avancées, témoignent d'une utopie, d'un imaginaire de la révolte constitutif d'une dynamique qui puise sa force dans les émotions, l'entraide et la solidarité. Habiter pleinement et consciemment trouve sa pleine puissance dans les moments forts de partage.

Dans la joie réside la possibilité de rompre avec le vieux monde et d'identifier des objectifs nouveaux, des besoins et des valeurs différents. Même si la joie en tant que telle ne peut être considérée comme le but de l'être humain, elle est sans aucun doute la dimension privilégiée, volontairement identifiée, qui transforme la nature de l'affrontement avec le capital. (Bonanno, Alfredo Maria, 2010, p.40)

Ainsi, l'expérience du lieu, de soi, du commun fait face au spectacle. Certes, les moments de joie sont éphémères sur une ZAD ; néanmoins, ils constituent une ressource essentielle à la vie sur place puisqu'ils permettent de créer le lien. Les conditions sont rudes malgré l'ensemble des aménagements mis en place. La lutte épuise, elle s'abreuve de toute

l'énergie déployée, de tous les investissements psychiques et physiques. La joie permet de soutenir, de faire face à l'assèchement de toutes nos ressources individuelles et collectives, elle produit une force qui unifie et vitalise, œuvrant à un sentiment de puissance. Cette joie peut être simple tout comme elle peut être grandiose, réussir à cultiver, à produire du pain, terminer une cabane ou gagner le combat. Tous ces moments se concrétisent dans la joie partagée. Elle prend une place tout à fait significative puisque sans celle-ci, les ZAD ne pourraient persévérer : « Chaque petits moments de réussite sont bienfaiteurs » me disait une occupante de Notre-Dame-des-Landes. « La réussite n'est jamais individuelle, elle est toujours collective. C'est pourquoi on fête ça ensemble ». Le fait de sortir de la logique marchande permet aux occupant.es de vivre collectivement chaque action. De penser que rien n'est personnel, individuel, enfermant l'expérience de lutte dans un processus d'assujettissement, de contraintes véhiculées par la pression que la lutte exerce, permet de se libérer de toutes les forces destructrices générées par le système marchand. La joie n'est plus un produit de consommation mais une ressource vitale d'unification, créatrice de puissance. En s'immisçant au sein de nos relations interpersonnelles, elle solidifie le réseau affinitaire. Néanmoins, cette joie est toujours précaire, elle doit se battre en permanence contre l'ensemble des facteurs de normativité induits par ce système qui nous a enfermés, dès notre naissance, dans un processus de concurrence, de productivité sans fin, de performance, toujours plus rigide et épuisant.

1.1.2. Sexisme et anti-féminisme anarchiste

C'est une évidence peut-être trop agaçante pour qu'on la vive : on aurait dû prendre davantage soin de nous-mêmes et des autres. Je ne dis pas qu'on ne l'a pas fait. Il y a eu des tentatives remarquables, des moments d'attention collective comme je n'en avais jamais connus. Mais ça n'a pas suffi, et peut-être que ça ne saurait suffire, à soigner les blessures qu'on avait reçues et qu'on reçoit sans cesse. On aurait pu aussi veiller à s'en infliger le moins possible entre nous. Mais je crois, pour ma part, que la guerre nous menait trop en bateau, qu'elle nous tenait prisonniers de ses nécessités quotidiennes : être forts face à la répression effective et potentielle, être forts pour réaliser ce qu'on veut faire malgré la possibilité de se le faire arracher à tout moment, être forts face aux fachos qui viennent nous attaquer la nuit... Alors on s'arc-boute. Il y a eu des moments de joie, mais aussi beaucoup de dureté, entre nous. A moi, ma plus grande peine aura été de n'avoir pas su entretenir de véritables relations de sororité avec les autres femmes, dans ce contexte difficile. J'en jette la pierre à tout ce qu'on ne nous a jamais appris, aux structures de repli que sont souvent les couples et aux automatismes de la domination

masculine qui ne se défont jamais vraiment. Surtout en contexte de guerre. (Bergamote, De Tout Bois, n°13, hiver 2020-2021, p.26)

Cette ancienne occupante de la ZAD de Roybon résume, en ses quelques mots, la difficulté de vivre une occupation. En employant le mot guerre, elle fait un parallèle entre militant.e et militaire ce qui me paraît assez juste d'une part parce que l'occupation d'un terrain pour empêcher ou le libérer d'une autre force est une stratégie de guerre, d'autre part, et ainsi qu'elle le précise un peu plus haut dans son témoignage, « l'affrontement militant amène à la performance, à la compétition, à la nécessité de se dépasser tout le temps, alors qu'on a déjà tellement peu à donner, souvent, tant nos expériences passées nous ont laissé des balafres mal refermées. » (Ibid) Bien que la ZAD soit considérée comme un lieu de combat par les occupant.es tout comme par les forces armées, pour ces premier.es elle est surtout un lieu à défendre contre la destruction de la vie. La lutte est très différente d'une ZAD à une autre selon les rapports de force en vigueur. Sur la ZAD de Roybon, tout comme sur celle de Sivens, le combat fut rude, voire mortelle¹⁰. Il fut donc difficile de créer des moments de joie au sein d'une tension extrême et continue. Toutes les ZAD vivent cette tension, néanmoins, elle a des répercussions différentes d'une ZAD à une autre, notamment par le soutien et l'entraide apportés, ou pas, par le voisinage.

De plus, ainsi précisé par cette ancienne occupante de Roybon, il peut se développer un caractère machiste au sein de cette confrontation permanente.

La place de la femme dans la lutte anarchiste est, encore aujourd'hui, malgré ce que cette philosophie prône, une question qui reste d'actualité. Cette ancienne occupante me raconte

¹⁰ La ZAD de Sivens, dans le Tarn, a connu plus de seize mois de conflit entre les forces armées, soutenues par des milices pro-barrage, et les occupant.es opposé.es au barrage de Sivens, dont Rémi Fraisse, tué par une grenade lancée par un gendarme, le 25 octobre 2014. Ce conflit prit l'apparence d'une chasse aux sorcières qui s'étendit bien au-delà de la Zone, effectuée par les pro-barrage, dans les villages alentours, sur les routes et les chemins, dans les magasins, sur les lieux de travail.

Concernant la ZAD de Roybon, « La ZAD aux bois vivants », en Isère, l'oppression des forces armées fut constante sur le lieu pendant les six années d'occupation. Le 13 octobre 2020, après trois ordonnances rendues en référé par le juge, la trentaine d'occupant.es sur le lieu furent évacué.es par des gendarmes mobiles et départementaux, des sapeurs-pompiers et des entreprises privées pour détruire tout ce que les occupant.es avaient fabriqué pour vivre. De plus, ainsi précisé par *Le Dauphiné libéré* ce même jour, des camions de transport de troupes de l'armée et des véhicules de secours du service départemental d'incendie et de secours étaient mobilisés ainsi que des drones militaires pour filmer la zone.

qu'elle s'est toujours attachée aux revendications de Lucia Sanchez Saornil, militante et poétesse anarchiste, qui créa, en 1936, avec les militantes Mercedes Comaposada et Amparo Poch, les Mujeres Libres, la fédération révolutionnaire féminine. Cette organisation féministe et prolétarienne engagea un rapport de force en démontrant qu'il est nécessaire, pour une révolution libertaire d'organiser l'émancipation des femmes tout en menant la lutte contre l'exploitation capitaliste. En réponse à un article de Mariano Rodriguez Vazquez, dit Marianet, militant anarcho-syndicaliste de la CNT en Catalogne, *La femme, facteur révolutionnaire*, elle répond :

J'ai vu nombre de foyers, non seulement de simples confédérés mais bien anarchistes régis selon les plus pures normes féodales. A quoi servent donc les meetings, les conférences, les cours de formation, et tout le reste, si celles qui s'y rendent ne sont pas vos compagnes, les femmes de votre foyer. A quelles femmes vous référez-vous donc ? C'est pour cela qu'il ne suffit pas de dire : « Il faut faire de la propagande parmi les femmes, il faut les attirer à nos milieux » ; mais nous devons prendre le problème en partant de plus loin, bien plus loin. Les compagnons, exception faite d'une douzaine bien orientée, ont dans leur immense majorité une mentalité contaminée par les aberrations bourgeoises les plus caractéristiques. Tout en se récriant contre la propriété, ce sont les plus enragés des propriétaires. Tout en se dressant contre l'esclavage, ce sont les « maîtres » les plus cruels. Tout en vociférant contre les monopoles, ce sont les plus acharnés monopolistes. Et tout cela découle du plus faux des concepts qu'ait pu créer l'humanité : la supposée « infériorité féminine ». Erreur qui nous a peut-être fait prendre un retard de civilisation de plusieurs siècles. (Sanchez Saornil, Lucia, *La question féminine dans nos milieux*, (1935) mars 2017)

Cette lettre fait écho à la publication de Fionnghuala Nic Roibeaird, le 3 avril 2015 pour Workers Solidarity Movement, sur l'anarcha-féministe anarchiste :

Le féminisme dans sa forme la plus fondamentale doit être anti-capitaliste. En examinant et en luttant contre les rôles genrés patriarcaux qui nous sont assignés en tant que femmes il est important de se demander d'où viennent ces rôles et quels intérêts servent-ils ? Le genre est la division capitaliste du travail, c'est une construction sociale ; il n'est pas basé sur le sexe anatomique (puisque le sexe anatomique et le genre ne s'accordent pas toujours), il est basé sur une oppression. Entretenir la croyance patriarcale selon les hommes biologiquement faits pour dominer les femmes a autant de sens que croire que les classes supérieures ou les élites sociales sont faites pour dominer le reste de l'humanité. (...) La révolution doit être réellement libératrice, cela ne peut se faire que par le biais d'organisations révolutionnaires ascendantes et

non-hiérarchiques. La participation féminine dans ces mêmes institutions pourries qui existent n'éradiquera pas le sexisme, cela assurera seulement plus avant l'oppression et la domination. Le mouvement anarcho-féministe ne veut pas imiter les structures de pouvoir patriarcales actuelles, nous cherchons plutôt à les détruire.

Les structures de repli et les automatismes de la domination masculine sont interrogés lors des Rencontres internationales de l'anarchisme mais cela n'est pas suffisant et notamment lorsque nous nous situons au sein d'une lutte d'occupation où le contexte fait ressurgir les mécanismes de domination. Vivre dans des conditions précaires et dans un climat d'adversité puise énormément d'énergie et affaiblit les moments de construction commune.

Xavier Dunezat, sociologue qui porte son étude de recherche sur les rapports sociaux au sein des mouvements sociaux, en particulier de sexe, pointe une sur-représentation des femmes, dans les tâches militantes comprises comme domestiques, ce qu'il nomme le travail militant non prescrit dans son article « La division du travail militant dans les assemblées générales : le cas des mouvements de « sans » » (@mnis, n°8, 2008, p.217-228). Il pointe également dans son analyse que les hommes qui détiennent le plus de capital culturel sont sur-représentés dans les tâches qui concentrent le plus de pouvoir, tel que l'organisation d'une assemblée générale, alors que les hommes qui ne détiennent pas ce capital vont être sur-représentés dans les tâches exécutives comme, par exemple, porter les banderoles ou garantir le service d'ordre lors de manifestations. Sur les lieux d'occupation, la domination masculine interroge l'articulation, qui s'exerce au sein de la fabrication d'un « mouvement social sexué »¹¹, pour reprendre le propos de Danièle Kergoat, entre les pratiques et les discours. En effet, tous et toutes sont d'accords avec le principe même d'égalité des sexes, en respectant l'individu dans son choix d'action.

La perception de cette articulation, qui s'établit entre les occupant.es, se concentre sur deux facteurs. D'une part, leur rôle formel sur le lieu, la place qu'iels occupent à travers leurs activités et le lieu où iels vivent et, d'autre part, au sein des interrelations qu'iels entretiennent. C'est à travers les échanges, entre le mutualisme collectif et les singularités individuelles, que les occupant.es forment une collectivité organique, solidaire et complémentaire.

¹¹ « En bref, il ne s'agit pas de « rajouter » les femmes comme un plus qui viendrait colorer le mouvement social (...). Mais cela signifie que les rapports sociaux de sexe imprègnent en permanence en profondeur tous les mouvements, et que cette considération doit toujours être présente quand on les analyse » (Kergoat, Danièle, 1992, p.122)

Néanmoins, et ainsi précisé par Gilbert Pelissier dans « L'anarchie, pensée du corps » (*Anarchie*, n°40, 1984, p.97) :

Vive l'anarchie : à chacun selon sa faim, selon ses désirs ! Mais qui en décidera, si l'instinct d'imitation est plus marqué que toute vocation dite naturelle ? Le plus grand nombre risque de s'aligner sur le plus gros appétit par principe de justice.

L'autonomie n'est pas pensée comme un agir individuel mais comme une consécration collective. Le caractère singulier de l'individu est considéré comme personnel, en ce sens où l'individu ne peut évoluer que selon lui-même et ses capacités à gérer les événements qu'il vit. Ainsi, seul ce qu'il apporte au collectif est important. En reprenant l'analyse de Pierre Benghozi, chercheur et théoricien du management, dans son article « L'identité sexuée, le sexuel et le genre dans une perspective psychanalytique du lien et de la relation », (*Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, vol.64, n° 1, 2015, p.167-180) le groupe définit le Je puisque c'est le Nous qui va apporter à l'individu la connaissance de ce qu'il est à travers les autres.

Sur la ZAD de Notre-Dame-des-Landes, les femmes se reconnaissaient comme des alliées entre elles et formaient un groupe social genré qui leur permettait de se soutenir si l'une d'elles subissaient une agression d'un des occupants de la ZAD. Ce groupe fut nettement reconnu par une grande majorité des hommes, il me semble, ce qui permis, par exemple, à un groupe d'hommes de se regrouper pour interroger les mécanismes de domination dont ils font partis. Bien que toutes les femmes ne faisaient pas parties de ce groupe social genré, notamment pour des divergences politiques, l'invisibilisation des femmes au sein du collectif était réduite par la conscientisation, par les hommes, de certaines dimensions de la domination masculine, créant une dynamique de l'effort.

Néanmoins, bien que tous ces efforts de la part des hommes soient effectifs, la ZAD reste traversée par les facteurs de dominations qui sont ancrés dans notre société.

Je reconnais qu'à chacun et chacune ses qualités et que tout le monde n'est pas fait pour décider ou prendre la parole. Mais je pense que tout ça c'est à cause de notre éducation. Moi on m'a toujours dit de me taire, de faire le moins de bruit possible et voilà que maintenant c'est plus dur pour moi de prendre la parole. C'est pas que j'en suis pas capable, c'est que j'ai été éduquée comme ça. (Occupante, Notre-Dame-des-Landes)

Le conditionnement à travers lequel nous avons été éduqué.es sous couvert d'argumentations biologiques qui consistent à l'instauration naturelle de la domination des hommes sur les femmes est, ainsi que le précise Pierre Bourdieu dans son ouvrage *La domination masculine*, un fait social qui légitime, ordonne et hiérarchise les tâches faites par les femmes, parce qu'elles sont biologiquement constituées pour les accomplir, et les tâches pour les hommes. Ce système de représentation, qui n'existe que par l'opposition, positionne définitivement la femme dans le champ de la reproduction et les hommes dans le champ de la production. Entre maternité et pouvoir, la ZAD qui constitue, non pas une enclave, mais un lieu traversé par ces mécanismes de domination, ne regroupe pas des individus égaux dans les faits mais des occupant.es qui tentent par le combat en interne, par l'effort collectif et individuel de restreindre les inégalités produites en son sein. Ainsi, l'effort se situe notamment sur des rapports de force au niveau du collectif comme dans les rassemblements

Pour autant, ces mouvements sociaux, que nous entendons comme actions collectives, qui tentent d'organiser une vie alternative sans les mécanismes de domination, s'inscrivent dans des rapports de genre complexes. En effet, malgré des dynamiques d'efforts de déconstruction du patriarcat au sein de la pratique militante, la peur de prendre la parole, de se faire insulter, manipuler, voire agresser lorsque nous sommes sur la ZAD de Notre-Dame-des-Landes, sont tout de même prégnantes. A plusieurs reprises, j'ai pu y entendre des insultes sexistes, des paroles coupées, des façons d'être, comme lorsque je participais à un chantier de construction, un homme est venu me voir pour me conseiller de clouer, lui allait se charger de porter les planches de bois, me prenant ces mêmes planches des mains. Il a fallu que je résiste et que le groupe entende pour que l'ensemble puisse s'interposer et lui dire qu'il avait tenu des propos sexistes. Ainsi, les rapports entre individus sont complexes et forgés par la société qui nous traverse et nous éduque. Le collectif a conscience qu'il ne peut changer l'individu. C'est à lui de faire ce travail sur lui-même. Pour autant, il constitue une barrière aux mécanismes de domination et par la force des propos et des actions, fabriquent des événements que l'individu va devoir apprendre à gérer.

J'aurais aimé que la ZAD soit un lieu safe mais je ne laisse pas tomber. Je comprends que beaucoup ici ne comprennent pas qu'ils tiennent des propos sexistes. C'est à nous les femmes de leur dire. Enfin parfois je te cache pas que des femmes ici peuvent te lâcher comme ça un fils de pute. (...) Je ne sais pas si c'est plus dur à déconstruire mais ça demande plus de patience

parce que la femme en question se revendique féministe donc déjà ça pose les bases du conflit.
(Occupante, Notre-Dame-des-Landes)

Lorsque j'étais à la Maison de résistance et à l'occupation de la forêt du Bois Lejuc, les paroles sexistes, l'usage prépondérant de la parole de la part des hommes et les agressions physiques ou morales étaient beaucoup moins visibles. Pourtant, ces lieux sont d'autant plus traversés par un certain nombre de personnes. Néanmoins, peu y restent en tant qu'habitant.es et la présence de personnes queer - non genré.es, transgenres et gender-fluides – a très certainement une influence sur les rapports de domination. De plus, le collectif sur ces lieux est particulièrement hétérogène, dans le sens où il y habite autant de femmes que d'hommes et bien qu'il puisse y avoir des divergences entre les occupant.es de la forêt et ceux et celles de la Maison, notamment concernant la propreté de ce dernier lieu, iels forment un groupe soudé. Pour autant, malgré une conscience militante, des pratiques et une volonté d'organiser des rapports sociaux sans domination, et bien qu'ils soient spécifiquement écrits dans le *Petit guide (suprême) du bien-vivre à Bure* (aout 2016), ces principes restent difficiles à mettre en actes, en particulier concernant le sexisme.

L'anarchie, c'est pas le chaos. Déjà que ce n'est pas toujours facile de vivre ensemble au quotidien à deux, quatre ou dix, alors à plusieurs centaines dans un campement, le respect mutuel n'est pas une évidence. Construire collectivement des « règles », c'est essayer de déterminer nos modes de fonctionnement, prendre en compte nos différences de comportements, imaginer comment tout ça peut cohabiter pour que ça se passe bien pour tout le monde. (...)

COMPORTEMENTS DISCRIMINANTS : nous souhaitons des réactions collectives et immédiates face à des comportements ou propos discriminants (sexistes, homophobes, racistes, transphobes...) Lutter contre ces mécanismes qui nous concernent toutes et tous n'est pas une mince affaire... Attachons-nous à contrer nos habitudes de langage, de type d'activité, de prise de parole et d'écoute, de prise de responsabilités... Des temps et des espaces de non-mixité vont sans doute voir le jour sur le camp. Ceux-ci permettent des moments de sécurité, de prise de conscience et de partage différents, ainsi que de rendre visibles nos mécanismes subis ou intégrés. (*Rage de Camp, Pistes et outils des campements autogérés*, p.85, 87-88)

Ce « bouquin » qui propose des outils pour réaliser un campement définit les « règles » à suivre concernant les discriminations. Sur le camp de Bure, les 16 et 17 juillet 2016, des centaines d'opposant.es sont venues reconquérir le Bois Lejuc. Ce week-end fut chargé en émotions, et il y eu des agressions, en particulier sexistes. Bien qu'elles furent gérées en interne,

comme par exemple par l'exclusion de l'agresseur, nous voyons bien ici que la pratique ne fait pas toujours lien avec la théorie.

La brochure publiée par infokiosques.net le 24 janvier 2017 révèle un témoignage dénonce une situation de viol à Bure, *Pour une fois j'ai dit NON* :

Témoigner aussi d'une situation qui n'est malheureusement pas unique. Parce que trop d'histoires ressemblent à la mienne mais qu'elles finissent souvent par s'évanouir dans les mémoires et ne restent que des histoires « individuelles ». Alors il était important pour moi de dire, en espérant que cela puisse aider d'autres personnes à ne pas se sentir seules, trouvent la force de réagir (au sens large, ça commence déjà par ne pas rester dans la culpabilisation et essayer d'en parler). (...) Et puis, au fur et à mesure que je décrivais ma relation avec cet homme qui m'a violée, que j'y réfléchissais et en parlais, plein de liens se sont faits avec mon éducation, la société dans laquelle j'ai grandi, l'intégration de certaines normes en bref avec ce qu'on appelle la « culture du viol ». Ce ne sont pas « que » des situations individuelles, elles s'inscrivent dans un contexte social sexiste que je tenais donc à préciser.

Ce témoignage, qui est un parmi d'autres, démontre que la lutte féministe est souvent considérée comme secondaire par certains, voire certaines. Bien que l'anarcha-féminisme se fait de plus en plus entendre sur ces lieux de luttes, il reste difficile de trouver une théorisation anarchiste du genre. Pour autant, nous pouvons entrevoir, à l'intersection entre anarchie et féminisme, une volonté de catégoriser le genre dans la langue.

En effet, la brochure, le tract, le dépliant, le journal, quotidiennement utilisés par les anarchistes montrent que la question du genre est investie, d'une part, par l'utilisation du double genre et, d'autre part, par la production de discours remettant en cause les pratiques sexistes et le patriarcat. Ainsi, bien qu'il n'y ait pas de théories féministes anarchistes, le féminisme s'intègre à l'anarchie par l'action grammaticale et sociale. Le langage est ici reconnu comme un lieu de lutte que les féministes déploient pour interroger le singulier et l'universel. Pour autant, cette intersection constituée au sein de l'anarcha-féministe révèle un vide que pourtant beaucoup de femmes anarchistes ont tenté de combler en associant la lutte contre le capitalisme, la domination, aux luttes des femmes.

L'anarchie, considérant sa paternité à travers l'ouvrage *Qu'est-ce que la propriété* de Pierre-Joseph Proudhon, où il se revendique officiellement anarchiste, en exposant une nouvelle société fondée sur la liberté, prend un départ particulièrement misogyne, notamment lorsque

Pierre-Joseph Proudhon énonce ses théories de résistances éminemment antiféministes, dans son œuvre *La Pornocratie* (20013), considérant la femme comme moins intelligente que l'homme. En soutenant « L'infériorité physique, intellectuelle et morale de la femme » (Proudhon, Pierre-Joseph, 1990, p.1945) il contredit toute « l'utopie de l'égalité des sexes » (Ibid, p.1952)

Par ses écrits extrêmement brutaux, il démontre qu'un anarchiste peut tout à fait soutenir le patriarcat empreint de violences.

En parlant avec une ancienne occupante de Roybon, elle m'apprit que pour elle l'anarchie signifiait avant tout la solidarité et l'égalité contrant toutes les formes de domination. En encourageant l'association libre, l'anarchie est plurielle puisqu'elle favorise la multiplicité des relations. Il reste ainsi étonnant que le combat pour l'émancipation des femmes soit subalterne à la lutte contre le système capitaliste alors que celui-ci se fonde sur le patriarcat. Bien que le féminisme fût travaillé au sein des luttes anarchistes, notamment, et ainsi que nous l'avons vu, par les Mujeres Libres, mais également par Louise Michel, Emma Goldman, Voltairine de Cleyre et Charlotte Wilson parmi d'innombrables femmes anarchistes des XIXème et XXème siècles, la lutte contre la domination des hommes sur les femmes par leurs actes reste moins urgente, pour ces premiers, que la lutte contre le système capitalisme et les coercitions qu'il emploient.

La récurrence des actions de suprématie masculine, dans les milieux anarchistes, ne peut toujours trouver une justification dans le conditionnement patriarcal que nous subissons tous.tes au sein de ce système.

L'anarcha-féminisme se contextualise dans les années 1970 sous l'impulsion de nombreuses féministes radicales qui, ainsi que Lynne Farrow l'écrivait, considéraient que « Le féminisme met en pratique ce que l'anarchisme prêche. » (Farrow, Lynne, « Feminism As Anarchism », in *Aurora*, 1974). Ce féminisme radical qui, dans les années 1970, notamment aux Etats-Unis, œuvre dans les groupes autonomes, à travers le *consciousness raising*, prône la libération des femmes en s'attachant au slogan « le privé est politique », de Carol Hanisch, féministe radicale, membre du New York Radical Women and Redstockings. Ce slogan, qui révèle les politiques préfiguratives, appelle à un engagement théorique et pratique contre la domination et la hiérarchisation du système patriarcal. Il ne s'agit pas, pour ces femmes, de changer individuellement par un processus d'auto-transformation (Echols, Alice, 1989, p. 72) mais de s'engager ici et maintenant à la transformation sociale des rapports de pouvoir.

Ainsi, et explicitement précisé par Marian Leighton, anarcha-féministe, « les « groupes anarchistes » sont composés de quelques hommes irascibles qui se querellent les uns les autres » faisant qu'il est faux de penser que « les hommes anarchistes vivent en général de façon compatible avec les théories – et leurs implications – desquelles ils se revendiquent » (Leighton, Marian, 1979, p. 257). Revenant sur la révolution sexuelle des années 1960-1970, Hélène Marquié, féministe et professeure au département d'Etudes de genre de l'Université de Paris 8, écrivit que

la pseudo-libération sexuelle demeurait un privilège élitiste et masculin dont les femmes se trouvaient être à la fois les instruments de propagande et les objets de consommation. Loin d'être émancipé, le corps féminin devenait support passif de l'expression masculine d'une révolte. (Marquié, Hélène, et Burch, Noël, 2006, p.11)

Pour Francis Dupuis-Déri, chercheur et professeur anarchiste, les hommes anarchistes peuvent être misogynes et antiféministes parce que :

(1) Le poids de la socialisation patriarcale (non anarchiste) ; (2) le poids de la tradition sexiste anarchiste ; (3) le machisme et l'antiféminisme anarchistes ; (4) la priorité stratégique (l'anticapitalisme, par exemple) ; (5) l'intérêt de classe masculine. (Dupuis-Déri, Francis, « Hommes anarchistes face au féminisme », revue *Réfractions*, n°24, 13 décembre 2021)

Reprenant sa chronologie, nous comprenons que l'individu socialisé au sein d'une société inégalitaire et hiérarchisée va rencontrer des difficultés à vivre, voire à penser, une société libertaire. Ce processus de socialisation qui définit l'individu, avant même qu'il soit anarchiste, va conditionner sa structure morale et psychologique selon des nécessités d'obéissance, de propriétés privées, et de respect de l'ordre, impulsées par le système capitaliste. Ainsi, en devenant anarchiste, l'individu entre en guerre contre lui-même puisqu'il est construit sur des principes de socialisation anti-anarchistes. Le libre choix encouragé par l'amour libre des libertaires fait face au *choice feminism* des féministes impliquant de fait que l'individu n'est pas si libre qu'il l'espérait.

Pour rehausser son estime de soi, elle s'habillait en fille trop sexy, aguichante. Elle portait alors des perruques blondes et de faux ongles et même sa tenue d'allure plutôt punk était hypersexualisée. Je trouvais cela vraiment difficile : même si on parlait de féminisme et de nos expériences dures avec des hommes, elle recherchait encore le regard des hommes. Elle avait

même commencé à travailler comme escorte. [...] Mais j'ai trouvé cela vraiment difficile à accepter de sa part, elle qui détestait les hommes, qui s'était fait violer, mais qui recherchait quoi ? Je l'ai confrontée, mais elle m'a simplement répondu : « Oui, c'est bête, mais je cherche l'amour, je cherche le bonheur (Dupuis-Déri, Francis, 2010)

En se considérant comme un objet désirable et sexuel pour les hommes, elle a intériorisé la domination patriarcale. Pour Francis Dupuis-Déri, il est nécessaire que les anarchistes conscientisent ce processus de socialisation, imprégné de violence, qui utilise les femmes en objets sexuels, pour lutter contre la simple justification d'une misogynie propre à la culture patriarcale.

De plus, concernant le machisme anarchiste, la virilité est souvent mise en avant. Ainsi que nous l'avons vu précédemment au travers d'exemples et de témoignages, notamment concernant la posture quasi-militaire de la lutte, l'homme est souvent considéré, ou plutôt se considère comme détenteur de prédispositions physiques pour le combat. Lorsque nous observons les photos, ou que nous lisons les histoires de luttes, l'homme est mis en avant avec notamment la reconnaissance des penseurs hommes anarchistes. D'où l'expression anglaise, *manarchy* désignant :

un comportement agressif et compétitif au sein du mouvement anarchiste, qui rappelle de manière inquiétante [...] les rôles genrés masculins traditionnels. Ce comportement inclut agir comme un macho, ainsi que de manière élitiste et de façon à se prétendre plus vertueux que les autres. La mâle-archie a souvent l'exclusion pour effet. (Maggie, Rayna, Michael, Matt, *Stick It To the Manarchy*, 2004)¹²

Ainsi précisé par Francis Dupuis-Déri, les femmes ont tendance à prendre la charge de responsabilité des enfants, ne pouvant se permettre une arrestation ajoutant au fait que les hommes sont souvent majoritaires dans les milieux anarchistes et incitent à une division sexuelle des tâches.

¹² Ecrit par des anarchistes féministes et proféministes faisant suite aux contestations, actions mises en place contre la convention démocrate de Boston, été 2004, <http://www.infoshop.org/rants/manarchy.html>

Suivant toujours le fil de pensée de Francis Dupuis-Déri, le sexisme et l'antiféminisme sont ancrés dans les milieux anarchistes puisqu'un certain nombre d'anarchistes sont influencés par des anarchistes misogynes tels que Pierre-Joseph Proudhon ou encore Sébastien Faure. Ce dernier s'affirme ouvertement contre le droit de vote des femmes et, bien qu'il puisse reconnaître les femmes agressées comme victimes, il ne considère pas que ces violences soient suffisantes pour qu'elles puissent justifier une lutte de sexe (Faure, Sébastien, *La femme – Propos subversifs*, p.25).

Ce sexisme et cet antiféminisme semblent d'autant plus légitimes — et normaux — qu'ils font écho à la socialisation masculine et aux normes sociales hégémoniques, ainsi qu'à la valorisation du machisme et du virilisme dans le milieu militant et dans sa culture. (Dupuis-Déri, Francis, « Hommes anarchistes face au féminisme », revue *Réfractations*, n°24, 13 décembre 2021)

De plus, la lutte contre le capitalisme et l'Etat est souvent reconnue par un certain nombre d'hommes anarchistes comme prioritaire, décidant par eux-mêmes que l'émancipation des femmes ne pourra s'exprimer que lorsque cette première lutte sera terminée. Ainsi, et pour revenir à Sébastien Faure, qui, par ailleurs, se considère un ardent féministe, dira :

Oh ! Filles et femmes de militants, si vous saviez quelle lassitude, quel découragement s'empare de votre père et de votre compagnon, lorsqu'il a la douleur de se heurter à vos propres résistances ! (Faure, Sébastien, *La femme – Propos subversifs*, p.30)

Ainsi, par cette phrase il relaie l'exploitation et la domination au système capitaliste et étatique, condamnant toutes affirmations de violences par les hommes anarchistes. La lutte contre le capitalisme et l'Etat est reconnue par ces anarchistes comme une priorité stratégique puisque c'est, d'après eux, les uniques facteurs d'oppression et d'exploitation. De ce fait, les féministes posent problème puisqu'elles constituent des forces, reconnues par ces hommes anarchistes, comme facteurs de dissolution au sein des mouvements anarchistes. Nous pouvons y retrouver ici la source du conflit entre Mariano Rodriguez Vazquez, lorsqu'il écrit *La femme, facteur révolutionnaire* et Lucia Sanchez Saornil, comme un passé qui occupe encore l'ici et maintenant.

De plus, à cette propriété stratégique, toujours en suivant l'analyse de Francis Dupuis-Déri, la non-mixité organisée par les femmes est reconnue, par un certain nombre d'hommes anarchistes

comme une transgression des principes mêmes de l'anarchie qui se fondent sur l'égalité et la solidarité.

Non mais c'est le genre de commentaires incessants du genre « on peut pas combattre l'exclusion en excluant » lol. C'est fatigant de toujours répéter que ben ouais, tu te sens exclu pendant une heure ou deux mais moi je vis l'exclusion depuis des années et tous les jours à chaque minute. Et c'est toujours les mêmes quoi ! (Occupante, Notre-Dame-des-Landes)

De plus, ainsi précisé par Francis Dupuis-Déri, l'argumentaire exercé sur les anarcha-féministes, leur rappelant que les hommes anarchistes ne sont pas leurs ennemis et que la priorité stratégique est bien de combattre l'Etat et le capitalisme et non de se battre contre les hommes anarchistes qui n'y peuvent pas grand-chose au conditionnement de la socialisation, promettant de faire des efforts, dénigre le combat des anarcha-féministes en considérant le système patriarcal comme un problème extérieur aux milieux anarchistes.

Enfin, considérant que l'être humain n'est ni mauvais, ni bon mais se constitue à travers deux forces contradictoires, la domination et l'auto-affirmation qui traversent l'ensemble de la société humaine, ces anarchistes considèrent que c'est la structure qui influence les comportements, créant chez l'individu, en fonction de la place qui le détermine, des attitudes d'entraide ou de domination égoïste. Cette vision particulière structuraliste, portée par Mikhaïl Bakounine, notamment dans son ouvrage *Théorie générale de la Révolution* (2001) et Piotr Kropotkine dans *L'Anarchie* (2006), influence une théorisation de l'anarchie qui affirme la place dominante de l'homme au sein d'une structure de classes inégalitaires, favorisant ainsi des comportements de domination des hommes sur les femmes. En soit, bien que l'homme anarchiste puisse indiquer faire des efforts, il ne peut aller à l'encontre de la structure qui conditionne son comportement viriliste et autoritaire.

C'est conscientes de cette réalité qui les affecte que les féministes ont rappelé que « le privé est politique », c'est-à-dire (1) que les femmes vivent des relations de pouvoir dans leurs rapports interpersonnels avec les hommes ; (2) que ces rapports de pouvoir ne relèvent pas de la psychologie individuelle et des traits de personnalité, mais d'une structure sociale constituée de deux classes de sexe ; (3) que c'est dans le privé que les femmes sont le plus menacées par les hommes (inceste, viol, violence, meurtre). En somme, si les hommes anarchistes entrent nécessairement en relation avec des femmes (anarchistes ou non) en tant que membre de la classe de sexe dominante, ces dernières sont nécessairement membres de la classe du sexe

dominé. Cela aussi encourage chez l'homme anarchiste son instinct de domination. (Dupuis-Déri, Francis, « Hommes anarchistes face au féminisme », revue *Réfractations*, n°24, 13 décembre 2021)

Ainsi, les hommes anarchistes acceptent la représentation du système, produisant les mêmes schémas de domination que n'importe quels autres hommes. La vision structuraliste de Piotr Kropotkine devrait pourtant les éclairer en leur permettant de percevoir leurs comportements comme identiques aux hommes non-anarchistes, leur permettant de prendre ainsi conscience qu'ils reproduisent, au sein des milieux anarchistes, les rapports sociaux inégalitaires et autoritaires du système qu'ils disent combattre.

Les expériences de solidarité et d'entraide, au sein des lieux d'occupation, sont mises à mal par ces tendances de domination, même si les femmes parviennent à créer des rapports de force. Ces expériences sont en permanence confrontées à la représentation de la domination masculine comme reproduction du système capitaliste et étatique et comme production des théories anarchistes anti-féministes ou marxistes-léninistes, affirmant que l'émancipation ne sera effective que lorsque la lutte sera menée à son terme.

Sur toutes les ZAD où je me suis rendue, l'intersectionnalité tente de prendre sens. Certes, il reste encore des occupant.es qui ne parviennent pas à maîtriser leurs pulsions sexistes, racistes et classistes. Néanmoins, il y a un réel effort à construire du commun en se fondant sur la prise en compte des différentes formes de domination. Cette perspective intersectionnelle s'établit sur les savoirs-situés définis par Donna Haraway dans son article publié en français en 2007, « Savoirs-situés : la question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle ». Ce débat trans et interdisciplinaire s'engage à la prise en compte et à la prise en charge des identités sociales à partir des discours de savoir. En prenant conscience des différents rapports de force, les individus exploités peuvent, collectivement, s'organiser politiquement. Le brassage que constitue une zone d'occupation implique que les dominant.es puissent prendre en compte, consciemment, la vision des dominé.es et des rapports de force qui s'exercent entre eux et elles. Il implique également que les porteur.es des savoirs-situés considèrent les dominé.es pour ce qu'ils sont et non pour ce que nous disons qu'ils sont. Ce positionnement ne peut ainsi être neutre, où que nous nous trouvions lorsque nous portons la critique. La perspective intersectionnelle propose de rendre visibles les rapports de forces et les stéréotypes à partir desquels nous construisons du commun. Pour Elsa Dorlin, dans son ouvrage *Sexe, genre et sexualités : introduction aux philosophies féministes* (2008), le standpoint

feminism ou savoirs-situés est une façon de penser selon une situation vécue, s'opposant à l'opinion masculine généralisatrice et prétendument neutre. Les situations vécues et subies élaborent des positionnements politiques.

La question du corps, sur les ZAD, est la principale ressource de l'occupation. Occuper avec son corps, affronter avec son corps, danser, jouer, cultiver, s'entrelacer, subir, s'exprimer, etc... les savoirs liés au corps participent à la mise en œuvre des communs. Pourtant, ces corps et ses savoirs ont entièrement été conditionnés par le capitalisme. Ainsi précisé par Paul Béatrice Preciado, dans son article « Biopolitique à l'ère du capitalisme pharmacopornographique » (2010), le capitalisme a un réel impact sur les corps en employant des techniques médicales et des discours scientifiques (Dorlin, Elsa, 2008) qui bi-catégorisent les corps par le sexe. Ce qui permet, sur les ZAD, de se libérer de l'impact capitaliste se situe dans la multiplication des expériences. C'est par l'entremêlement des corps et des savoirs, en mouvement permanent, que la prise en compte des points de vue est de moins en moins partielle (Haraway, Donna, 2007, p. 119).

Au sein de ces zones d'occupation, l'intersectionnalité, concept théorisé par Kimberlé Crenshaw, notamment dans son article « Demarginalizing the Intersection of Race and Sex : A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics » (1989), comme reconnaissance des discriminations de genre, de race et de classe, mais également l'oppression exercée des pays du Nord sur le Sud global, s'étend sur l'ensemble des enjeux socio-environnementaux. Sans entrer dans une logique écoféministe, et m'attachant à l'analyse de Donna Haraway qui considère ce mouvement comme étant essentialiste imposant un lien entre femme et nature, nous allons voir, dans le chapitre suivant, comment les occupant.es vivant en forêt parviennent à déconstruire les dualismes (Haraway, Donna, 2007).

1.1.3. « Il était une fois une forêt » (ZAD de Roybon, 21 mars 2015)

« Je préfère vivre dans la forêt », me racontait un occupant du Bois Lejuc qui passait par Bure Zone Libre donner des nouvelles. « Le temps y est tellement différent. La forêt m'apprend à relativiser. » Elle représentait pour lui un espace local où le temps est multiple et qui est à la fois conditionnée par les espaces aux alentours et qui impacte, nourrit ces derniers en échange. C'est-à-dire qu'au sein de cet espace, faune et flore, dans toute sa multitude, vivent, se

reproduisent, meurent librement et s'inscrivent dans le temps de façons très différentes, de l'arbre qui peut vivre plusieurs siècles à la mouche qui ne vit qu'entre 15 et 30 jours. Toutes ces espèces vivent en symbioses, elles constituent un aliment, un foyer, un refuge, une ombre, un lieu de reproduction, un écosystème c'est-à-dire que la biocénose entretient une interaction constante avec le biotope.

Cette forêt est réelle, bien qu'elle ait subi des modifications, source d'exploitation humaine. Elle est néanmoins, toujours réelle en ce sens où elle n'est plus un produit transformé par l'humain. Elle s'est laissée vivre, s'est développée, s'est renforcée, puisant sa force sur un réseau d'informations et de dépendances multiples. Vivre dans cette forêt et la préserver, représente pour ses occupant.es, une victoire contre l'hyper-réalité, contre l'artificialisation de tout. Il n'y a pas de simulation, ou de simulacre, il y a cet écosystème, réel, et ses occupant.es qui le voient et qui se le représentent telle qu'il est.

Ces occupant.es de la forêt, du Bois Lejuc à la forêt des Chambarans (ZAD de Roybon), exercent une approche ontologique, dans le sens où elle supprime de l'expérience l'opposition entre nature et culture. Le tournant ontologique, effectué par les anthropologues, s'appuie sur l'invalidation des concepts de nature et culture occasionnée par les « sociétés du risque » (Beck, Ulrich, 2003) qui opèrent des mutations sur l'environnement. Cette ontologie en action permet ainsi d'étudier et de considérer « L'écologie des autres » (Descola, Philippe, 2011), dans le sens où toutes les sociétés doivent faire face aux enjeux environnementaux sans qu'elles n'aient les mêmes perspectives ni les mêmes techniques pour l'affronter. Ainsi que le font les occupant.es au sein des forêts et bois, habiter l'environnement unifie humain, non-humain, la terre et l'eau.

Face à une « seconde nature » (Latour, Bruno, 201), où le sol s'efface sous un réseau colossal d'enracinement et de matérialisation de plantes cultivées et domestiquées, organisé par le capitalisme, l'anthropologie ontologique s'exerce comme actions d'assemblage pour recréer ou respecter le commun. Ainsi, l'être humain n'est plus au centre de l'habitat, il n'y a plus d'anthropocentrisme, mais des expériences politiques et alternatives qui permettront de définir ce qui est bon et ce qui est mauvais, là où l'être humain peut vivre, là où il ne le peut pas, ce qu'il peut exploiter ou ce qu'il doit préserver.

Je m'y sens tellement bien. Tous mes sens sont en éveil et s'harmonisent avec ce qui m'entoure.
(Occupante, Bois Lejuc)

Nous n'avons pas tous et toutes les mêmes façons d'habiter le monde. Néanmoins, en arrêtant de considérer le monde selon l'être humain, nous pouvons sortir de l'anthropocentrisme hégémonique qui sépare l'être humain du reste du vivant, des sols et de l'eau. Pour ces occupant.es, le règne de l'espèce humaine sur la nature se révèle invalidé par les crises climatiques que nous vivons.

Il était une fois une forêt. Elle s'appelait la forêt des Chambarans. Pour se moquer de la forêt des Chambarans et trouver une excuse pour faire du mal à ses arbres, à ses animaux et à ses sources, un petit groupe d'Humain ne pensant qu'à l'argent l'appelaient la forêt des « champ bon à rien »...

Un jour, ce petit groupe d'Humain décida de couper ses arbres, de bétonner ses sources, et de chasser les animaux qui y habitaient depuis toujours... Alors, un groupe d'hommes et de femmes se demandèrent comment on pouvait préférer l'argent à une forêt et ses habitants...

Comme ils voulaient protéger cette nature et crier à ceux qui voulaient faire du mal à la forêt des Chambarans qu'on peut vivre heureux sans détruire, ces hommes et ces femmes décidèrent de vivre ensemble au milieu des bois et d'y construire une Zone d'Autonomie Définitive...

On appelait cet endroit « la ZAD aux Bois Vivants »!! (ZAD Roybon, 21 mars 2015)

En arrêtant de considérer la nature comme une projection de nos idées, indifférente et entièrement construite selon nos propres productions langagières, nous pouvons dépasser le clivage entre nature et culture, ainsi que Philippe Descola a pu nous le démontrer dans ses travaux, notamment dans ses œuvres *Par delà nature et culture* et *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*. En effet, il s'agit maintenant de considérer les espèces selon leurs manières d'habiter l'espace, le temps et la façon dont elles entrent en relation.

L'émotion est forte, intense, envahissante. « La forêt me parle » me dit-elle. Passionnée depuis toujours et maintenant naturaliste, cette occupante me raconte la joie de vivre ensemble, en symbiose, y compris dans les discordes, avec la forêt. « C'est ce Je qui fait ce Nous qui crée l'écosystème ». Elle se considère comme faisant partie intégrante de la biocénose de cette forêt. Cette joie éprouvée permet à la lutte de se réaliser, c'est l'émotion, cette passion pour ce qu'il y a à préserver, qui la guide.

Cette façon d'habiter le monde constitue un laboratoire où les êtres en devenir sont à découvrir. L'intérêt du tournant ontologique se situe dans l'excursion, l'observation de ce que

nous n'avons pas qualifié, dans la répartition de l'ensemble du vivant, entre eux et entre les artefacts. Les crises qui perturbent les écosystèmes permettent un regard privilégié sur la redistribution du vivant.

Cette occupante, précédemment citée, dévoile une autre façon d'habiter le monde qui ne se focalise pas uniquement sur les enjeux de pouvoir économicopolitique et sur les représentations contradictoires de ce bois à défendre. Elle s'appuie sur une médiation où la frontière entre sauvage et domestique devient floue. Le but est la conservation du lieu. En l'habitant, les corps s'entremêlent.

L'analyse portée par Eduardo Kohn, à travers son ouvrage *Comment pensent les forêts* (2017), nous permet de reconsidérer les interactions et les connaissances, à travers le langage, définit notamment par les structuralistes tel que Claude Lévi-Strauss, comme outil uniquement détenu par les êtres humains. En utilisant la sémiologie de Charles Sanders Peirce pour retracer la manière dont les Runa¹³ habitent le monde, il va s'engager dans une analyse de ce qui est doué de pensée. Le vivant, étant ancré dans une même sémiologie – il développe des façons de produire et d'interpréter des signes – nous pouvons communiquer et entrer en connexion avec l'ensemble du vivant. Ainsi, lorsque l'occupante me raconte que la forêt lui parle, elle se sépare de la représentation dualiste entre nature et humain.

La sémiologie (la production et l'interprétation des signes) traverse et constitue le monde vivant et c'est à travers des propensions sémiotiques partiellement partagées que les relations multi-espèces sont possibles et qu'elles sont d'ailleurs intelligibles analytiquement. (Kohn, Eduardo, 2017, p.30)

En effet, ainsi qu'il le précise dans son ouvrage, la sémiologie est le lien qui unit l'ensemble du vivant. Elle est ancrée dans tout corps et toute expérience sensorielle. Dans *La vie secrète des arbres* (2017), Peter Wohlleben, en tant que garde forestier, parle des racines et des champignons qui constituent un véritable réseau de communication dans le sol. Il y démontre que l'arbre a conscience de son environnement et interagit avec lui, pour se défendre, se nourrir, se protéger, se soigner.

¹³ Peuple amérindien du nord de l'Amazonie

Nous cherchons des connaissances sur les espèces en tous genres qui nous entourent, entre autre pour organiser des ballades naturalistes tout au long de la semaine (Zone libre de Roybon, 5 avril 2015)

Le naturalisme analysé par Philippe Descola, dans son ouvrage *Par-delà nature et culture*, démontre que l'espèce humaine est munie d'une intériorité distinctive qui la dissocie des non-humains et est à l'intérieur d'un continuum de caractéristiques physiques semblables au reste du monde. C'est en se dissociant du monde que l'espèce humaine s'est considérée comme propriétaire dominante de la nature. Pour Edouardo Kohn REF ?, cette dissociation s'effectue à travers la pensée symbolique, dans le sens où, en reprenant son exemple de l'angoisse, l'émotion produit une séparation. En subissant un fort moment d'angoisse lors d'un voyage en bus, son émotion s'est cristallisée sur un danger potentiel rendu présent par la pensée symbolique. Afin de mettre fin à cette séparation, Edouardo Kohn, par son expérience, observe qu'il nous suffit d'entrer dans un rapport indiciel. En effet, c'est en acceptant que son corps et son esprit soient touchés qu'il va pouvoir s'ancrer dans un rapport perceptif au réel.

La forêt, on l'habite. Elle est en nous, tout comme nous sommes en elle. On fait toujours en sorte que notre empreinte soit la plus en adéquation avec elle. (Occupante, Bois Lejuc)

Ainsi, il s'agirait d'affaiblir la pensée symbolique, c'est-à-dire d'arrêter le processus d'accumulation des idées qui participe à « créer tant de mondes virtuels » (Kohn, Edouardo, 2017, P81) Néanmoins, tel qu'il le précise, la pensée symbolique, qui favorise des généralités, telles que les habitudes ou les hypothèses sur ce que nous vivons à un instant présent, semble indissociable de l'espèce humaine. En utilisant la dynamique émergente de Terrence Deacon, neuro-anthropologue, comme :

une dynamique au sein de laquelle une configuration particulière de contraintes du possible produit un niveau plus élevé des propriétés sans précédent. De manière cruciale, toutefois, quelque chose qui est émergent n'est jamais coupé de ce dont il vient et dans lequel il est enchâssé, car ses propriétés dépendent toujours de ces niveaux plus élémentaires. (Kohn, Edouardo, 2017, p.88)

Il établit qu'en tant qu'interprétant.es, tout comme l'ensemble du vivant, la pensée symbolique émerge de cet ensemble, faisant relai au sein du processus sémiotique.

« La forêt me parle », « On l'habite. », « Elle est en nous tout comme nous sommes en elle ». Ces citations des occupants révèlent un langage fondé sur l'expérience. Le langage que nous employons s'établit sur la pensée symbolique provoquant de multiples conjonctures que nous partageons avec l'ensemble du vivant. En prenant pour objet les Runa, collectif animiste, Edouardo Kohn soutient que l'ensemble du vivant est doué de penser. Ainsi, lorsque « la forêt me parle », elle pense, non pas dans le sens anthropomorphisme mais dans le sens où tous les organismes réagissent à ce qui les entourent, à leurs milieux par l'interaction de signes.

Néanmoins, cette puissance symbolique peut également s'établir à travers des représentations et les faire émerger, remplaçant l'espèce humaine dans une séparation radicale avec l'ensemble du vivant.

Ainsi, en considérant notre capacité à symboliser comme une caractéristique humaine, nous nous dissociions du reste du vivant. Pour Edouardo Kohn, l'enjeu est bien de nous réunir, de considérer l'espèce humaine comme un relai, responsabilisé, lors de notre passage sur terre. Cette anthropologie qui s'emploie à s'étendre au-delà de l'humain, constitue une façon de nous ouvrir au vaste réseau des êtres vivants afin de construire un Nous bien plus grand que nous.

Se crée un art de vivre où l'humain s'intègre, prend part à l'écosystème. Cet « éthique des relations » (Morizot, Baptiste, 2016) suppose de faire front. Cette expérience de vie affronte, ainsi que me le soulignait une occupante citée précédemment, « la marchandisation forcenée ». Elle rejoint Murray Bookchin, philosophe et militant écologiste libertaire, en toute conscience, lorsqu'elle m'explique que c'est par l'émancipation sociale que l'écologie prendra tout son sens. Dans le recueil *L'écologie sociale. Penser la liberté au-delà de l'humain* (2020), il y explique que ce sont les problèmes sociaux qui gangrènent la nature puisqu'ils se fondent sur l'exploitation mortifère de l'ensemble du vivant et du non vivant. C'est en luttant contre toute forme de domination, de l'homme sur l'homme, sur la femme et sur la nature que la reconnaissance de l'environnement devient un enjeu politique.

Un ancien occupant de la ZAD de Roybon m'explique, toujours nourri par la pensée de Murray Bookchin, qu'en vivant dans un environnement « loin du théâtre capitaliste, on rentre au cœur de ce qu'on est réellement. » C'est l'écosystème dans lequel nous vivons qui nous révèle qui nous sommes et forge le lien social. Peut-être est-ce la raison pour laquelle toutes les ZAD sont différentes puisque l'écosystème change d'un lieu à un autre.

L'écocommunauté de Murray Bookchin trouve ici tout son sens puisque l'unité dans la diversité est à l'œuvre. Les ZAD sont des autogouvernements qui reposent sur une démocratie

directe et déspecialisée où la vie s'organise selon l'environnement au sein duquel elles naissent et se produisent. Le fédéralisme à circuit-court est effectif puisque, comme nous l'avons vu précédemment, c'est par l'adhésion des riverain.es que les ZAD peuvent perdurer, permettant un circuit d'entraide et de solidarité comprenant un ensemble de ressources. En effet, toutes les ZAD ne peuvent produire ou accéder aux ressources nécessaires à la vie puisque certains lieux n'y sont pas propices, tel que la ZAD de Mazaugues qui s'est installée au sein d'anciennes mines souterraines. Néanmoins, ce qui constitue ces écocommunautés que sont les ZAD se situe au niveau de l'interaction commune entre l'humain.e et l'écosystème dans lequel il s'insère. Cette interdépendance conscientisée par l'humain.e met fin à la hiérarchisation effective entre les espèces. Nous ne sommes ni supérieurs aux animaux non-humains, ni à l'ensemble du vivant et du non-vivant. Notre existence est définie par l'interdépendance préexistante de l'ensemble des organismes qui constituent la biodiversité. Ainsi comme l'explique Murray Bookchin, c'est en libérant notre intelligence collective que nous tendrons à l'émancipation.

Ainsi, l'intersectionnalité trouve ici tout son sens puisqu'elle permet la déconstruction monolithique d'identités en fragilisant les oppressions, notamment occidentales, qui s'organisent autour de la binarité patriarcale et du colonialisme et du dualisme culture/nature (Haraway, Donna, 2007).

Ce qui m'a paru intéressant dans les témoignages des occupant.es du Bois Lejuc et dans ceux d'ancien.es occupant.es de Roybon est cette nécessité, pour mener à bien la lutte, de se désenclaver du système capitaliste. La joie sur laquelle se fonde Alfredo Maria Bonanno s'inscrit dans ce processus puisqu'en abolissant l'artificialisation induite par le système de production capitaliste, l'émotion n'est plus un produit de consommation, elle n'est plus simulation. En se détachant entièrement de ce système, tout ce qui le génère disparaît, ouvrant un espace libre où les rencontres, les relations deviennent réelles puisqu'elles ne sont plus structurées selon la gestion de productivité marchande. La joie empêche la muséification d'une lutte, elle permet de ne pas seulement mener une guerre à la guerre. Elle rappelle les occupant.es à ce pourquoi iels mènent ce combat qui est bien plus grand que l'occupation - la préservation de la vie. Une ZAD n'est pas un lieu de sanctification comme peut l'être un musée, elle révèle un présent qui lutte pour construire un futur libéré de toute destruction productiviste.

Cet espace des possibles qui œuvre à une constellation de savoir-faire et d'habiter, participe à cette histoire comme discontinuité telle que l'analyse Walter Benjamin mais aussi

Michel Foucault. Cette discontinuité se constitue comme une représentation de ce qui se passe maintenant. Elle s'écrit, ainsi que Walter Benjamin l'exposait comme objectif dans les *Thèses*, comme l'expression des occupant.es sur l'histoire. En effet, et ainsi que nous le rappelle Michel Foucault, nous sommes en parti déterminé.es par l'histoire de la domination. Néanmoins, cette histoire comporte des limites et c'est ce que font ces occupant.es en les mettant à l'épreuve ouvrant ainsi l'histoire comme discontinuité aux multiples et aux possibles. L'action libre ne peut s'exprimer que dans le présent créant une interruption dans l'histoire, définissant de nouveaux rapports de force.

1.2. L'urbanisation face aux rapports de force

La culture façonne, par toutes ses expressions, une pratique de l'obéissance. Je l'identifie à la superstition, cette invention résolument moderne, qui doit être comprise comme une abêtissante contrainte interne à croire que quelque chose doit être vrai. Ce sont donc des actes de croyance qui la constituent. La culture ne se manifeste jamais sous forme d'objets mais d'événements. Mais qu'est-ce que l'événement ? L'événement n'est rien, sinon une excroissance rhétorique du temps, l'occasion de jouir, comme d'un bien consommable, des possibles pris dans le présent. (Masci, Francesco, 2005)

L'évènement amoindrit toutes possibilités futures d'inattendu. En reprenant l'engloutissement du temps et de l'histoire de Friedrich Schlegel, Francesco Masci considère l'évènement comme le premier facteur pour le pouvoir-sur de détenir et d'écrire la culture selon ses avantages. L'être humain étant expulsé de la société, il va se réfugier dans une subjectivité fictive. En se référant à un ensemble d'images autoréférentielles, le temps est neutralisé par la puissance des évènements. En effet, les images et les informations sont des produits de consommation que nous oublions dès que d'autres nous parviennent. La superstition, pour Francesco Masci, est :

Cette invention résolument moderne qui doit être comprise comme une abêtissante contrainte interne à croire que quelque chose doit être vrai. (2011)

En façonnant les évènements, le pouvoir-sur parvient à obtenir obéissance faisant de l'émancipation individuelle et collective une fiction.

il a aussi gagné en liberté car, reflet désincarné d'un pouvoir qui lui échappe, il peut désormais tranquillement jouer à la révolution sans crainte de faire mal et de se faire mal. (Masci, Francesco, 2005)

Lorsque Georges Eugène Haussmann décide d'exposer les fantasmagories de l'Empire en pleine ville, toute l'histoire forgée par les révolutions et les mouvements populaires disparaît. La gloire de l'Empire s'affiche comme une image qui s'élabore selon une mémoire volontaire. Avec le temps, la présence du passé au niveau de l'architecture et le culte de la culture absolue, ainsi nommée par Francesco Masi (2005 et 2011), condamnent l'individu au fictif. La patrimonialisation et l'artificialisation contenues dans cet absolu programment le simulacre puisqu'elles deviennent vérité. L'histoire des luttes n'existe plus, ne reste que la gloire de l'Empire, le fétichisme de la marchandise et le superflu qui détiennent tout pouvoir de production d'images et donc de vérité. Cette remise en cause de l'histoire qui implique la disparition des frontières entre réel et imaginaire artificialise la vérité faisant de la fantasmagorie une norme. En créant une histoire fictive qui se met en image à travers l'architecture et la culture absolue, le simulacre a effacé la mémoire en devenant vérité.

Le capitalisme crée l'espace et façonne l'urbain selon ses besoins. Nous pouvons très clairement voir ses mutations en observant les évolutions de la ville, de son architecture mais également des flux de circulation qui la traversent. L'urbain est à l'image du fétichisme de la marchandise et de ceux qui l'ont soutenu. L'existence de l'individu ordinaire est étouffée et archivée ainsi que nous le montre Michel Foucault lorsqu'il met en lumière les vies, écrasées par le pouvoir, des « infâmes » (« La vie des hommes infâmes », 2001, p.237-253). Ces vies qui ne laissent pas trace socialement n'existent pas. Elles sont effacées par la vérité autoproduite du capitalisme qui gère l'ensemble de nos quotidiens. En s'étendant au-delà du travail, en colonisant tous les domaines de nos vies, le capitalisme devient l'unique maître de notre espace, de notre temps, de nos corps, de nos pensées et de nos actions.

La ville c'est comme une prison. L'Etat nous surveille tout le temps et partout. Tout se ressemble. Tout est encadré même nos relations. (Squatteur - Okupas, Barcelone)

Cet occupant m'explique l'uniformisation de la vie quotidienne par l'uniformisation de l'architecture. En quadrillant les normes sociales, l'histoire de la domination se répète inlassablement puisqu'elle condamne l'individu à une vie de simulacre, sans aucun sens. Il me

raconte les raisons qui l'ont poussé à devenir squatteur. Il est musicien et s'engage dans l'action politique très jeune. Anarchiste, il voit en la ville un potentiel de mutation. Il commence par m'expliquer son attachement à la vision des socialistes utopiques tout en faisant lien avec Thomas More qui considère l'urbain comme un espace de contrôle, de régulation, de production et de reproduction incessant. Ce système d'oppression qui organise l'urbain lui a permis de se tourner « vers des techniques d'émiettements pour éclater cette bulle » me dit-il.

Nous allons voir tout au long de ce chapitre comment les anarchistes squatteurs envisagent l'urbain, comment ils agissent et l'habitent.

1.2.1. Les squats face à la « ville créative »

Me concernant, l'éclatement de l'Etat doit passer par la ville. C'est là que se trouvent tous les enjeux de pouvoir mais c'est aussi là que les gens se concentrent. Il y a donc une multitude de langues et de pensées que personne ne voit parce qu'on s'est habitué à rester enfermé dans notre sphère mais c'est là que se trouve tout le potentiel du processus révolutionnaire. C'est dans la ville. (Squatteur, Lyon)

L'urbain occidental a créé des frontières lui permettant de se différencier de la campagne mais également de la banlieue. L'Etat et ses architectes se sont lancés dans la construction d'un espace disciplinaire et entièrement fonctionnel, débouchant, en particulier à partir des années 1970, sur une réappropriation de la ville sous forme de squats afin de résister contre ces politiques de rénovation urbaine. La contestation due à la gentrification des quartiers populaires, notamment dans les centres-villes, ainsi que la constatation de nombreux logements vides vont inciter un certain nombre d'individus à s'engager dans l'occupation pour dénoncer, par l'action, les politiques du logement.

Le système capitaliste crée l'espace en détruisant le passé, en créant toujours plus de nouvelles structures. Les politiques d'aménagement urbain s'efforcent d'être à l'image de ses moyens de production en adaptant l'architecture à son propre usage lui permettant une organisation sociale programmée. L'entrecroisement qui s'opère entre l'urbain et tous les corps qui l'habitent, qui le travaillent, le façonnent, l'usent, s'organise selon le système capitaliste. Toute transformation qui vise à modifier cet enchevêtrement s'édifie selon cette idéologie economicopolitique. Cette organisation spatiale détruit l'histoire des luttes tout en rénovant le

passé de la gloire de la domination et l'inscrit comme réalité historique dans un mouvement existentiel.

Les politiques encadrant l'espace public sont particulièrement ambiguës. Elles s'appuient à la fois sur une volonté politique nationale, sur les élus locaux, les institutions et les citoyen.nes directement concerné.es localement. Depuis les années 1970, l'espace public est considéré comme un enjeu urbain et social¹⁴. Un certain nombre de villes se sont engagées dans la requalification de leurs espaces en favorisant les opérations de prestige afin d'établir une forte attractivité du centre et l'image de la ville dans sa généralité. Ces programmes d'amélioration des espaces publics¹⁵ se fondent sur les nouveaux modes de production. Les administrations municipales, à travers les conseils municipaux, font participer les citoyen.nes par le biais des associations qui les représentent, et tentent de prendre en compte la diversité des acteurs et actrices impliquées. La concertation, et parfois la participation, s'instaurent dans la gestion de production des espaces publics. Idéologiquement, cette conception d'appropriation des espaces publics par l'ensemble des acteurs et actrices devait permettre la mise en place d'espaces de mixité sociale. Or, deux constats sont à soulever.

Tout d'abord, bien que les pouvoirs publics disent avoir donné à la société civile un pouvoir décisionnel concernant la gestion des modes de production de l'espace public, ces démarches visent principalement à affirmer la démocratie locale par la mise en place des conseils municipaux et de quartiers ayant une portée plus consultative que participative¹⁶. De

¹⁴ Le terme d'espace public est employé depuis les années 1970 en urbanisme. Il est utilisé comme référence pour tout ce qui concerne les formes urbaines et s'inscrit dans la philosophie politique, notamment à travers François Tomas (2002), géographe. L'espace public est un outil social et urbain pour faire face aux différentes crises. En cela il fait suite aux contestations multiples des années 1960 et 1970 qui condamnent les transformations des villes tout au long des Trente Glorieuses par les pouvoirs publics. En effet, en cherchant à aménager une ville selon sa capacité fonctionnelle à accueillir le développement du marché automobile (Flonneau, Mathieu, 2001), la restructuration de la ville va s'établir au détriment des trottoirs et des plantations. Ainsi, face à ces luttes urbaines qui accusent les pouvoirs publics de détruire l'environnement (Cherki, Eddy et Mehl, Dominique, 1979), ceux-ci vont prendre le parti d'arrêter la construction et le développement d'infrastructures tout en cherchant à créer un cadre de vie meilleur (Fleury, Antoine, 2009, p.522-542)

¹⁵ A Paris, la Mairie tend à gérer la fluidité de la circulation automobile tout en préservant l'environnement urbain et une certaine paix sociale qui s'établit sur une bonne qualité de vie notamment à travers la gentrification (Chalvon-Demersay, Sabine, 1984)

¹⁶ Yves Sintomer, politologue français, et Marie-Hélène Bacqué, sociologue et urbaniste, dans leur ouvrage *La démocratie participative. Histoire et généalogie* (2011), abordent la contribution citoyenne en mobilisant de

plus, bien que les pouvoirs publics tentent de valoriser et favoriser la participation des habitant.es, ils maintiennent les prérogatives décisionnelles des élu.es, affirmant la légitimité des services municipaux. Certes, la production des espaces publics est plus ouverte et s'éloigne de plus en plus des pratiques opaques des précédentes décennies. Mais qui participe aux débats ? Quelles sont leurs exigences ? Dans les forums de démocratie locale, institués à Paris, nous pouvons clairement relever deux types de réclamations. D'une part la sécurité et d'autre part la qualité esthétique des espaces publics et leur propreté (Fleury, Antoine, 30 novembre 2010). Ils approuvent et favorisent les politiques publiques successives puisque les pouvoirs ont fait de ces prérogatives les fondements de leurs politiques. Nous ne pouvons que constater l'effervescence du sécuritaire par le biais de moyens de protection de plus en plus nombreux dans nos espaces publics : barrières, caméras de surveillance, espaces clos, voiries protégées, lotissements sécurisés, sans oublier les pelouses interdites, le mobilier urbain anti-SDF, le Mosquito anti-jeunes jugés nuisibles et antisociaux. Or, lorsque nous cherchons à connaître qui sont les initiateurs et initiatrices de ces revendications, nous comprenons les raisons de cette intégration, par les pouvoirs, de ces demandes. En effet, les habitant.es les plus représenté.es et les plus impliqué.es font parti.es des classes moyennes les plus favorisées. Les individus vivant dans des conditions de vie précaires n'y participent que très rarement alors qu'ils ont des besoins très différents de ces premiers. Ainsi, les politiques du logement, l'action sociale, l'égalité des chances ne sont que très peu abordées dans les forums locaux¹⁷. De plus, un certain

nombreux chercheurs et chercheuses afin de contextualiser historiquement et géographiquement la place accordée au citoyen.ne ordinaire. « *L'enjeu managérial ou gestionnaire* répond à la critique de l'inefficacité de l'action administrative traditionnelle en faisant appel aux savoir des usagers, mais aussi en s'appuyant sur eux comme force de pression ou de contrôle, poussant la bureaucratie publique à se transformer et à rendre des comptes. Cet objectif, qui peut déboucher sur des formes de codécision, de coréalisation ou de délégation des services publics, a été de plus en plus fréquemment évoqué au fil de la décennie, au fur et à mesure que l'idée d'une modernisation des services publics faisait son chemin et que les théories du *New Public Management* s'imposaient. En France, celles-ci furent souvent assimilées à l'affirmation du néo-libéralisme. (...) *L'enjeu social* vise à la transformation des rapports sociaux à travers la participation. Il s'étale sur un spectre large, qui va de la recherche d'un « vivre ensemble » jusqu'à l'appui sur la participation des classes populaires ou des outsiders pour engager des transformations radicales et « inverser les priorités » - les variantes intermédiaires visent à favoriser l'accroissement du capital social des « exclus » ou leur *empowerment* plus ou moins radical. » (p.13)

¹⁷ « La consultation des conseils de quartier dans le cadre de la l'élaboration du PLU en témoigne pour Paris (7,5 % des propositions pour les équipements et 2,1 % pour les questions de logement, contre 47 % pour les rues et les places), de même que l'observation des débats dans différents conseils de quartier », Fleury, Antoine, *Les espaces publics dans les politiques métropolitaines. Réflexions au croisement de trois expériences : de Paris aux quartiers centraux de Berlin et Istanbul*, Thèse de doctorat, Géographie, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Paris, 2007, <http://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00259957/fr/>.

nombre d'acteurs et d'actrices n'est pas représenté dans ces conseils, notamment les usager.es et travailleur.ses qui ne logent pas dans le quartier.

De plus, l'espace est public puisqu'il est ouvert à tous publics sans restriction, il est une propriété publique et l'administration publique en détient la gestion au vu de l'intérêt général. Or, nous nous apercevons assez rapidement, en regardant autour de nous, que tout est privatisé. La privatisation spatiale par la mise en place de clôtures séparant ainsi l'espace devenu privé, comme par exemple la privatisation des parcs et des jardins, de l'espace encore public, et par l'imposition des terrasses de cafés et de restaurants sur les trottoirs, qui ne font que très rarement l'objet de contrôle ou de débats avec les usager.es de la rue. La privatisation temporaire des espaces publics pour la mise en place d'évènements festifs, sportifs, culturels. A Paris, par exemple, tous les étés Paris Plage s'impose sur les berges où seul.es ceux et celles qui paient peuvent avoir accès, contrôlées par un certain nombre de vigiles. Lors de l'Euro 2016 de football, la « fan zone » accueillant les supporters sur le Champ de Mars privatisé par Lagardère Sports avec un projet en partie financé par la mairie de Paris et donc, indirectement, par les habitant.es. Les stationnements pour les voitures sont payants, y compris en bas de chez soi. Nos mobiliers urbains appartiennent à des sociétés privées. Nos arbres compris dans l'espace public sont entretenus par des entreprises privées. Nos maisons, nos immeubles appartiennent, en très grande majorité, à des privés. Nos voiries, nos routes également. Nous ne pouvons plus nous promener nulle part sans entrer dans des lieux privés. Sans parler de la pollution d'images que nous subissons dès que nous sortons de chez nous et auxquelles nous sommes soumis.es via des publicités. De plus, un certain nombre d'espaces publics restent inaccessibles.

La multiplication des partenariats privés-publics visant à gérer, à administrer, l'espace public pose un certain nombre de problèmes. L'hyperurbanisation et les expropriations massives ne sont que la conséquence de ces partenariats.

L'effervescence de la privatisation de l'espace public ne fait que renforcer la ségrégation des personnes vivant dans des situations précaires. Exclues du paysage, elles se concentrent de plus en plus, bien au-delà de la barrière périphérique, dans des villes où aucun privé ne souhaite investir. Ces villes sont totalement démunies des moyens financiers nécessaires, y compris de la part de l'Etat. Elles sont pauvres et cette précarisation est globale : très peu d'associations, de commerces, absence de parcs, de lieux de loisirs, d'arbres, de transports en commun, de travail. Tout n'est que béton. Pour autant, les individus qui y vivent font la richesse de ces lieux

et l'entraide y est particulièrement présente. Mais le but recherché est gagné. Iels sont les invisibles de la société.

Il est faux de penser que l'Etat n'a pas les moyens d'investir. C'est un choix politique. Nos sociétés sont gangrénées par le néolibéralisme qui impose le privé en favorisant un Etat qui se veut de moins en moins présent sur les questions de société. Cette pensée libérale implique que l'Etat ne doit servir qu'à contrôler les individus, vérifier la bonne intégration des normes. Il est au service des investisseurs privés.

Il est tout de même intéressant d'entendre Anne Hidalgo reprocher aux participant.es aux Nuits Debout de « privatiser » l'espace public, en particulier, la place de la république. Le problème pour cette élue et pour l'Etat dans son ensemble, est là. Les habitant.es, les individus ne peuvent occuper un espace public. Cette privatisation de l'espace public sert également à contrer tous mouvements de contestation.

Au final, l'espace public n'est qu'une illusion de plus pour les individus qui y croient. Il est lieu de formatage, de propagande commerciale intensive, de sécuritaire, de cloisonnement, d'organisation sociale dans l'espace et dans le temps, de surveillance, de coercition. Toute production d'humanité est clairement aspirée par ces villes-machines, exclusivement dédiées à la croissance économique, faisant de nous des personnes-objets. Ainsi, nous vivons actuellement une publicisation de l'espace privé et une privatisation de l'espace public.

De plus, la publicité est la privatisation qui est la plus visible dans nos espaces publics. Nous pouvons, par ailleurs, penser que ces derniers s'affichent comme des supports publicitaires. Elle est vorace dans le sens où elle engraisse les annonceurs et les marques pour qui iels travaillent, et s'infiltré inconsciemment dans nos esprits, nous incitant à consommer continuellement et à rappeler à ceux et celles qui survivent qu'iels ne peuvent pas avoir accès à tout ce qui nous est vendu comme du rêve. Elle est de plus en plus intrusive puisqu'en utilisant les nouvelles technologies, elle s'immisce dans tous nos appareils connectés qui échangent directement des informations personnelles à des fins publicitaires et par les panneaux publicitaires qui, via le bluetooth, transfèrent à tous les individus proches des publicités sur leurs téléphones portables.

Cette propagande de la surconsommation affecte en particulier les enfants et les individus les plus vulnérables et les plus manipulables et incitent ces derniers à s'endetter auprès des banques et de sociétés de crédit.

La publicité est à l'image de la façon dont les Etats pensent nos espaces publics. Ces derniers sont à vendre et cette privatisation est légitimée par des besoins économiques. Or la publicité rapporte peu aux collectivités territoriales. Ce matraquage intensif de pollution visuelle continue ne sert que les intérêts des annonceurs et des entreprises privées pour qui ils travaillent.

Nous pouvons lire dans l'article 4 de la Déclaration de 1789 « la liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas autrui », précisé par l'article 5 qui nous apprend que la loi peut défendre les « actions nuisibles à la société ». L'affichage publicitaire porte fréquemment atteinte aux droits fondamentaux, et notamment à la conception libérale de la liberté d'expression. Or, bien que la Déclaration de 1789 se focalise sur l'émetteur et non sur le receveur, la liberté d'expression ne doit pas porter atteinte à la liberté de ceux et celles qui lisent, écoutent ou entendent les propos concernés. La liberté d'expression implique de fait que nul n'est contraint à entendre, écouter ou voir le message. Or, c'est bien ce que les affichages publicitaires font en s'exposant dans l'espace public. Nul n'est libre de circuler dans l'espace public sans se faire agresser par les innombrables publicités qui font nos paysages. De plus, ces affichages portent également atteinte à la liberté de conscience du receveur, en particulier sur les mineurs qui sont directement influencés par l'exposition de corps à moitié nus et leur renvoient une image négative de leurs propres corps qui ne correspondent pas à ce qui est considéré comme beau et montrable.

Subissant une agression, nous pouvons en appeler à la légitime défense. En somme, nous avons un droit de réponse face à une agression, y compris visuelle. La réglementation relative aux affichages publicitaires est soumise à une législation-cadre, c'est-à-dire qu'elle fixe le cadre général où les règlements sont mis en application et de façon différente selon les endroits, et ce pour des raisons esthétiques. Ainsi, la liberté du receveur n'est absolument pas prise en considération. Les affichages publicitaires, bien qu'ils respectent les réglementations, sont reconnus illégitimes par la Constitution qui admet le droit pour chaque citoyen.ne de pouvoir circuler librement sans se faire agresser, en reconnaissant la liberté du receveur et la liberté de conscience.

La « corrosion du caractère », pour reprendre les propos de Walter Benjamin¹⁸, que le capitalisme organise en soumettant et aliénant les corps s'inscrit dans la planification idéologique totalisante de la marchandisation. La dépossession qui s'opère ne s'arrête pas à notre histoire modifiée et véhiculée par l'architecture urbaine et les représentations publicitaires. Elle s'insinue dans notre langage qui, avec le temps, se modifie, nous transmettant, sans que nous nous en rendions compte, le langage du capital.

En effet, la façon dont s'esthétise et se vide la communication nous plonge dans une dimension atone où toute chose comme toute expression de vie nous apparaissent préconfectionnées et surdéterminées. En ce sens, s'achève le parcours de réification de l'environnement. Mais la perte d'environnement ne peut que souligner la perte de liberté authentique. L'authenticité qui se réalise dans la création d'affects, d'institutions, de langues qui subvertissent le sens entre en conflit avec la privation de sens. (Villani, T., 2014, p. 266)

Cette perte de sens est due à la colonisation par le simulacre de nos corps, de nos pensées, de nos quotidiens. Les normes institutionnalisées qui déterminent nos vies sont ainsi acceptées par tous et toutes comme une existence raisonnable sous couvert d'un contrôle total et rationnel.

Le mécanisme actuel de domination s'explique de la manière suivante : l'individu n'a pas d'informations sur son expérience, la seule information qui lui parvient est codifiée et vient d'ailleurs, il lui est alors impossible d'expérimenter dans sa vie ce qui lui arrive (Université populaire, lundi 7 novembre 2011, n°30).

Il n'y a rien d'étonnant, aujourd'hui, à constater l'impuissance ressentie par les individus. Nous sommes continuellement submergés par de multiples événements sans que nous ayons les capacités de les penser, d'en élaborer des savoirs, sans que nous puissions agir sur ceux-ci. C'est ainsi que Baruch Spinoza décrivait l'impuissance, résumant ainsi un sentiment qui touche de nombreux individus face à nos questions de société. Nous avons accepté la servitude volontaire à force d'être considérés comme des individus impuissants et non-pensants. Les expert.es, les coaches sont nés de cette impuissance. Iels sont les garant.es

¹⁸ « le caractère destructeur ne connaît qu'une devise : faire de la place, qu'une activité : déblayer » Benjamin, Walter, 1931, in Raulet, Gérard, *Le Caractère destructeur. Esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin*, Flammarion, 1997.

de notre existence. Iels détiennent un savoir technique que nous n'avons pas, iels détiennent les clés de notre vie. Comment devons-nous nous habiller, nous maquiller, nous nourrir, à quelles normes devons-nous correspondre pour être convenables, voire respectables. Iels nous conditionnent continuellement en nous inculquant des règles de normalisation. C'est exactement par un tel processus que nous sommes déconnecté.es de nos propres savoirs. Le savoir étant devenu technique et extérieur à nous, nous devenons impuissant.es face à nos histoires personnelles de vie.

Les gens sont affectés par le monde, mais ils ne capitalisent pas cela comme quelque chose qui les affecte, mais comme quelque chose dont ils pâtissent. Le fait de pâtir signifie que la personne est passive, qu'elle n'est pas dans l'action, mais qu'elle subit les choses autour d'elle (UPLS, lundi 18 janvier 2010, n°13).

Les micro-pouvoirs sont confiés et dirigés par ces mêmes expert.es. Ordonnant un savoir technique, ces expert.es trouveront de quoi le rendre légitime et raisonnable aux yeux du peuple.

Le capitalisme est un système aliénant où nous produisons inlassablement, matériellement, psychiquement, historiquement le conditionnement à notre soumission. Ce système a pour mission de maintenir un voile opaque nous empêchant de prendre conscience, de permettre un certain recul sur nos conditions de vie. En pénétrant totalement nos différentes activités quotidiennes, nous avons le sentiment que ce système est un allant de soi, est naturel. Or le capitalisme n'est pas un système qui répond à la nature humaine. C'est l'individu qui modifie son comportement pour endosser ce système. Il est en nous, nous le reproduisons par nos activités, mécaniquement et non naturellement. Ce système nous place d'office comme une institution à part entière. La société pousse à l'individualisation, à la personnalisation de masse. En nous incitant à devenir nos propres représentant.es, nous sommes amputé.es, vidé.es. Tout nous pousse à être l'entier.e garant.e de nous-même. Comme si échange, langage, vivre ensemble étaient des mots oubliés ou balayés de la définition même de l'interaction. Le néolibéralisme transforme chaque être humain en une petite entreprise qui se définit par ce qu'il produit, par ce qu'il consomme. La définition même de celle-ci nous incitant à être en permanence en concurrence les uns par rapport aux autres.

Néanmoins, une fois cette critique de l'urbain faite, de ce qu'il véhicule comme facteurs de domination, si nous nous plaçons du côté des squatteurs, à cette vision manque le multiple. L'ensemble des corps, des langues, des codes, des écrits, des singularités artistiques qui alimentent et maintiennent l'histoire du peuple donnant sens à l'urbain¹⁹.

Au creux de ce pli, entre destruction, rénovation et quadrillage sécuritaire et de contrôle économicopolitique, s'organisent des luttes qui dessinent inlassablement l'urbain. Bien que tout écosystème soit pensé pour alimenter le capital, il en oublie l'existence même du multiple qui le façonne et qu'il ne peut totalement soumettre et aliéner. L'expérience de l'urbain contre la représentation quadrillée, contrôlée du travailleur, s'efforce d'imposer un contre-rythme ou un tout autre rythme à l'urbain.

Précisément, il y a territoire dès que des composantes de milieux cessent d'être directionnelles pour devenir dimensionnelles, quand elles cessent d'être fonctionnelles pour devenir expressives. Il y a territoire dès qu'il y a expressivité du rythme. C'est l'émergence de matières d'expression (qualités) qui va définir le territoire. (Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, 1980, p. 387)

Le squatteur lyonnais, cité précédemment, se réfère très consciemment à la pensée de Piotr Kropotkine. Ainsi qu'il me le précise lors de notre discussion, c'est dans *La conquête du pain* que Piotr Kropotkine propose une occupation gratuite, immédiate et directe de tous les logements, de tous les quartiers. Certes, cette proposition s'inscrit dans un processus révolutionnaire imminent. Néanmoins, c'est bien dans cette vision d'autogestion de l'espace que le squat s'inscrit. L'espace communautaire révèle, ainsi précisé par Paul Virilio dans *L'insécurité du territoire* (1993), concernant Mai 68, une « libération de l'habiter ». Les squats permettent une reterritorialisation, cherchant justement à contrer ce que Félix Guattari écrivait lors d'une analyse sur l'individu contemporain, c'est-à-dire la déterritorialisation de celui-ci par son enfermement dans des représentations éphémères, momentanées et précaires (Guattari, Félix, « Pratiques écosophiques et restauration de la cité subjective », in Portella, Eduardo, *et al.*, *Un autre partage. Homme, ville, nature*, 1993). En ce sens, l'urbain comme espace devient

¹⁹ L'espace urbain est ici compris par ceux et celles qui le vivent, traversé et marqué par les émotions et les activités humaines. « Au prisme des sens et des émotions, les critères d'urbanité forment autant l'espace que la population qui y vit » (Valade, Pauline, 2019/1, n°54). Le squat permet d'une part d'établir une zone de transition entre les zones les plus précaires et la ville et d'autre part de s'établir comme un lieu de diffusion, politique et artistique. Le squat est une réappropriation de l'espace urbain puisqu'il est « un moyen de résistance en actes *face aux processus ségrégatifs et à la gentrification* » (Aguilera, Thomas et Bouillon, Florence, *Mouvements*, N°74, été 2013).

un lieu à la seule condition qu'il soit vécu. Ainsi, la frontière qui divise, unifie, contrôle l'espace, devient territoire à travers l'expérience que vit l'individu au sein de cet espace. C'est par l'action, par l'expérience que nous faisons de ce territoire, que nous lui donnons sens et que nous pouvons retrouver le sens même d'habiter librement.

La pluralité des existences et des mondes plausibles situe l'urbain à la confluence de la polysensorialité et de toute création.

De nombreux exemples de réappropriation de l'espace urbain démontrent le pouvoir de la création, notamment sous l'influence des Situationnistes mais également de la pensée anarchiste et en particulier de Piotr Kropotkine. Ce qui m'a particulièrement intéressée lorsque je parlais avec des squatteurs en France, à Barcelone, à Berlin et à Bruxelles se situe dans la complexité que représente cette reterritorialisation. En effet, elle ne s'arrête pas à l'architecture, à l'occupation d'un bâtiment. Elle associe toutes les expériences qui font l'habiter.

Était écrit, sur le tract distribué par les Provos, groupe anarchiste proche du mouvement Situationniste, en septembre 1965, un faux discours de la reine Juliana :

Comme je suis devenue anarchiste, je renonce à mes fonctions de reine, symbole de l'unité nationale. J'abdique en faveur du peuple et de l'anarchie. Je lègue ma fortune au peuple néerlandais. Je mets à la disposition des victimes du logement mes palais. (retranscrit par Ragon, Michel, « Espaces, Architecture, Anarchie », in *Anarchies*, 1991-1992, p. 90)

Le mouvement Provo, qui apparut aussi rapidement qu'il disparut, expérimenta ce principe de reterritorialisation sous de nombreuses formes. Profondément anarchiste, il puisait sa force dans l'action non-violente, dans l'absence de hiérarchie, dans la formation très jeune des militant.es, et dans sa capacité à changer constamment de local. Face au cloisonnement répressif et parcellisé de la société néerlandaise, notamment à partir de la fin du XIX^{ème} siècle, le mouvement Provo s'est imposé comme une force politique révélant les clivages sociaux et les repressions de l'Etat. Ce mouvement particulièrement peu organisé a mobilisé tous les moyens à leurs dispositions - tracts, concerts, happenings, sit-down, occupations, manifestations, teach-in, collages, peinture - permettant de décroquer ce modèle social particulièrement fermé, répressif, clivant et autoritaire. En s'enrichissant d'un ensemble de tactiques révolutionnaires puisées aux Etats-Unis lors des contestations pour les droits civiques, mais aussi du mouvement antiatomique anglais, le mouvement Provo a réussi un coup de force.

En utilisant la métaphore par l'image et l'ironie provocatrice, il est parvenu à s'imposer comme le reflet de tout ce que la société rejetait.

Cette association totalement hétérogène d'artistes, écologistes, militant.es, anarchistes, marginaux.les, ouvrier.es, intellectuel.les, hippies, féministes, antispécistes, se sont retrouvé.es autour de contestations communes dont les revendications pouvaient être très différentes. Les Plans Blancs qui associaient les luttes contre la pollution, notamment par la mise à disposition gratuite de « vélos blancs » à Amsterdam, mais également contre la pollution atmosphérique par les « cheminées blanches » regroupant un ensemble de réformes allant dans ce sens, contre le sexisme par les « femmes blanches » qui préconisait la généralisation, dès l'adolescence, de l'éducation sexuelle, de l'importance du droit des femmes ainsi que du droit à l'avortement, contre la crise du logement et la spéculation par « les maisons blanches » qui permettaient d'ouvrir, aux plus précaires, des logements vacants, contre la répression policière par les « poulets blancs », en initiant et faisant de la police un service de travailleurs sociaux, et enfin, pour la libération des citoyen.les de l'utilisation constante et aliénante de la voiture en faisant prendre conscience, par des écriteaux le long des routes, des victimes des accidents par les « cadavres blancs ».

Ce mouvement a considérablement amorcé Mai 68 et son influence est aujourd'hui internationale. Cette revendication d'un changement politique radical attendu au lendemain de la seconde guerre mondiale est encore aujourd'hui effective. Elle s'est, entre temps, enrichie de nouvelles luttes alimentées par l'anti-impérialisme, contre la société de consommation et de contrôle.

La réappropriation de l'espace urbain se situe sur le champ d'une lutte contre le modernisme architectural qui nous conditionne à une façon d'habiter. Elle se situe également au sein même de ce qu'elle propose, c'est-à-dire l'auto-organisation.

J'ai choisi cette vie parce qu'elle donne du sens à ma vie et à ce que je suis. C'est une forme de reprise de mon identité qui s'épanouit dans le collectif. (Squatteur, Lyon)

A la perte de l'identité instrumentalisée par le conditionnement d'une passivité sociale s'invite « une militarisation des questions environnementales bien plus qu'à un « verdissement » des stratégies nationales » (Smouts, Marie-Claude, mai 2001, p. 138). Faire

face à la gentrification appelle également à préserver tout ce qui participe à faire, à créer du lien, de la solidarité et de l'entraide entre les habitant.es d'un même quartier. Ainsi que me le précise une amie militante anarchiste à la JAD d'Aubervilliers :

C'est quand même fou qu'avec tout ce qu'on sait sur le réchauffement climatique, l'Etat continue de détruire le peu de ce qui nous reste de vert dans une ville déjà complètement bétonnée et pour quoi ? Pour une compétition entre pays pour que des sponsors ramassent des milliards qu'ils ont déjà.

Cet espace, que constituent les jardins ouvriers d'Aubervilliers, façonne l'histoire de cette ville depuis une centaine d'années. Il a permis des rencontres, il est un lieu de pratiques et de partages de savoir, d'entraide. De plus, ainsi que me le précise cette amie militante, « ces jardins alimentent localement la ville ». Ceux et celles qui détiennent une parcelle « peuvent se nourrir de leur production sans avoir recours au marché ». Cette intoxication de l'urbain par la bétonnisation de tout espace vert à des fins de spéculation immobilière détruit d'une part un ensemble d'espèces protégées, détruit une végétation qui peut encore permettre aux habitant.es de se rafraîchir l'été mais également toute la convivialité qui y régnait « et pourquoi ? Pour un solarium ! Le capital n'a peur de rien, vraiment. » Cet espace, depuis peu devenu JAD, est aujourd'hui un lieu de solidarité, occupé constamment jour et nuit. Ouvert à tous et toutes, il est pensé pour la préservation du lieu comme une zone de partage collectif, anti-autoritaire, féministe, queer et écologique. Ce lieu détruit la frontière et ouvre aux multiples.

Lorsque je suis allée sur cette zone, ce qui m'a frappé est ce lien entre la culture comme production alimentaire et le mélange des cultures sociales. La division par l'unification que le capitalisme crée au sein de ses frontières n'existe pas sur ce territoire. Cette carte militaire qui privatise tout lieu de commun pour des fonds spéculatifs s'arrête à l'entrée de ces jardins. S'y inscrit une forme de géophilosophie qui, contrairement à la loi, engage un mouvement libérateur de transformation et de modification du présent vers un avenir permettant de meilleures conditions de vie. Les occupant.es mais également les opposant.es aux projets de constructions s'assemblent pour construire un lieu commun où tous et toutes y ont une place. En cela, ce rassemblement de corps et de pensées devient une force politique qui, bien qu'il soit dans l'obligation non choisie de devoir faire face à la domination, n'agit plus en fonction d'elle.

En s'attachant au passé de ce lieu, en écrivant son présent, les militant.es donnent du sens d'une part à leur identité et d'autre part aux liens identitaires qu'ils entretiennent avec cette terre. Cette occupation collective permet de révéler cet espace de rencontre où nous aimons passer du temps et nous enraciner dans ce lieu. Tous ces corps, toutes ces langues, toutes ces musiques, ces paroles, ces rencontres, participent à la multiplicité de l'existence et font de l'expérience du lieu une force politique de cette alternative existentielle en refoulant la contamination du capitalisme.

Cette expérience du commun, je l'ai rencontrée sur les ZAD ou JAD mais également dans de nombreux squats. Les relations qu'entretiennent les individus s'inscrivent dans l'écriture du territoire. Il y a quelque temps, je suis allée à la soirée portes ouvertes du collectif Schaeffer à Aubervilliers pour y déposer le journal L'Envolée. Ce moment festif qui nous a permis de fêter ensemble la nouvelle année constitua un temps de partage extraordinaire autour de plats ivoiriens. Artistes, militant.es, sans-papiers, squatteurs, tous et toutes, nous nous sommes retrouvé.es pour partager, un instant, une lutte internationale pour la régularisation, l'égalité complète des droits pour tous et toutes et la liberté de circulation et d'installation. La puissance de la communication qui a œuvré tout au long de cette soirée s'est profondément inscrite dans nos corps et s'est libérée dans nos actions et dans notre façon de transformer l'urbain, en puisant dans le passé pour construire le présent et faire advenir un futur meilleur pour nous. De ce mélange de créativité et de relations qui porte nos corps nous faisons lien avec notre environnement.

Telles sont les révolutions et les sociétés d'amis, sociétés de résistance, car créer, c'est résister : de purs devenirs, de purs évènements sur un plan d'immanence. (Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, 1991, p. 106)

La géophilosophie s'inscrit dans cette « lutte contre les opinions », révélée par Gilles Deleuze et Félix Guattari. Le mensonge qui englobe les relations de communication, en le poétisant nous sépare de notre pouvoir, de notre puissance d'agir sur le présent précristallisé par la politique capitaliste et sa façon de cartographier l'espace et les individus. « Les zones en devenir », dont parle Gilles Deleuze dans *Instincts et Institutions*, sont exactement des lieux où tout humanisme est aspiré par la ville-machine, aujourd'hui nommée city-smart. Les squats, les JAD, l'art de rue, les images, les collages, les peintures, les danses, le théâtre de rue, la liberté d'échanger, les lieux de rencontre et de solidarité, les transformations architecturales telle que

la « bulle pirate » installée à Genève par Marcel Lachat, architecte suisse, à la fenêtre de son logement HLM pour avoir une pièce supplémentaire qu'il réclamait depuis longtemps, toutes ces techniques participent à une « architecture insurrectionnelle, véritable architecture parasite venant se greffer et animer les tristes grands ensembles d'habitation. » (Chanéac Anarchie p. 90)

L'ère de la reconstruction qui suivit la seconde guerre mondiale a engendré une crise du logement considérable déclenchant de multiples contestations dont l'action première sera l'occupation illégale de tous les biens privés comme publics. Nous avons vu que le mouvement Provo a généré de nombreuses actions pour provoquer la bourgeoisie en organisant des actions ironiques et spectaculaires tout en ouvrant de nombreux squats. Les Provos :

ouvrent des « *free clinics* » et des lieux où dormir, donnent les cours du hasch tout en mettant en garde contre les drogues dures. Une partie des Provos a choisi en 1970 la voie électorale et l'action sociale : aux élections municipales d'Amsterdam, ces Kabouters, comme ils s'appellent, ont récolté 11% des voix et 5 sièges. Les kabouters ont alors fondé un Etat symbolique, l'Orange Free State, occupé des maisons abandonnées, créé des comités de quartier, des circuits de nourriture biologique, déclaré les arbres monuments historiques, proposé de bannir les voitures de la ville et de les remplacer par 10 000 bicyclettes blanches mises gratuitement à disposition. (Gavi, Philippe, « Les Provos », in *Le siècle rebelle, dictionnaire de la contestation au XXe siècle*, 2004)

Cette contestation a engendré l'émergence du mouvement squat face à la restructuration urbaine. Parallèlement, elle n'est pas sans rappeler le mouvement des Diggers à San Francisco dans les années 1960 et 1970 qui organise la commune libre de Haigh Ashbury. Ce mouvement, dont le nom rappelle les égalitaristes de la révolution anglaise du XVIIème siècle, puise toute sa force dans l'action libre. Groupe d'acteurs et d'actrices d'improvisation anarchistes communautaristes, iels s'inspirent des Diggers anglais, communistes agraires, qui, entre 1649 et 1650, avaient combattu contre les grands propriétaires afin de libérer la société de toutes formes de propriété privée. Très attaché.es à la conception d'une société libérée de la propriété privée, les Diggers vont s'atteler à ouvrir et occuper des lieux de gratuité pour y distribuer de la nourriture aux personnes les plus démunies dans le Golden Gate Park au sein du quartier Haight-Ashbury, mais aussi pour offrir des soins médicaux et des hébergements. Ainsi que les Diggers le proclamaient, résonne au sein de ces nouvelles scènes de vie : « Tu n'aimes pas le

système tel qu'il est, alors change-le ». Les individus qui prennent leur place dans ces cadres libres de références deviennent responsables de leurs vies et de la société qu'ils constituent. Mutualisme, partage, socialisation, entraide sont les piliers de leurs communautés. En choisissant leurs vies, ils sont libres et en assument toutes les responsabilités qui leur incombent. De nouvelles scènes sont mises à l'œuvre où les êtres humains sont les véhicules de l'échange libre. Elles déroutent par cette liberté de scénarios qui ne sont plus institutionnels, étatiques, culturels voire religieux mais individuels et collectifs. Il n'y a ni chef, ni hiérarchie autoritaire. Il y a toi, celle ou celui qui décide de l'action, d'en investir d'autres, de les compléter, les enrichir, de participer par ses propres décisions, librement, à cette grande mise en scène, pensée dans le cadre temporel du maintenant ; vivre aussi loin que possible, aussi pleinement que possible et maintenant. Ainsi, en étant acteurs et actrices du jeu de leurs vies, iels créent les conditions d'une société libre et gratuite.

La gratuité ne peut se résumer au terme économique ; elle est principalement philosophique. Elle permet de se libérer de ce qui nous aliène, de faire des besoins vitaux de l'individu un droit et non un privilège. En libérant l'espace, les biens et les services, toute personne trouve la possibilité de s'émanciper. Ces expériences de vie sociale, souvent portées par la philosophie anarchiste, ne cherchent pas à changer la politique mais à faire politique, à révolutionner la société en créant une nouvelle culture.

Je pense que les années 80 ont changé la donne. Je pense même très clairement que tout ça c'est la faute de Mitterrand. (...) Même ma mère qui était à la Ligue (LCR) a pleuré et fait péter le champagne pour fêter sa prise de pouvoir. Faut savoir que pour la gauche radicale c'était une victoire. Pour la première fois une personne de gauche parvenait à ce poste entraînant avec lui une partie des communistes. Et puis, tout s'est effondré. Ce fut une grosse désillusion. Quand tout un espoir s'effondre, il reste quoi ? (Squatteur, Paris)

Ce militant m'explique par la suite que l'individu a besoin de s'attacher à quelque chose pour lutter. L'enrayement des grands mouvements des squats que ce soit en Allemagne, en Hollande, en Belgique, en Espagne, aux Etats-Unis, en France et ailleurs est la conséquence d'une politique musclée d'interdictions, de destructions puis de gentrification massive de l'urbain. De plus, les pouvoirs publics ont entraîné une normalisation des squats, en particulier les friches culturelles, en légalisant l'occupation par des conventions et des loyers en conformité avec un certain équilibre économique des lieux, dépossédant les acteurs et actrices de l'urbain de tout pouvoir d'autogouvernance. Néanmoins, ces illégalismes n'ont pas complètement

disparu. Bien que de nombreux squats furent légalisés sous couvert de diversité culturelle, et d'autres détruits, les illégalismes urbains, ainsi conceptualisés par Thomas Aguilera, dans son ouvrage *Gouverner les illégalismes urbains. Les politiques publiques face aux squats et aux bidonvilles dans les régions de Paris et de Madrid*, résistent d'une part par le fait même d'être ingouvernables et d'autre part par une volonté d'inaction publique.

La réalisation d'une utopie, comme contre-espace, naît de l'action militante, en ce qu'elle opère comme pratiques de et dans l'espace.

Tant que nous limitons notre conception du politique à une activité ouvertement déclarée, nous sommes amenés à conclure que les groupes subordonnés sont essentiellement dépourvus de vie politique ou que leur vie politique se limite à ces moments exceptionnels d'explosion populaire. (Scott, James C., 1990, p. 199)

Les pouvoirs publics s'évertuent à institutionnaliser les squats qu'ils considèrent comme un avantage pour l'attractivité urbaine. C'est certainement la raison pour laquelle les squats d'artistes sont particulièrement incités à œuvrer dans le sens de la légalisation. Cette politique de normalisation s'exerce au sein du champ des politiques institutionnalisées. Néanmoins, concernant les personnes exilées et les militant.es politiques, les pouvoirs publics cherchent au contraire soit à détruire les squats, soit, en particulier pour ces premières, à les éloigner des centres d'attractivité urbaine démontrant ainsi, pour celles-ci, une politique de l'ignorance telle que le précise Thomas Aguilera dans son ouvrage cité précédemment. Cette politique s'inscrit, ainsi qu'il l'analyse, au sein d'une volonté de répression en soutenant une politique de l'urgence. En effet, en maintenant les squats des exilé.es et des personnes les plus précaires dans des états de délabrement, d'insalubrité, de précarité extrême, l'Etat affiche médiatiquement une nécessité ultime de nettoyage par le vide. Ainsi, cette ignorance est une manipulation médiatique de l'Etat. En s'appuyant sur les ONG et les associations d'aides et de défense des droits, tout en les dénigrant, l'Etat se défait de ses obligations, des « coûts financiers et politiques d'une action sociale que les élus locaux estiment ne pas avoir à assumer. » (Aguilera, Thomas, 2017, p. 403) Cette politique permet à l'Etat de ne pas afficher sa « capacité limitée à gouverner. » (Ibid, p. 527) Ainsi, au contraire des squats d'artistes, l'illégalisme des personnes les plus précaires n'intéresse pas les pouvoirs publics. Il ne sert qu'à démontrer la force de répression lorsque l'insalubrité remonte et dérange, se servant de l'idéologie sécuritaire pour calmer le débat public. Ce choix politique de ne pas traiter le logement comme un

problème de société décale le débat sur le champ de la racialisation renforçant l'idéologie de division, de ségrégation pour préserver la paix sociale par le sécuritaire. De plus, ces illégalismes qui ne relèvent pas d'un choix de précarité individuelle et collective ne disparaîtront jamais tant que ce système fait perdurer le capitalisme.

Le squatteur parisien, cité précédemment, voyait comme réponse possible, en la fin des grands mouvements des squats, une désillusion, un vide ne permettant plus de s'attacher à quelque chose de plus grand. Néanmoins, l'époque que nous vivons régénère une forme de conscience politique individuelle et collective qui ne se retrouve plus dans cette opposition – théologique transcendance-immanence – puisqu'elle s'établit d'une part sur l'expérience et d'autre part sur la réflexion. Elle pousse à l'agir politique comme conquête contre les forces productivistes et répressives. Le premier enjeu de notre siècle est l'effondrement climatique mais celui-ci n'est qu'un symptôme, révélant l'ampleur des dysfonctionnements de l'organisation capitaliste, de l'ensemble de ce qu'elle privatise, détruit et aliène. Ainsi que me l'explique ce squatteur, face à une idéologie dominante et aliénante qui floute toujours plus l'organisation horripilante de ce système capitaliste, l'individu qui cherche à faire face à la réalité presque dystopique devient un sujet existant. Ainsi, il ne s'agit pas d'être transcendé.e par une idéologie religieuse, culturelle ou économique, ni d'invoquer une immanence profonde, intérieure, qui divise, individualise, au sein de l'unification transcendantale, mais bien de reprendre notre propre pouvoir individuel et collectif.

Tel que l'analyse Gilles Deleuze dans son texte « L'Immanence : une Vie » publié dans l'ouvrage *Deux Régimes de fou* (2003), la vie se tisse selon un ensemble de désirs qui, avec la rapidité du temps qui passe, organise ses devenirs. En devenant l'origine du sens, sa source, l'être existant dépasse le concept de l'opposition théologique transcendance-immanence. La conscience devient ainsi authentique et s'affirme, y compris dans son propre pouvoir de négation, comme opposition à cette théologie puisque l'existant réfléchit, existe, communique, expérimente et agit ; en ce sens, il représente une œuvre d'accomplissement parmi d'autres qui s'établit, se construit et s'organise dans le temps. La réflexion qui pousse ses militant.es à exister pleinement dépasse amplement le concept dominant de la justice comme principe d'équité avancé par John Rawls (1987). En effet, cette conception particulièrement libérale et eurocentriste ne peut prendre forme au sein des milieux militants puisque l'organisation, en particulier anarchiste, s'établit, contrairement à cette vision de justice, sur la prise en compte de l'existence de tous les individus, citoyen.nes et non-citoyen.nes, sur le collectif et non sur l'individualisme, sur l'ensemble de toutes les rationalités, sur une société qui n'exclut pas la

nature mais qui se pense et se construit en tant que nature. Cette épistémologie dominante qui s'affiche et contraint le reste du monde, exclut le multiple. Or pour vivre, pour exister et habiter pleinement, pour faire advenir le monde, il faut lutter contre ce système patriarcal, colonisateur, capitaliste, écocidaire, exploiteur, dominant et aliénant.

Un certain nombre de chercheur.ses se tournent vers l'étude de la géographie radicale, tel que David Harvey, dans son ouvrage *Géographie et capital* (2010), pour prendre un exemple. Iels ont largement démontré le lien entre le système néolibéral, prônant le libre-échange, et les mutations urbaines et sociales des zones ouvrières. L'urbain démontre comment le capitalisme mondial s'établit localement. Les choix des pouvoirs publics organisent les inégalités et la ségrégation en faveur d'une division mondiale du travail et de la flexibilisation des travailleur.es. Cette articulation, qui s'exerce entre les dynamiques économiques et les mutations urbaines et sociales, dues à des choix politiques mondiaux et locaux, s'impose au sein même de l'urbain en s'appropriant d'anciennes friches industrielles pour créer des lieux innovants et créatifs, ainsi que le précise Matthieu Giroud dans sa thèse soutenue en 2007, *Résister en habitant, Renouveau urbain et continuités populaires en centre ancien*. Certes, cette reconversion des quartiers populaires s'étale sur des dizaines d'années, permettant, notamment, aux mouvements de squatteur.ses autonomes d'habiter ces lieux abandonnés afin de pouvoir cultiver leurs arts tout en expérimentant une vie anticapitaliste. Néanmoins, ils sont de plus en plus aspirés par, ce que le géographe Richard Florida nomme, la ville créative. Ainsi précisé par Anne Clerval, dans la préface de l'ouvrage de Didier Moineau *Dérive dans une ville créative* – il est important de noter que ce géographe, qui institutionnalise ce concept, est un entrepreneur de conseil vendant l'idée que « les villes attractives et donc lucratives seraient celles qui attirent des ingénieurs (« technologie »), des artistes (« talent ») et des gays (« tolérance ») » (Clerval, A., in Moineau, Didier, 2018, p. 8). En associant le talent à la technologie, c'est-à-dire la créativité à l'innovation, la ville créative s'engouffre dans *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, pour reprendre le titre de l'ouvrage de Luc Boltanski et d'Eve Chiapello. La création devient ainsi un support de consentement pour la propagande de l'innovation technologique. L'aménagement des anciens quartiers populaires en friches, où s'étaient installé.es les squatteur.ses pour développer l'art tout en expérimentant une vie anticapitaliste, se trouve aspiré par des politiques urbaines qui, par nécessité de renouveler le capitalisme, vont récupérer cet élan artistique pour le transformer en produit de création. Cette coalition entre art et système economicopolitique capitaliste, nous l'avons vu précédemment, préfigure au sein même de la publicité comme propagande des technologies innovantes. Elle s'empare

aujourd'hui de l'urbain pour satisfaire le capital culturel de la « petite bourgeoisie intellectuelle » tel que l'analyse Jean-Pierre Garnier dans son ouvrage *Une violence éminemment contemporaine. Essais sur la ville, la petite bourgeoisie intellectuelle et l'effacement des classes populaires*.

Ainsi que le précise Didier Moineau, cet effacement des rapports de classes est largement soutenu par la petite bourgeoisie qui devient la première productrice du consentement et du consensus en se focalisant sur une illusion produite par le capitalisme vert de la préservation de l'environnement et sur l'attractivité des activités culturelles et commerciales, oubliant ou niant que les logements qu'elle occupe ne sont absolument plus à la portée des classes populaires. En cherchant à guérir cet organisme vivant de tous ses maux de pauvreté, d'insalubrité, d'art réel et non commercial, d'imagination collective, de marginalité, de travail créateur comme l'espérait Karl Marx, de tout ce qui constitue une entrave à ce système de domination capitaliste, l'urbain exclut hors du débat public les enjeux mêmes de ce qui le constitue réellement et le fait vivre. Parce qu'en soit, ceux et celles qui lui posent problème, qui ne méritent pas de l'habiter ou tout du moins d'être visibilisé.es, font parti.es intégrant.es de l'urbain. Le nier grâce à des politiques de propagande qui dépolitisent l'ensemble des personnes qui y vivent font, du renouvellement urbain, une ville dont les contradictions sociales et économiques sont effacées, enterrées sous la chape de l'hégémonie culturelle dont parle Antonio Gramsci.

Antonio Gramsci, écrivain, théoricien politique ainsi que membre fondateur du parti communiste italien (1891-1937) nous apporte une vision totalement novatrice sur la compréhension et la place qu'occupe la culture dans notre société. Les rapports de force qu'il définit trouvent une place prépondérante dans l'émergence de luttes. Il a, dans un sens, cherché à préparer un terrain inexhaustible et favorable à « la diffusion de certains modes de penser, de poser et de résoudre les questions qui embrassent tout le développement ultérieur de la vie de l'état » (Gramsci, Antonio, 1983).

La réflexion d' Antonio Gramsci porte notamment sur l'étude de l'éducation, principalement celle des travailleur.ses issu.es de la société industrielle, ainsi que sur l'hégémonie culturelle-bourgeoise. Se basant sur la philosophie historiciste de Karl Marx, Antonio Gramsci tenta de comprendre pourquoi la révolution communiste, tant espérée et promise par Karl Marx, ne prenait pas. Bien qu'il prenne en compte l'analyse portée par ce dernier de la domination bourgeoise sur le prolétariat, Antonio Gramsci développa l'hypothèse que le pouvoir bourgeois tenait essentiellement par son hégémonie culturelle. En effet, en influençant les représentations culturelles des dominé.es, en les poussant à assimiler leur vision du monde comme une forme

de vérité absolue, un « allant de soi », la domination bourgeoise parvient ainsi à appuyer, en toute légitimité, sa suprématie. Cette domination se renforce par la promotion constante de valeurs inculquées au sein de diverses institutions telles que l'école, la religion, les partis, les organisations de travailleurs, les médias. Cette propagation permettant de conquérir la plus grande masse d'esprits.

Antonio Gramsci délimite deux lieux de pouvoir qui, pour autant, s'entrecoupent. D'un côté la société politique qui concentre diverses formes d'institutions étatiques (politique, armée, police, justice). Et d'un autre, la société civile qui rassemble diverses formes d'institutions culturelles (Universités, art, médias, savants). C'est par le biais de cette dernière que le pouvoir va transmettre de façon plus ou moins ouverte, plus ou moins cachée, ses idéologies. Force et consentement représentant les clés de l'assouvissement. C'est en constatant l'importance de cette alliance, comme source d'assujettissement de masse, qu'Antonio Gramsci reconsidère les propos de Karl Marx. Ce n'est pas, du moins dans nos sociétés dites démocratiques, par la force mais par le consentement via la société civile que le pouvoir s'impose, s'organise. Antonio Gramsci avance ainsi l'idée que c'est par un combat culturel que se fera la révolution. C'est en empêchant les intellectuel.les, appartenant à la classe dominante, de promouvoir leurs idéologies, que le peuple pourra se réveiller. Pour Antonio Gramsci, ces intellectuel.les produisent des discours et édictent également les idéologies des dominant.es, dont iels font partie, organisant ainsi les pratiques sociales.

Par ailleurs, Antonio Gramsci considère que tout individu est philosophe, mais que peu détiennent la fonction sociale d'intellectuel. C'est donc en créant, en organisant une nouvelle culture populaire propre à la masse des travailleur.ses, au peuple, que l'on pourra mettre fin aux manipulations élitistes des intellectuel.les scientifiques, engendrant ainsi la déstructuration de la légitimité de la classe dominante. C'est par l'émergence d'intellectuel.les issu.es du peuple que cette nouvelle culture pourra naître, un éveil des consciences en résultera. Il ne peut y avoir d'organisation sans intellectuel.les, « sans organisateurs et sans dirigeants sans que l'aspect théorique du groupe théorie-pratique se distingue concrètement dans une couche de personnes spécialisées dans l'élaboration intellectuelle et philosophique » (Gramsci, Antonio, 1983, p.129). Il est par ailleurs intéressant de constater que les penseur.es révolutionnaires communistes auxquels fait référence Antonio Gramsci sont tous et toutes issus de la bourgeoisie, voire de la noblesse (Karl Marx, Vladimir Ilitch Lénine, Léon Trotski, Rosa Luxemburg, Nikolaï Boukharine...), sans pour autant oublier Pierre-Joseph Proudhon, un des précurseur de l'anarchie, qui, étant issu d'un milieu paysan, a tout de même eu accès à une

instruction poussée au sein de laquelle il côtoya noblesse et bourgeoisie. Antonio Gramsci lui-même, bien qu'ayant connu une misère passagère lors de l'incarcération de son père, appartenait à la petite bourgeoisie italienne. Quoique né.es et instruit.es par la classe dominante, iels se distinguent par leur appartenance volontaire au prolétariat. C'est cette classe d'intellectuel.les, favorable au prolétariat, qui séduisait Antonio Gramsci. Intellectuel.les et masse sont dialectiquement liées dans un processus où émerge quantitativement et qualitativement une intensification, une hausse, une élévation de la culture. Intellectuel.les et masse s'entre-alimentent, ces premier.es élaborant leurs analyses, leurs théories en fonction de l'évolution historique des masses. L'avancée de la lutte des classes prend source selon des choix stratégiques, entre pratiques et théories.

L'hégémonie culturelle capitaliste a largement envahi les esprits et, par des choix de politiques locales, a dirigé l'aménagement urbain. Les stratégies de métropolisation, qui tentent d'englober le milieu rural, ont largement participé à la destruction de la frontière entre ville et campagne. Créant un tout, la frontière avance et saisit avec elle l'ensemble national en étendant et instituant l'idéologie de l'attractivité culturelle à des fins économiques. Néanmoins, les lignes de front urbaines, bien qu'elles se soient appauvries, n'en restent pas moins délaissées. Un squatteur barcelonais, membre du mouvement Okupa, m'expliquait qu'il ne servait à rien de chercher un lieu où cette hégémonie n'existe pas. Subsistent certes des hameaux perdus de résistance, pour autant la nation est un tout et refuse ce qui lui fait front. La petite maison dans la prairie se situe au sein de la frontière économicopolitique capitaliste où le contrôle, la muséification, l'attractivité et la concurrence sont la norme. Ainsi, la petite bourgeoisie, cherchant un coin de tranquillité, étend avec elle l'hégémonie culturelle capitaliste sur l'ensemble du territoire national. Ce besoin d'exister, de laisser une trace trouve une certaine logique dans un système entièrement régi par le matérialisme et l'individualisme. Néanmoins, mis à part les milliers de déchets qui nous subsisteront, en particulier les déchets radioactifs, ne reste qu'« une société faite d'agglomérat d'égos surdimensionnés et perdus à qui on répète depuis le berceau qu'ils sont des stars en devenir. » (Moineau, Didier, 2018, p. 98).

Face à cette société spectaculaire-marchande, le *Do It Yourself* s'impose dans les squats comme actions concrètes d'aller à l'encontre de celle-ci. Ressentir l'existant, s'approprier un savoir-faire, le partager contre une créativité marchande.

Il faudra bien enfin qu'on se décide à accorder de l'importance à la qualité des relations qui nous lient, et laisser derrière nous les réflexes de ces hommes qui pensent qu'un problème n'a de solution que technique. Peut-être alors aurons-nous le temps, la place et l'attention nécessaire pour regarder le monde avec poésie. (Moineau, Didier., 2018, p. 101)

Cette *Défense de la poésie* telle que l'écrit Percy Bysshe Shelley, démontre que l'art, comme métamorphose, comme mutation, comme évolution des matériaux humains, se révèle être un facteur nécessaire à la libération de toutes les structures de domination et d'exploitation. L'imagination étant libérée, ainsi que Percy Bysshe Shelley l'écrit dans son essai, va permettre d'aller à l'encontre de la coercition de la loi puisqu'elle est source de transformation de toutes les perceptions humaines et de ses significations. Ce processus devenant illimité permettrait, selon lui, l'avènement de la société anarchiste puisque l'art, et en particulier la poésie dans toute sa richesse, se nourrit et est lieu de partage d'amour, de résistance, de désir, d'espérance et de volonté ainsi qu'il l'écrit dans *Prométhée*. Exister réellement, s'exposer en toute franchise, tel que Diogène le Cynique, tant apprécié par Percy Bysshe Shelley, se représente face au réformiste qui œuvre par la ruse, ouvre à la critique des institutions existantes. C'est en devenant authentique que les relations sociales pourront s'épanouir culturellement et détruire ce que la loi, comme opinions légalisées d'un nombre réduit d'individus au pouvoir, à instituer hégémoniquement au sein des structures étatiques.

Face à la concentration hiérarchisée et contrôlée que constitue l'urbain et son invasion proclamée sur le rural, la lutte entre pouvoir et liberté continue de s'exercer au sein de l'urbain, en invoquant le chaos et le désordre face à la planification et la structuration des rues, des centres culturels et commerciaux et des zones d'habitation, par le biais de l'art mais aussi en s'imposant, en faisant face, en existant concrètement au sein d'un urbain qui fut et est entièrement aménagé dans l'espoir de rendre invisible tout ce que les pouvoirs publics et économiques considèrent comme nuisible à l'attractivité.

Certes, l'hégémonie culturelle, faisant gloire aux épistémologies dominantes, constitue une main invisible de l'esprit capitaliste, patriarcal et colonialiste. Néanmoins, elle fait face à une pensée alternative qui interroge l'existant, en particulier l'ensemble des structures de domination, et les pratiques émancipatrices qui, bien qu'elles soient particulièrement voilées par ces épistémologies dominantes, tentent d'être visibles malgré les politiques de répression qui s'abattent sur elles.

Ainsi, les illégalismes politiques et artistiques s'engagent à redonner du sens à ce qui est submergé par la ville créative, à faire sécession, rompre avec l'illusion, tout en dégageant une pensée de l'action pour rendre possible les multiples façons d'habiter et de vivre en collectivité.

1.2.2. Faire sécession

Tout espace à défendre constitue un espace commun tels que les ZAD, les JAD, les squats et les TAZ. Cette contestation politique n'est pas un nouveau laboratoire d'expérimentation puisque de tout temps, l'expérimentation utopique et sociétale a toujours questionné le sens commun.

Il n'y a rien d'étonnant qu'il y ait beaucoup de squatteurs sur place parce que faire sécession c'est compliqué en ville. Y'a toujours un flic, un huissier, un maire, un prof, un conseiller de je ne sais quoi qui t'expliquent comment trouver le droit chemin. Comme si c'étaient eux qui détenaient le seul code moral à suivre. (Occupant, Bois Lejuc)

Faire sécession n'implique pas nécessairement de rompre avec l'existant ; au contraire, la sécession participe à la mise en commun et à la défense du commun sous toutes ses formes. Elle pousse la frontière, la fait reculer, décolonise le territoire pour faire vivre le sens commun qui trouve sa pleine expérimentation dans la lutte contre les projets destructeurs de nature, de tous les êtres vivants, y compris des animaux humains. Le sens commun s'éprouve par les occupant.es comme « nature qui se défend » puisque seul.es elles et eux l'expérimentent en habitant ces zones. Prendre soin de nous, de ce qui nous entoure et nous fait vivre au sein d'une aventure collective, en mettant en commun, en actes ce que chaque occupant.e pense, permet d'ouvrir l'horizon, de penser l'action comme élément nécessaire à la construction d'un futur libéré des mécanismes de domination.

Les expériences que j'ai vécues en squat se sont enrichies sur la ZAD. (...) C'est sortir des carcans. Il n'y a plus de prison urbaine ici, de murs qui t'arrêtent. (...) Ce que je vis maintenant c'est une expérience complètement inédite. (Occupante, Notre-Dame-des-Landes)

Créer le monde de demain avec l'existant, avant qu'il ne soit détruit pour produire de nouvelles illusions à consommer, fait acte de sécession.

Les projets de constructions, auxquels font face les occupant.es, relèvent, le plus souvent, de partenariats publics/privés, engageant l'implication de multinationales, qui s'imposent dans nos paysages sans apparaître dans les débats publics. En plus de se battre contre ces géants industriels et les Etats qui les soutiennent, les occupant.es font sécession avec l'ensemble du système capitaliste en expérimentant de multiples formes de vouloir-vivre ensemble en s'appuyant sur les ressources environnementales locales, sur du recyclage, de la transformation, de la déviation.

Une ZAD est un territoire où des êtres décident de se passer des institutions pour construire leurs vies. Elle se constitue comme « zone à défendre », mais ses perspectives et sa raison d'être sont en réalité offensives car elle est aussi le lieu pour une opposition résolue au grand saccage de l'aménagement, où peuvent s'expérimenter des relations humaines hors du cash, de la hiérarchie, de l'utilitarisme économique (écologique), en bref, de l'unique pensée des obsessionnels de développement ; le lieu où tente de s'élaborer une utopie à portée de lutte. (COLLECTIF, 2014, p. 153)

Ces hétérotopies que constituent les ZAD permettent aux occupant.es de mettre en pratique une toute autre idée de la société. La rupture, qui s'exerce au sein de ces lieux contre les mécanismes de domination, s'organise comme réaction à ceux-ci. La réappropriation d'un espace qui est pensé comme ressource économique permet aux occupant.es de démontrer le pouvoir de ce que constitue le commun. En effet, au-delà de la défense du lieu contre un projet inutile et mortifère, la lutte oblige la mise en débat public de ce qu'est le commun et de comment nous souhaitons l'habiter. Il n'y a pas d'autre monde à construire, il y a notre monde avec lequel nous devons composer. Nous avons pu voir précédemment que le travail comme source de richesse capitaliste est entièrement revisité sur les ZAD pour constituer une satisfaction directe des besoins nécessaires à la vie et non plus une activité qui s'établit sur l'exécution d'une tâche pour acquérir, consommer quelque chose. Les « non-marchés », comme celui de Notre-Dame-Des-Landes, permettent, dans cette logique, de révéler l'énorme gaspillage des ressources alimentaires et vivantes engendré par le capitalisme. En utilisant l'existant comme potentialité, les occupant.es deviennent la nature qui se défend en s'enracinant au sein même du territoire qu'ils habitent. Cet « habiter politique » (Barbe, Frédéric, 2016, p. 109-130) « permet à la fois une résistance politique forte, car ancrée dans une sensibilité envers la zone à défendre, et la mise en pratique de nouveaux modes de vie basés sur une autre façon de se relier avec autrui et le lieu en question. » (Pelenc, Jérôme, 2017, p.8)

L'habiter politique réaffirme la proposition de philosophie de l'action d'Hannah Arendt. En effet, les conditions de pluralité et de concertation, en permanence réactualisées en fonction des occupant.es et des évènements, participent à la mise en place du pouvoir-en-commun. Ces hétérotopies rompent avec le pouvoir institutionnel qui ne trouve sa propre légitimité qu'à travers la violence et l'instrumentalisation de la masse. Ce refus d'élaborer le pouvoir comme domination de l'homme sur l'homme, de l'homme sur l'ensemble du vivant, fait acte de sécession avec la violence exercée au sein des rapports de domination. La participation volontaire de l'ensemble des militant.es et les mises en débats de tout ce qui touche à l'organisation collective au sein de ces lieux, œuvrent à la conception du pouvoir d'Hannah Arendt. En occupant l'espace, en redéfinissant le temps, les occupant.es ne se laissent plus diriger, n'obéissent plus à l'homme fort ou petit groupe de personnes tyranniques qui se légitiment par les rapports de domination qu'ils définissent, tout en organisant la servitude volontaire d'Etienne de la Boétie. En faisant sécession avec le pouvoir-sur, en détruisant les concepts même de propriété et de domination, en révélant le commun, y compris dans les débats publics, les militant.es expérimentent le pouvoir-en-commun.

Occuper un espace, c'est se le réapproprier, c'est le faire nôtre et y développer une vie collective. Occuper, c'est avant tout se rencontrer et tisser des liens entre ce qui n'était auparavant qu'isolement et inconnu. Occuper, c'est prendre en main nos besoins et réorganiser ensemble nos existences au sein d'un ensemble, pas forcément homogène mais solidaire. L'occupation est l'ancrage de la lutte dans la quotidienneté. C'est une lutte permanente qui ne s'arrête pas à un moment donné de la journée contrairement à la manifestation qui, elle, commence et se termine à une heure précise. Occuper c'est donc aussi se donner le temps nécessaire à toute élaboration d'une lutte à travers des discussions, réflexions, débats et même engueulades. L'occupation n'est pas une demande tournée vers les dirigeants, c'est une affirmation de notre capacité à nous organiser sans eux. (COLLECTIF, 2014, p.151)

Ainsi, le pouvoir-en-commun fait sécession avec la domination. Ce pouvoir qui précède l'action permet d'expérimenter la pluralité de la condition humaine. En effet, ainsi qu'Hannah Arendt l'analyse dans son ouvrage *La condition de l'homme moderne*, « L'action, la seule activité qui mette directement en rapport les hommes, sans l'intermédiaire des objets et de la matière, correspond à la condition humaine de la *pluralité*, au fait que ce sont des hommes, et non l'homme, qui vivent sur terre et habitent le monde. » (1983, p. 42)

La « zone à défendre » permet de rassembler sur le terrain des personnes qui ne sont *a priori* ni voisins ni collègues de travail, motivées par des intérêts écologiques et d'opposition au système, et qui se retrouvent pour se battre contre ces grands projets d'aménagement du territoire – qui consistent toujours à imposer d'en haut un certain usage de la terre contre les usages de ceux qui viennent d'en bas, de ceux qui vivent ou le voudraient bien. (COLLECTIF, 2014, p. 37)

La pluralité humaine s'organise également selon la pluralité de l'existant qui définira, à travers ses potentialités, l'aménagement du lieu. L'association entre le biophysique et le social crée des brèches au sein de la frontière capitaliste (Holloway, John, 2010) en produisant des contre-espaces. L'occupation comme action socio-spatiale intègre tous les mouvements où les détournements de l'espace et du temps s'opèrent. Ainsi squats et ZAD se retrouvent au sein de cette définition. Néanmoins, les ZAD ont l'avantage de ne pas être encadrées au sein de l'urbain et de pouvoir engager des actions qui sont radicalement différentes de celles instituées dans celui-ci puisqu'elles n'ont pas à y faire face quotidiennement. Ces contre-espaces s'organisent hors des mécanismes de domination et œuvrent à la transformation de soi par la rencontre de l'autre. Ainsi, la constitution du commun et de ce qu'il engendre dans toute son hétérogénéité, fait acte de sécession avec l'ensemble des structures de domination, avec la frontière capitaliste.

« Vivre en ZAD, c'est se déclarer ingouvernable. » (Salé, Cosma, 2016, p.49) Ce rhizome qui affronte la frontière, libérant les territoires des politiques économiques capitaliste fait émerger une utopie politique qui se disperse sous le slogan de « ZAD partout ».

Les luttes de défense pour la préservation du territoire, à travers la sécession révolutionnaire et le réaménagement communautaire de l'espace, en sabotant le développement économique et la bureaucratisation politique, font que l'ordre de la classe dominante chancelle. (Amoros, Miguel, 2015)

En faisant sécession avec toutes les définitions imposées par la politique économique capitaliste, en particulier concernant la façon dont la norme nous indique comment habiter le monde et ce qui produit de la valeur, les occupant.es rompent avec l'hégémonie capitaliste. En créant un tissu cellulaire, tel que me l'expliquait un occupant de Notre-Dame-des-Landes qui faisait référence à l'arbre symbolique de la ZAD, en laissant les racines se propager et créer ailleurs, sous forme de rejets, d'autres hétérotopies, les ZAD, qui s'organisent selon un ici et maintenant, font advenir de nouvelles politiques révolutionnaires territorialisées.

Cette sécession, en repoussant tous les mécanismes de domination étatique et capitaliste, tente de rompre avec toutes les formes d'exploitation de la vie quotidienne. Cette sécession est éminemment éthique.

2. Le sens commun, éthique de coresponsabilité

Yvan : « la désobéissance permet d'interpeller, de montrer les limites du système. La désobéissance n'est qu'un outil au service de la lutte. »

Z : « Il y a quelque chose de tout à fait éthique dedans. »

Moi : « c'est-à-dire ? »

Z : « On est porté par un sentiment de liberté, c'est ce que je veux dire. En même temps, cette éthique fait face à la morale qui régit les règles et les normes. Le truc c'est que l'éthique peut influencer la morale. C'est en mettant en place des actions de désobéissance que l'on peut réveiller l'éthique qu'il y a en chacun de nous et du coup en modifier les préceptes moraux. »

Yvan : « on a tous envie d'être libres mais si on ne sait pas ce que c'est, ou du moins, on croit savoir mais cette liberté est illusoire, elle n'est pas réelle. C'est par les actes de désobéissance qu'on peut en montrer les limites et ça peut amener les gens à se poser la question de la liberté. Dans tous les cas, ça les amène à se poser des questions. Pourquoi eux ils y arrivent, pourquoi eux ils peuvent, pourquoi moi je continue d'accepter ? Tu vois ? » (Entretien avec deux anciens occupants de Sivens)

Les occupant.es ne cherchent pas à s'extraire de leurs existences pour changer de vie. Iels ne corroborent pas pour autant la position soutenue par Baruch Spinoza lorsqu'il affirme que nous pouvons gouverner nos vies, en toute conscience, en aménageant notre espace intérieur tout en respectant le cadre extérieur. Nous sommes toutes et tous irrémédiablement liés. En nous référant à Mikhaïl Bakounine, nous comprenons que la pensée ne peut être libre et effective que lorsque le corps et les actions le sont également, lorsque chaque individu, dans toute sa singularité, l'est. C'est exactement sur ce point que les occupant.es sont bien plus que des militant.es, puisqu'iels ne se restreignent pas à l'émancipation de la pensée, à l'éveil de conscience, mais se mettent en action, en fabriquant du commun où la liberté de ses acteurs et actrices devient concrète, aux yeux de tous et toutes faisant ainsi face aux lois et au système qu'iels jugent injustifiés, injustifiables, illégitimes, voir illégaux. En montrant qu'une autre société est possible, que nous pouvons vivre autrement, iels tentent de réveiller l'éthique qu'il y a en chacun de nous.

« La morale s'enseigne (et) l'éthique s'éduque » nous enseignait Didier Moreau, (2014). Bien que cette première nous impose des normes et des règles, l'éthique peut également en être productrice. Par ailleurs, Paul Ricœur insiste sur la primauté de l'éthique sur la morale ; c'est

« l'engagement de l'homme dans son choix de son destin » (Ricœur, Paul, 1990, p. 200) qui va définir son éthique personnelle mais également son rapport à la morale.

L'éthique est plurielle, elle prend source dans notre quotidien. C'est pourquoi elle est organique, s'établissant à travers le lien social de chaque corps en action. Alors que la morale est rationnelle, mécanique. Elle est ce que nous devons être et non ce que nous voulons être. Elle se fonde sur des valeurs dites universelles (en tous lieux, en tout temps) qui sont institutionnalisées en fonction de ce qui paraît juste (bien ou mal). Les droits nationaux et internationaux s'établissent sur celle-ci.

La morale a pour particularité de ne pas prendre en compte l'essentiel. En réduisant l'individu à l'auto-anthropos (c'est-à-dire limité à sa propre personne), elle efface tous liens sur lesquels se construit l'être humain socialisé. Pour autant, de toute part, il tente de faire évoluer sa condition ainsi que celle de tous ses semblables en rompant avec la morale, transcendante reposant sur une valeur unique, sur les habitudes, la coutume. Dans son ouvrage *L'Entr'aide*, Piotr Kropotkine, en enracinant la morale dans une vie quotidienne libérée de toute soumission, affirme que l'individu est un animal moral dont l'entraide est un pilier fondateur et intrinsèque.

L'éthique permet de faire politique, elle rend légitime l'instituant dans sa volonté créatrice de faire bouger les lignes, le cadre. Elle fait face à la volonté de l'institué qui tente de pérenniser une organisation légale de la morale, de la raison. C'est, d'ailleurs, par cette tension que l'institutionnalisation prend forme. Sans éthique, pas d'émancipation vers la liberté. C'est elle qui nous tient, et ce, bien qu'elle soit systématiquement contredite ou rabrouée par quelque chose de plus transcendant, la morale, l'illusion du spectacle qui nous décharge de notre culpabilité en nous fournissant des miettes de bonheur préfabriqué.

Les actions d'occupations sont portées par l'éthique. Nous pourrions penser que par leurs revendications, elles s'attachent à l'éthique de conviction (*gesinnungsethisches*). Pour autant, et bien qu'ils reconnaissent que leurs luttes peuvent paraître sous la forme d'un devoir pour chaque individu à faire face à l'oppression pour le bien-être de l'humanité, toutes leurs actions sont préalablement pensées et organisées. En effet, il ne s'agit pas ici de lutter pour lutter, mais bien de mettre en place des actions qui entraîneront les répercussions souhaitées. En réfléchissant aux conséquences de leurs actes et en les assumant dans leur intégralité, l'occupation se rapproche de l'éthique de responsabilité (*verantwortungsethisches*).

C'est en brisant les barrières dogmatiques et disciplinaires des sciences, en les confrontant, en les combinant, en les unissant, que les occupant.es s'éduquent à toute forme d'émancipation et s'insèrent dans le processus d'une pensée critique. C'est en associant les savoirs que nous pouvons voir, que nous pouvons nous désaliéner. Les occupant.es, en se servant de la science comme pilier de leurs savoirs, engagent « le rôle herméneutique d'obliger l'individu à prendre conscience du sens ultime de ses actes. » (Moreau, Didier, cours 7, 2016) En appréhendant les rapports qui unissent les individus, iels informent et font politique à travers leurs actions.

Néanmoins, et ainsi que Didier Moreau le précise dans ce même cours, en s'appuyant sur les théories avancées par Hans-Georg Gadamer, bien que les actions soient préalablement pensées et organisées, le résultat en reste incertain. Nous ne pouvons, en définitive, appréhender la totalité des facteurs qui vont se greffer sur l'action. Nous pouvons nous préparer à d'éventuelles réponses coercitives étatiques, à affirmer et à soutenir, si nous passons en jugement, les raisons qui nous ont poussés à mettre en place ces actions, mais nous ne pouvons pas connaître, avec certitude, les bénéfices ou les dommages qu'elles vont occasionner, ni pour nous-même, c'est-à-dire les occupant.es, ni pour l'Etat, ni pour les individus qui seront présents lors de la mise en place de ces actions, ni pour l'opinion publique.

Bien que la science nous permette d'élaborer des stratégies d'actions, dans un but choisit, elle a tout de même ses limites. Elle est restreinte par les multiples facteurs, non intelligibles ou accessibles, que nous ne pouvons saisir au moment où nous étudions la mise en œuvre de l'action. En d'autres termes, bien que nous tentions de penser les multiples facteurs qui vont, soient se greffer aux actions lors de sa mise en œuvre, soient être occasionnés par la suite, nous ne pouvons prévoir l'imprévisible. Bien que la science nous permette d'appréhender une certaine logique à la fois étatique et caractéristique à l'individu, parfois, un élément contredit celle-ci et, soit met en défaut l'action, soit l'avantage. Pour autant, quoi qu'il en advienne, une des caractéristiques propres à l'occupation est bien « d'être responsable dans l'incertitude, c'est-à-dire, d'être responsable de l'incertitude. » (Moreau, Didier, cours 7, 2016). Les occupant.es portent la responsabilité de leurs actions sur toute la durée de la mise en œuvre. En affirmant les raisons qui les ont poussés à désobéir et les soutenant publiquement, iels sont prêt.es à faire face à la coercition qui s'ensuivra.

De fait, iels tentent, en informant sur leurs conditions de vies, sur les potentialités que nous avons mais dont nous ne sommes pas conscients, de changer les normes et les habitudes.

Désobéir provient d'un refus de se soumettre à un ordre. La désobéissance est la transgression d'un cadre légitimé par un ordre social moralisé.

Les occupant.es vont à l'encontre d'une morale transcendante fondée sur la notion de nature humaine. Iels tentent d'instaurer un système où liberté, équité et justice sociale peuvent coexister sans aucune contrainte institutionnelle. La mise en pratique de cette nouvelle façon de vivre contredit fondamentalement le concept de nature humaine pour plusieurs raisons.

2.1. L'éthique face à la nature humaine

La raison pour laquelle je n'adhère pas au concept naturaliste est qu'il suppose que l'homme ait une nature, la nature humaine. Je ne pense pas qu'il y ait de véritable nature humaine puisqu'elle implique un déterminisme prédisposé et prédisposant. Pour ma part, je pense que ce qui fait que l'homme, bien qu'étant un élément naturel de la nature, est homme est justement sa capacité à choisir. C'est là que prend source l'éthique. Le déterminisme auquel nous sommes attachés provient de l'oppression moralisatrice instituée par une pensée dominante. S'il doit y avoir morale, elle prend source dans l'éthique et non au sein de dictats impulsés au nom de la nature humaine. (Ancienne occupante de Sivens)

Les divers concepts de Désobéissance questionnent la nature humaine en sondant les caractéristiques humaines. En expérimentant ou en appelant à des modes de vie collectifs, indépendants de l'Etat, iels cherchent à démontrer qu'une société peut être viable sans coercition institutionnelle.

Le respect du droit humain, tout comme l'eugénisme et le transhumanisme, apparaissent souvent comme les derniers remparts face à l'autoritarisme, au totalitaire, au despotisme, à l'injustifié, aux atteintes à la suprématie humaine. Entre l'allégation dogmatique et son absolue négation, il existe un continuum de positions sur la question de la nature humaine.

Quel que soit nos positions vis-à-vis de ce concept, nous serons tous et toutes d'accord avec le fait qu'il existe un substrat commun à l'ensemble de l'espèce humaine. Comme nous l'enseigne Edgar Morin dans son ouvrage *L'identité humaine*, cette unité prend source sur une succession de plans (morphologique, anatomique, génétique, physiologique, cognitif, neuronal) et ce, quelle que soit l'étymologie ethnique à laquelle nous nous attachons. Par ailleurs, ne négligeons pas le fait que cette nomenclature s'appuie généralement sur un modèle dominant

normatif et peut ainsi engendrer des discriminations et stigmatisations lorsque l'individu n'intègre pas celle-ci (par exemple, les transsexuels). De plus, en ce qui concerne les sujets inné/acquis, nature/culture, nous partirons du principe que ces entendements innéistes, selon lesquelles, que ce soit Dieu qui les offre à l'être humain ou qu'elles soient édifiées par l'évolution, les caractéristiques constitutives de la nature humaine s'insèrent dans notre héritage génétique. Si nous nous référons aux culturalistes, la nature humaine prendrait forme au sein de l'environnement culturel dans lequel l'individu évolue. Ainsi, l'anthropologie culturelle définit la nature humaine en associant la sélection naturelle à la sélection culturelle comme processus conceptuel de l'évolution humaine. L'inné et l'acquis sont intrinsèquement liés.

C'est, finalement, sur une tout autre nomenclature que se fonde la croyance ou le scepticisme qui règne sur la question de la nature humaine. Deux grands ensembles se démarquent par leur opposition radicale. D'un côté, les universalistes, où se différencient les créationnistes (la nature humaine est établit par Dieu) et les naturalistes (l'humain est un être de nature, constitutif du développement de l'espèce humaine), et d'un autre coté, ceux et celles qui réfutent radicalement le concept de nature humaine. Nous nous attacherons à ces dernier.es et plus particulièrement aux antinaturalistes puisque ces orientations philosophiques vont nous permettre d'avancer dans notre réflexion sur l'occupation.

L'antinaturaliste ne doit pas être appréhendé sous la forme d'une négation de l'intégration de l'espèce humaine au sein de la classification animale, ni dans le sens d'une dénégation au lamarckisme. L'antinaturaliste propose, comme processus d'évolution de la condition humaine, de conceptualiser l'être humain comme un être qui est capable de se développer par ses propres moyens et non grâce à des manifestations étrangères, quand bien même elles soient naturelles.

Ce courant commence à naître au sein des romantiques allemands du XVIIIème siècle puis s'établit dans la pensée historiciste. Il conceptualise l'être humain comme étant le fruit de conjonctures sociales et historiques, au sein desquelles il émerge. Par cette genèse, ce courant se rapproche des théories marxistes, ainsi que de celle de José Ortega y Gasset qui affirme que « L'Homme n'est pas un être, mais un faire ; il n'est pas une nature, mais une histoire » (1992, p.9). La pensée foulcadienne ainsi que le poststructuralisme ont déclenché une effervescence et une augmentation significative de partisan.es qui réfutent radicalement la notion de nature humaine.

La notion de nature humaine supposerait que l'être humain corresponde à certaines caractéristiques. En nous rapprochant de la conception rousseauiste sur la notion du *bon sauvage*, dépravé par le milieu social au sein duquel il évolue, nous souscrivons à l'idée avancée par Thomas Hobbes, lorsqu'il décrit l'*homo homini lupus*, où y est supposé que l'individu est fondamentalement égoïste de nature, cette caractéristique étant intrinsèquement liée à la nature humaine puisqu'elle lui imposerait une domination qui serait alors ancrée dans nos gènes²⁰.

Toujours dans une démarche de compréhension de cette société avancée par les occupant.es, nous pouvons envisager deux hypothèses :

- Soit, iels se soumettent à une conception totalement optimiste de la nature humaine.
- Soit, nous ne pouvons appréhender ce processus du point de vue de ce concept.

Nous sommes tous et toutes modulables et porteurs de caractéristiques positives et négatives indistinctement liées. Afin de mettre en place une société juste et équitable, où la liberté de chaque être humain n'affecte pas la vie en collectivité, sans pour autant avoir recours à la contrainte et aux mécanismes de domination, l'individu se doit de porter sur lui une vigilance particulière et permanente au conflit intérieur, défini par ses propres caractéristiques (négatives et positives). Pierre-Joseph Proudhon nous explique que l'être humain, ne pouvant vivre qu'en collectivité, se construit à travers celle-ci. La vie en société engendre de fait des conflits d'intérêts qui ne peuvent se résoudre en dehors de consensus contractuels en permanence réitérés. A l'instar de ce dernier, Piotr Kropotkine pense également que l'être humain est un animal social, dans le sens où des modes de sociétés existaient bien avant que celui-ci prenne place dans cette sphère animale. Piotr Kropotkine nous apporte une conception contextualiste qui implique que l'être humain soit en accord avec la définition de la société. C'est par l'instauration de celle-ci qu'il se modulera afin d'être compatible et ainsi y assurer un fonctionnement qui perdure. In fine, les revendications des occupant.es se démarquent fortement de la pensée métaphysique de la nature humaine. Iels se rapprochent du processus naturaliste, contextualiste.

Quant à Michel Foucault, il soutient l'idée de justice ainsi que toutes autres valeurs normatives similaires qui ne peuvent être engendrées par les fondamentaux du concept de nature humaine.

²⁰ Voir Francis Dupuis-Déri, *Anarchisme et nature humaine : domination contre autonomie*, Cahiers de Psychologie Politique, n°24, 2014.

Vous ne pouvez m'empêcher de croire que ces notions de nature humaine, de justice, de réalisation de l'essence humaine sont des notions et des concepts qui ont été formés à l'intérieur de notre civilisation, dans notre type de savoir, dans notre forme de philosophie, et que, par conséquent, ça fait partie de notre système de classes, et qu'on ne peut pas, aussi regrettable que ce soit, faire valoir ces notions pour décrire ou justifier un combat qui devrait, qui doit en principe bouleverser les fondements mêmes de notre société (Foucault, Michel, (1971), 1994, p. 504).

Les occupant.es ne cherchent pas à édifier un nouveau type de construction sociale en le justifiant par le simple fait qu'il serait plus propice à la nature humaine.

La question fondamentale n'est pas quelle est notre nature humaine, sur quel principe elle se fonde et s'établit. Tout est une question de choix politiques, sociaux, éthiques. La question n'est pas ce qui est mais ce que nous voulons être. Comment souhaitons nous vivre, quel effort faut-il fournir pour y parvenir. En nous situant dans le domaine du normatif, la question de la nature humaine n'a plus lieu d'être puisqu'il semble évident que le normatif ne peut être naturalisé. Ce premier instruit une potentialité de choix, ce qui n'est pas le cas avec la question de la nature humaine puisqu'elle se fonde sur « un allant de soi ».

Les valeurs portées et définies par chaque être humain ne se fondent pas sur une quelconque essence humaine mais bien dans le social, l'histoire en étant la matrice.

Néanmoins, comme me l'indique l'interviewée, l'occupation peut être considérée comme le premier pas vers l'entraide si on considère que l'Etat et ses institutions font tout pour nous rendre individualiste. La notion de dignité humaine n'est pas innée à l'être humain ; elle est l'aboutissement d'une construction historique, s'établissant ainsi dans notre culture comme un état de fait. Tout comme le respect du pluralisme – respecter l'autre, égal à soi, tel qu'il est y compris dans ses différences – n'est pas une particularité de la nature humaine (par ailleurs, l'histoire, par de multiples exemples nous le confirme et ce encore aujourd'hui), c'est à chacun.e de nous d'assimiler et renforcer les valeurs qui favoriseront le respect.

Ainsi, le droit, tel qu'il est institué, ne conforte pas le concept de nature humaine bien qu'il soit souvent défini comme tel. Utiliser la nature humaine comme support au droit permet simplement aux Etats d'assurer leur marge de manoeuvre. Ce sont les représentations qui déterminent l'être humain et de fait aiguillent le déterminant du choix de nos valeurs.

En effet, notre conception de *ce qu'est l'être humain* se construit à partir d'éléments socio-historiques, culturels, idéologiques et politiques qui sont tout à fait indépendants d'une quelconque référence à une supposée nature humaine. (Ibanez, Tomás, Automne 2014, n°33, p.17)

C'est en théorisant et en s'appuyant sur le fait que l'être humain est maître de ses propres choix que les occupant.es, par leurs luttes, et ce, bien qu'elles soient multiples et variées, vont tenter de développer une société juste et équitable. C'est par l'instauration de valeurs normatives qu'ils vont pouvoir mettre en place une nouvelle forme de vie collective. C'est à travers un savoir scientifique et historique que les valeurs se constituent. « Cette contingence des valeurs, jointe au fait que le champ normatif n'a de sens que s'il existe une possibilité de choix, fait que la notion de nature humaine a des implications qui sont, tout bonnement, contradictoires » (Ibanez, Tomás, Automne 2014, n°33, p.15) avec la société souhaitée par les occupant.es.

Ainsi, en changeant le contexte, les occupant.es peuvent espérer changer nos conditions de vie. La mise en œuvre du changement ne tend pas à un but déterminé, limité, contextualisé. Ils se veulent libres dans un cadre, où le respect envers chaque être humain est primordial, où chaque parole est entendue et respectée. En ce sens, la nature humaine n'apporte, en définitive, aucun support pour satisfaire cette pratique, il suffit que chaque individu face l'effort de s'approprier ce comportement. La dignité de l'être humain n'est pas inscrite dans nos gènes, tel que le supposerait la nature humaine. C'est par un processus historique et social que notre culture sera sédimentée par le développement normatif décisionnel et explicite légitimant, de fait, un changement radical de nos conditions de vie. « En ce sens, l'éthique appliquée est bien une herméneutique productrice de normes permettant de résoudre des problèmes nouveaux. » (Moreau, Didier, cours 7, 2016)

2.2. L'Entr'aide

« Tout homme est l'aventurier de son idée », écrit Victor Hugo dans son œuvre *Le promontoire du songe*.

Avant de définir le concept de l'entraide, qui alimente toutes occupations, tel que le conçoit Piotr Kropotkine, qui en est l'initiateur, nous allons étudier les différentes approches

qu'en ont Charles Darwin et Jean-Marie Guyau puisque, à l'inverse de Thomas Hobbes, par exemple, qui confère à la domination étatique une importance caractéristique, répressive, dont seul le législateur détient l'absolue vérité, je souhaite montrer que nous pouvons aborder les sciences sociales d'une façon différente et entrevoir cet instinct d'entraide qui anime les êtres humains et façonne la conscience morale. Par ailleurs, Charles Darwin, ainsi que Jean-Marie Guyau, permettront à Piotr Kropotkine, par leurs apports théoriques, de définir le concept de l'entraide.

2.2.1. Charles Darwin, entre inné et socialisation

Charles Darwin nous apprend que le sentiment du devoir, tel que l'exprimait Emmanuel Kant, soit la conscience morale, trouve sa source « exclusivement au point de vue de l'histoire naturelle » (Darwin, Charles, 2006, p. 76). Innée chez l'être humain, comme chez les animaux, nos instincts sociaux nous poussent à « éprouver une certaine sympathie pour eux (dans notre société de référence, envers nos camarades) et à leur rendre divers services » (Darwin, Charles, 2006, p.77). Les êtres humains sont porteurs de sentiments qui déteignent, par interaction, sur les uns, les unes et les autres. Si cet instinct social, inhérent à la conscience morale, n'est pas satisfait, Charles Darwin constate alors, chez l'être humain tout comme chez les autres espèces animales, une souffrance prégnante. Charles Darwin considère le sentiment moral comme un instinct social dont l'être humain est doté ; non pas comme quelque chose de mystérieux, qui s'institue par la connaissance du devoir tel que Emmanuel Kant le définit et le conçoit. Cet instinct né de « l'impression du plaisir que procure la société (qui) est probablement une extension des affections de parenté ou des affections filiales » (Darwin, Charles, 2006, p.86)

Afin de comprendre où ce sentiment de socialisation prend source chez l'être humain, Charles Darwin ajoute à son étude le langage comme facteur principal de la mise en communauté, de l'action. Nous attachons de l'importance aux dires, principalement des individus avec qui nous partageons des sentiments de sympathie. La morale ne trouve sa place dans l'opinion publique seulement si l'instinct social y est suffisamment démontré. Charles Darwin ajoute à ce processus l'habitude comme élément phare de notre conduite réciproque entre êtres humains, comme facteur d'obéissance envers les lois édictées par notre communauté de référence, comme soutien majeur de notre instinct social.

Néanmoins, il reconnaît que cet instinct social, bien qu'il soit particulièrement fort, persistant et constant chez l'être humain ne l'est pas suffisamment lorsque notre instinct naturel-personnel prend le dessus. Il émet, par ailleurs, quelques exemples pour appuyer son hypothèse, tel qu'un homme qui refuse de risquer sa propre vie en sauvant celle d'un autre. Cet homme va ressentir à posteriori un sentiment de mal-être puisque cet instinct personnel n'est en réalité que passager. Charles Darwin en conclut que « l'homme qui ne posséderait pas ces sentiments serait un monstre » (Darwin, Charles, 2006, p.97). La satisfaction de concrétiser ce besoin instinctif personnel ne peut être revécu une fois le moment passé. C'est une lutte entre ces deux instincts qui mèneront l'être humain à éprouver « inévitablement ce sentiment de regret auquel (il) est sujet, comme tout autre animal, dès qu'il refuse d'obéir à un instinct » (Darwin, Charles, et Vogt, Carl, 2012, p.121). Cette expérience vécue guidera notre avenir. Elle se renforcera d'autant plus si elle est condamnée par les individus envers qui nous éprouvons de la sympathie, engendrant ainsi une conscience de son acte. L'habitude, résultant des expériences et de la raison collectives, renforcera ce pouvoir de conscience correspondant aux désirs de ses semblables ainsi qu'à ses instincts sociaux. Comme nous avons pu le voir précédemment, l'être humain ne peut s'identifier à son « moi », uniquement si le « nous » collectif l'encadre ; penser à soi comme une partie d'un ensemble. L'expérience de la vie en communauté crée l'instinct moral. Le vivre ensemble suppose certaines conditions, règles de morales sociales. Cette subordination de l'instinct personnel au profit du collectif (Spencer, Herbert, 1978) va transformer les habitudes héréditaires, qui s'y attachent, en instinct. L'essence même d'une communauté se trouve dans la création et l'utilisation de mœurs et d'usages, prenant la forme d'habitudes instinctives puis, se transformant en règles de vie. Il n'est en rien étonnant qu'Hugo Grotius y voit, en 1625, les prémices du Droit.

Charles Darwin va à l'encontre de ses semblables qui identifiaient l'instinct moral comme un instinct de conservation, dicté par une affirmation de soi, un certain égoïsme, défense et conservation, passion de la domination, cupidité, haine, désir de vengeance... ou comme une coutume conventionnelle tel que l'affirmait, entre autres, Bernard Mandeville à travers « La Fable des Abeilles » (Mandeville, Bernard, 1976, p.120-122).

2.2.2. Jean-Marie Guyau, la fécondité morale

Jean-Marie Guyau s'appuie sur la théorie de l'évolution telle que la définit Charles Darwin tout en s'en détachant pour partie ; l'étude qu'il propose de la philosophie morale met de côté l'éthique du règne animal - instincts et habitudes soutenant fondamentalement l'évolution progressive. Il va affranchir la morale d'une part de toute prescription à la fois de divinité, de contraintes et de devoirs imposés venant du dehors et, d'autre part, des théories des utilitaristes (intérêt individuel matériel, soif de bonheur). Son travail est une conception moderne de la morale qui témoigne des différents courants de pensées du début du XXème siècle.

Pour Jean-Marie Guyau, l'être humain n'a pas besoin, pour vivre pleinement, de ressentir une quelconque pression coercitive, un quelconque ordre provenant de l'extérieur. Sans complète satisfaction de son quotidien, l'être humain recherche indéfiniment ses limites et tente de les pousser afin de ressentir de multiples émotions. C'est pour lui un élément principal de morale. « Le devoir se ramènera à la conscience d'une certaine puissance intérieure, de nature supérieure à toutes les autres puissances. Sentir intérieurement ce qu'on est capable de faire de plus grand, c'est par là même prendre la première conscience de ce qu'on a le devoir de faire. » (Guyau, Jean-Marie, 1905, p.106). Faire, passer à l'action, sans attendre aucune prérogative des autres. Nous avons en nous une faculté de vie bien plus abondante qu'il nous en faut pour nous satisfaire personnellement et c'est ce surplus que nous allons donner aux autres, pour les autres, pour œuvrer pour la communauté. C'est ce que Jean-Marie Guyau appelle la « fécondité morale », c'est-à-dire se consacrer aux autres sans se soucier des conséquences. « La vie a deux faces : par l'une elle est nutrition et assimilation, par l'autre production et fécondité. Plus elle acquiert, plus il faut qu'elle dépense : c'est sa loi. » (Guyau, Jean-Marie, 1905, p.101). Inspirer puis expirer... ainsi se forme notre « moi-monde » (Hess, Rémi, 2008, p.5-22). Il démontre également que nous sommes toutes et tous porteurs d'une morale de justice instinctive appuyant ce sentiment de satisfaction commune.

Jean-Marie Guyau se rapporte aux notions de risques et de luttes comme caractéristiques et progrès moraux, comme soutiens de la société. Le fait même de vivre comporte des risques. L'être humain s'expose continuellement aux risques en participant à diverses luttes, lui procurant une certaine satisfaction ; le plaisir par la lutte et la prise de risque. Toutes les évolutions qu'ont connues l'être humain et l'histoire de nos sociétés ne sont que la résultante de cette soif de luttes et de prises de risque. Ce n'est non pas l'acte isolé qui produit ces

accomplissements mais l'association des actes de luttes, d'une pensée résolue et entreprenante et de l'amélioration de notre vie personnelle ainsi que sociale.

Pour lui, deux sphères s'imposent à l'individu dont il doit en permanence faire le choix. La morale se situe à la limite, d'une part, d'une exigence inconsciente, encore floue dans notre pensée et, d'autre part, d'un raisonnement conscient de nos aspirations. Conscient et inconscient interagissent continuellement, influençant nos actes. « La vie ne se limite pas à la nutrition ; elle aspire à une fécondité intellectuelle, à une activité morale, riche en sensations, en sentiments et en manifestations de la volonté » (Kropotkine, Piotr, 2002, p.297).

Certes les manifestations de volonté peuvent engendrer des tendances antisociales telles que Friedrich Nietzsche et Bernard Mandeville les définissent. Jean-Marie Guyau, dans sa recherche, prend également en considération cette part de l'être humain. Néanmoins, il considère, tout comme l'affirme Charles Darwin, que la volonté de vie sociale surpasse amplement la conservation individuelle. L'individu tend à des aspirations de justice et d'équité (Guyau, Jean-Marie, 2012), la morale se basant sur l'instinct de sociabilité.

Alors comment habiter le monde ? Si les mœurs découlent de l'évolution sociétale, la conscience prend source dans la reconnaissance de l'égalité. En étudiant l'histoire de l'animal-humain, nous constatons une évolution durable vers un bien-être, un bonheur commun, une recherche de justice permanente, de réciprocités humaines. L'éthique réaliste et scientifique permet à l'individu de donner un sens au progrès moral établi sur des bases dorénavant scientifiques malgré le pessimisme qui s'y affine. Cette croyance en ce développement moral étant confirmée par la connaissance scientifique. Nous ne sommes plus dans un monde sans futur réel. Les progrès scientifiques nous ont permis de reconsidérer notre existence au sein de ce monde. Et c'est à nous qu'il appartient de la définir.

2.2.3. Piotr Kropotkine, l'Entr'aide

L'éthique comme fondement de la science de la morale peut être attribuée à Piotr Kropotkine, en éliminant de fait la morale, comme élément transcendant offert aux individus, et en la conceptualisant comme une morale immanente pour ceux et celles qui ont réussi à se désaliéner. Il fait revenir la morale sur terre, en l'enracinant dans une vie quotidienne libérée de toute soumission.

Piotr Kropotkine, qui est l'initiateur du concept de l'entraide, nous propose, dans son livre intitulé du même nom, une analyse approfondie de cette notion.

Afin de comprendre ce qui fait société, il va tout d'abord étudier différentes espèces animales. Sans rentrer dans une description de ce qu'il écrit, il conclut que nombreuses sont les espèces qui vivent en société, et ce pour une raison qui se veut logique, par besoin de protection et de survie – se défendre des prédateurs, chasser ensemble, élever sa progéniture au sein d'un milieu, d'une communauté favorable à l'évolution de l'espèce.

Face à ce constat, il s'interroge ; comment « une créature désarmée, comme le fut l'Homme à son origine, eût trouvé la sécurité et le progrès non dans l'entr'aide, comme les autres animaux, mais dans une concurrence effrénée pour des avantages personnels, sans égard aux intérêts de l'espèce. » (Kropotkine, Piotr, 2013, p. 83). Ainsi, il s'oppose aux écrits de Thomas Hobbes pour qui l'humanité n'est faite que d'individus égoïstes toujours prêts à se battre pour sauvegarder sa part, d'où naîtra « l'Homme est un loup pour l'Homme », phrase qui, jusqu'à aujourd'hui, perdure dans la pensée de quelques-un.es. Pourtant, comme nous l'explique Piotr Kropotkine, l'individu, en s'attachant à cette idéologie, ne va-t-il pas à l'encontre de son histoire ? N'est-ce pas faire preuve d'ignorance que de penser que nos sociétés humaines n'auraient pu être bâties qu'au travers d'individus qui, les uns contre les autres, sont en perpétuelles compétitions ? Thomas Henry Huxley, disciple de Thomas Hobbes, écrivit en 1888 dans un article « en dehors des liens limités et temporaires de la famille, la guerre dont parle Hobbes de chacun contre tous était l'état normal de l'existence. » (Huxley, Thomas Henry, *Nineteenth Century*, février 1888, p. 165, in Kropotkine, Piotr, 2013, p.84). Deux questions se dégagent de cet argument. D'une part, l'être humain a-t-il, dès ses débuts, toujours vécu en famille ? Et d'autre part, il aurait alors besoin, afin de faire perdurer l'espèce, d'une autorité suffisante pour empêcher les êtres humains de se détruire ?

Brièvement, pour répondre à cette première question, il s'avère que les fondements de l'humanité ne se sont pas construits au travers de liens familiaux mais de communautés ; l'organisation familiale étant arrivée tardivement dans l'évolution humaine. La zoologie, ainsi que la paléoethnologie, s'accordent sur le fait que l'individu a toujours vécu en société, sous différentes formes (tribus, communes, etc...) selon les époques et les endroits, à l'instar des mammifères les plus évolués et, de ce fait, s'opposent aux avancées de Thomas Hobbes ainsi que de ses disciples.

Ainsi, Piotr Kropotkine écrira,

La persistance même de l'organisation du clan montre combien il est faux de représenter l'humanité primitive comme une agglomération désordonnée d'individus obéissant seulement à leurs passions individuelles et tirant avantage de leur force et de leur habileté personnelle contre tous les autres représentants de l'espèce. L'individualisme effréné est une production moderne et non une caractéristique de l'humanité primitive. (Kropotkine, Piotr, 2013, p.93)

Afin d'appuyer sa pensée, il va se référencer auprès d'exemples de sociétés, les sauvages, les barbares, les modernes. Rejoignant Denis Diderot qui, tout au long de ses multiples excursions, va être surpris de rencontrer des individus vivant au sein de sociétés locales basées exclusivement sur l'entraide et pour beaucoup, fondées sur une hiérarchie non autoritaire. En mettant en exergue ces différentes formes de sociétés, Piotr Kropotkine va ainsi mettre en lumière la notion d'entraide si forte, au cœur même de l'être humain. Pour lui, sans celle-ci, il n'aurait pu continuer à faire perdurer son espèce. L'individu « identifie sa propre existence avec celle de sa tribu ; sans cette qualité humaine n'aurait jamais atteint le niveau où elle est arrivée maintenant. » (Kropotkine, Piotr, 2013, p.121). En retraçant l'histoire de l'animal-humain, il va chercher à comprendre sur quels facteurs Thomas Hobbes s'est appuyé pour avancer ses principes.

En revenant aux premiers temps du Moyen-Age, il constate que de tribus, l'être humain développa, sur un territoire donné, des petites communes, sous l'appellation de villages. C'est ce qui permettra aux individus de survivre à de nombreuses périodes sombres de son histoire et de traverser les siècles. L'entraide permit à ceux-ci de survivre, de faire lien entre eux. De toujours, des êtres humains ont choisi de faire la guerre, mais la plus grande majorité du peuple s'adonnait arduement à cultiver leurs terres et à inventer les premiers rudiments de l'industrialisation, permettant aux êtres humains un mieux vivre. Ces individus armés, vagabonds, se sont professionnalisés en faisant de leurs spécificités un métier. Ils protégeaient les villageois d'invasions. Néanmoins, ce corps de métier ne tarda pas à prendre un tournant puisqu'il facilita la montée en puissance de chefs de guerres, militaires. Bien qu'en grande majorité pacifistes, il y a de tout temps une poignée d'hommes qui, par soif de pouvoir, ont massacré, ont asservi des personnes pour renforcer leur suprématie. Néanmoins, malgré l'accumulation certaine de leurs richesses par le servage imposé aux individus en contrepartie de leur protection à d'éventuelles invasions, cela ne suffit pas à assujettir un peuple dans sa totalité. C'est au cours des VIème et VIIème siècles qu'un autre facteur se rajoute à ceux du militarisme et de la richesse. Ce facteur prend naissance d'un désir des masses populaires

d'établir une paix durable et une vie en communauté juste qui permis aux *scholae* (unité de garde militaire), et principalement, voire exclusivement, à leurs chefs (ducs, rois, *kniazes* etc...) d'acquérir un pouvoir assujettissant. Ce facteur de pouvoir-sur constitua, deux ou trois cents ans plus tard, le fondement de l'autorité des rois et des seigneurs féodaux. Les lois qui, à la base, étaient détenues par des arbitres, choisis au sein des différentes communes, régulant les affrontements entre celles-ci, se sont effacés par l'avancement du catholicisme qui, d'une part, imposa ses lois et, d'autre part, mis en place une autorité qui s'avéra plus oppressive que juste et équitable. Pour autant, ni le roi, ni le duc ne pouvaient encore totalement se revendiquer maîtres du peuple. Le pouvoir appartenait encore à ce dernier. Des assemblées de représentants de celui-ci étaient constituées et limitaient le pouvoir donné à un seul individu. Nous pouvons voir ici le germe naissant d'une séparation des pouvoirs. Les autorités se cantonnaient au pouvoir exécutif. Elles n'étaient pas maîtresses du peuple. « Le roi était le maître seulement sur son domaine personnel. Dans le langage barbare, le mot *konung*, *koning*, ou *cyning*, synonyme du latin *rex*, n'avait pas d'autres sens que celui de chef ou commandant temporaire d'une troupe d'hommes. » (Kropotkine, Piotr, 2013, p.174)

Ainsi, l'être humain libre a consenti, avec le temps, à entretenir des militaires pour, finalement, s'assujettir en tant que serf, s'endettant auprès de ses défenseurs ou protecteurs. L'être humain libre, au fil des siècles, s'est réduit à devenir le protégé et le dominé d'une autorité qu'elle soit ecclésiastique ou royale.

C'est ainsi que la féodalité, où les diverses forteresses et châteaux regorgeaient de brigands en tout genre, put s'imposer. L'église, en spoliant les serfs de leur éventuelle émancipation, s'ils acceptaient de prendre la croix, enveloppa le peuple de sa suprématie religieuse.

Au IXème et Xème siècle, pour se protéger des multiples invasions qu'a connu l'Europe (Normands, Arabes, Ougres etc...), le peuple construisit des murailles, fortifiant les villages et compris, au sein de ces nouvelles communautés, que les *scholae* militaires ne pouvaient rien pour eux mais qu'ils étaient dorénavant en capacité de résister par leurs propres moyens. Par le biais de cette nouvelle organisation, libre de toute oppression, la cité du Moyen-Age se créa. Les communautés avaient ainsi repoussé tous les ennemis, qu'ils soient intérieurs (rois, ducs, etc...) ainsi que les invasion de peuples extérieurs. Peu d'écrits témoignent de l'organisation de cette époque. Néanmoins, nous savons que des assemblées populaires se sont formées, bien qu'à certains endroits les nobles ou riches marchands gardaient le droit de choisir celui qui

ferait office de défenseur ainsi que celui qui ferait loi (suprême magistrat). Dans toute l'Europe, des témoignages révèlent la suprématie du vote au sein de ces communautés. « Avec ces nouveaux *défenseurs* – laïques ou cléricaux – les citoyens conquièrent l'entière autonomie juridique et administrative pour leurs assemblées populaires. » (Kropotkine, Piotr, 2013, p.181) L'avancée de ce mouvement de libération fut suivie par de nombreux actes, tous étant tournés vers le bien-être de la communauté. La Trêve de Dieu, mouvement où la masse populaire (France), par le biais, en majorité, de jeunes citoyens et d'évêques, a cherché à mettre fin aux dissensions des nobles et les soumettre à la paix que les citoyens avaient réussi à instaurer au sein de leurs murailles (Sémichon, Ernest, 2010) est un mouvement populaire parmi d'autres de cette époque prouvant de fait l'importance de l'entraide au sein de ces communautés. Cette force salvatrice engendra l'effervescence des métiers et des arts, le développement du commerce à travers des contrées lointaines ainsi que l'apparition des guildes.

Nombreux sont les ouvrages qui, à travers toutes les sociétés, nous témoignent l'organisation de ces associations (« guildes, fraternités, amitiés ou *droujestva*, *minne*, *artels* en Russie, *esnאים* en Serbie et en Turquie, *amkari* en Georgie, etc... » (Kropotkine, Piotr, 2013, p.183)). Leurs rôles furent majeurs dans l'émancipation des cités, c'est pourquoi leurs places étaient tant importante dans l'histoire du Moyen-Age.

A chaque départ en mer, tous étaient considérés comme égaux. Ils élisaient, pour le temps du voyage, un *Vogt* (intendant) et quatre *scabini* (échevins) qui faisaient office de juges et qui abdiquaient une fois arrivés.

Ce qui s'est passé à bord du navire, nous devons nous le pardonner les uns aux autres et le considérer comme mort (todt und ab sein lassen). Ce que nous avons jugé bon, nous l'avons fait pour la cause de la justice. C'est pourquoi nous vous prions tous, au nom d'une honnête justice, d'oublier toute animosité que vous pourriez nourrir l'un contre l'autre, et de jurer sur le pain et le sel de n'y plus penser en mauvaise part. Si quelqu'un cependant se considère comme lésé, il doit en appeler au *Vogt* de terre et lui demander justice avant le coucher du soleil. (Kropotkine, Piotr, 2013, p.184-185)²¹

²¹ Le *Vogt* et les *scabini* s'adressaient ainsi à l'équipage lors de leurs abdications, cité dans Kropotkine, Piotr, *L'Entr'aide (1902)*, Antony, Editions TOPS/H. Trinquier, 2013, p. 184-185.

Cette forme d'organisation s'étendit au sein de nombreux corps de métiers (chasseurs, pêcheurs, commerçants, marchands, ouvriers, artisans etc...). L'entraide était ce qui liait ces individus pendant un temps donné pour la réussite de leur mission. Équité et justice en étaient les maîtres-mots. Y compris lors de regroupements de divers corps de métiers, par exemple dans le bâtiment, tous acceptaient cette forme d'organisation, unis par leur but commun, ils se venaient en aide lorsque des malheurs touchaient l'un d'entre eux. Ils se considéraient comme frères ou sœurs de guildes.

Les guildes étaient bien plus que des associations. Ces organisations répondaient à ce qui lie les êtres humains dans leur nature profonde, animale – vivre ensemble, pour un but commun – justice, fraternité, amitié, équité. Au XII^{ème} siècle, cette vague émancipatrice se répandit à travers toute l'Europe. Néanmoins, bien que les communes villageoises se sont fédérées sous un réseau de guildes, ainsi que de fraternités permettant l'effervescence des industries, des arts, des sciences et du commerce, au XV^{ème} siècle, les seigneurs féodaux corrompus par les idées du césarisme romain se trouvèrent hostiles à la libération des paysans de leur servitude. Avec le temps, ils seront la proie du développement des Etats militaires. Ainsi, pendant environ trois siècles, la masse populaire n'a cessé de montrer qu'elle était capable de vivre en paix en s'entraidant et en se soutenant. En massacrant des milliers d'individus, l'autorité de l'Etat prit le dessus, mettant fin à ce mouvement populaire. Les guildes s'organisant sous le contrôle de l'Etat, furent vidées de toute leur substance émancipatrice. En cherchant à instaurer un Etat centralisé, « on enseigna, dans les universités et dans les églises, que les institutions, qui avaient permis aux hommes d'exprimer autrefois leur besoin d'entr'aide, ne pouvaient être tolérées dans un Etat bien organisé. L'Etat seul pouvait représenter les liens d'union entre ses sujets. » (Kropotkine, Piotr, 2013, p.245). Seul les Etats se devaient d'être à la source de tout progrès, rejetant et interdisant tout principe de fédération et de particularisme. Ainsi, à la fin du XVIII^{ème} siècle, et bien que tous étaient en guerre, les Etats étaient au moins d'accord entre eux sur un principe, l'union de citoyens ne pouvaient exister, « Pas d'Etat dans l'Etat ! ». Jusqu'au milieu du XIX^{ème} siècle, seul l'Etat et l'église d'Etat faisaient office de lien entre les individus, ceux-ci ne partageant plus de point commun. En absorbant toutes les organisations d'entraide et de soutien mutuel, cette organisation étatique permit l'instauration d'un individualisme effréné. Plus l'Etat devenait le seul point de repère et de convergence, plus les individus se trouvèrent dispensés des obligations qu'ils avaient les uns envers les autres.

Tout ce qu'un citoyen respectable doit faire aujourd'hui est de payer l'impôt et de laisser les affamés s'arranger comme ils peuvent. (Kropotkine, Piotr, 2013, p.246)

C'est ainsi que la pensée dominante relayée, au travers des divers dogmes scientifiques, que seule la lutte de chacun envers chacun, ou le déni des autres, sont les conditions du progrès et du maintien des sociétés.

Néanmoins, bien que les institutions étatiques démontrent, chaque jour, l'importance et la perversion de l'individualisme, en nous tournant vers les gens, en les observant dans leurs pratiques quotidiennes, nous ne pouvons que constater que ces notions d'entraide et de soutien mutuel sont toujours d'actualité. Piotr Kropotkine soutient que sans ceux-ci, l'être humain n'aurait pu survivre.

Hannah Arendt considère que la notion d'entraide, à laquelle fait référence Piotr Kropotkine, se perd dans les sociétés capitalistes. Elle se cloisonne dans l'intimité où familles et ami-es échangent sur leurs propres personnes sans jamais vraiment se soucier du monde extérieur. Elle conçoit l'homme moderne comme incapable de vivre pleinement, d'élaborer une pensée critique et de la mettre en pratique, au sein de la vie publique. L'homme s'efface sous une forme d'uniformisation, qui englobe tous les individus, au détriment de sa singularité, de son individualité, dès qu'il sort de la sphère privée. Aristote considérait que la *philia*, c'est-à-dire l'amitié qui lie les citoyens entre eux, était le pilier d'un bien-vivre ensemble. Tous les corps se mettaient en porte-voix, en « parler-ensemble » tel qu'il le nommait, dans le but de faire émerger un dialogue commun et structurer les citoyens en une polis. En responsabilisant les hommes face aux enjeux de celle-ci, à travers un dialogue, unis par l'amitié, la société devient humaine. Sans dialogue entre les êtres humains, sans débat dans le domaine public, la société est inhumaine. « Car le monde n'est pas humain pour avoir été fait par des hommes, et il ne devient pas humain parce que la voix humaine y résonne, mais seulement lorsqu'il est devenu objet de dialogue » (Arendt, Hannah, 1974, p.34-35). Ainsi, l'être humain ne peut réellement devenir humain s'il ne procède pas à l'humanisation de la sphère publique à travers le dialogue.

Pour Hannah Arendt, nous sommes très loin de retrouver cette part d'humanité. Quant à Alexis de Tocqueville, il définit les hommes comme des individus « qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils emplissent leur âme »

(Tocqueville, Alexis de., 2008, quatrième partie, chapitre VI). En se cloisonnant dans la sphère privée, l'individu est étranger au monde qui l'entoure et s'attache à penser que ses ami-es et famille représentent la globalité de l'espèce humaine. Les dominants, sous une figure paternaliste, amollissent toute trace d'humanité qu'il y a en nous, en initiant des normes, une morale transcendante, des habitudes, des coutumes, et ce, minutieusement et uniformément. Comme le souligne Alexis de Tocqueville, l'homme fait face à un paradoxe qui semble être intrinsèquement lié à son instinct : d'une part, il souhaite qu'une forme de puissance souveraine le dirige dans ses actes, dans sa pensée, dans sa façon de vivre et, d'autre part, il ressent l'envie de rester libre. Ne pouvant faire un choix, et afin de satisfaire ces deux facettes de sa personne, l'homme a créé une puissance tutélaire qu'il élira en tant que citoyen. « Ils se consolent d'être en tutelle, en songeant qu'ils ont eux-mêmes choisi leurs tuteurs » (Tocqueville, Alexis de., Ibid). En introduisant le despotisme dans la sphère politique, les dominants s'immiscent dans nos vies et ce jusqu'à atteindre ce qu'il y a de plus humain en nous, l'entraide et le soutien mutuel. En devenant des étranger.es à nous-mêmes et aux autres nous ne sommes plus en mesure de faire face au réel, préférant rester dans l'illusion très paternaliste du spectacle. Elisez-moi, je vais prendre soin de vous, affirment les prétendants. Les sujets obéissent et pensent être libres de choisir.

Pour autant, tel que l'affirmait Piotr Kropotkine à son époque et tel que nous pouvons toujours le constater, nous n'avons pas tous et toutes endossés le rôle de sujets. L'histoire nous montre bien que l'être humain, bien qu'en majorité aveugle sur sa condition, baignant dans une forme de déni, parfois choisi, d'autres parviennent à mettre en œuvre la création d'une vie meilleure. Chaque évolution dans la société prend source au sein de différentes formes de résistance (selon les époques, les endroits, les tenants et les aboutissants de la lutte).

Néanmoins, comme le disait Edgar Morin, dans une interview qu'il a donné à Siné, journal paru en janvier 2016, cette domination a mis des siècles à s'instaurer, mettra t'elle autant de temps à se déconstruire ?

2.3. L'occupation, une éthique où les convictions sont assumées, où ses acteurs et actrices en portent toute la responsabilité

En mettant en lumière notre place dans la société, les occupant.es nous amènent à nous questionner : A quoi obéissons-nous ? Que nous dicte notre conscience personnelle et collective ?

Lorsque nous agissons, et en particulier dans l'urgence, sommes-nous conditionné.es par la morale ou pensons-nous aux conséquences de nos actes ? Hannah Arendt pense que l'homme aurait plutôt tendance à suivre l'éthique de conviction, se déchargeant ainsi de toutes responsabilités, les renvoyant à d'autres protagonistes (Dieu, les dominants, le patron, les collègues, la femme, les autres) et c'est probablement bien là tout le défi de l'occupation désobéissante. Bien que ses acteurs et actrices suivent un principe supérieur qui est de vivre librement, bien qu'ils désobéissent à toutes formes d'oppression, afin de ne pas participer à ce système tout en expérimentant de nouvelles façons de vivre sans hiérarchie autoritaire, iels tentent surtout d'éveiller l'éthique que nous avons en chacun.e de nous, de nous montrer que nous avons tous et toutes une responsabilité dans ce que nous vivons actuellement. Qu'en réalité, rien ne nous oblige à accepter la servitude, tout n'est que jeu politique, mensonge, tout n'est que matériel. Nous craignons de mourir parce que nous craignons de disparaître. Le matériel ne perdure pas, seule la pensée subsiste. Sans celle-ci nous sommes des objets que certains peuvent utiliser à des fins commerciales. Ainsi, les occupant.es nous appellent à prendre notre vie en main, à vivre en toute conscience, à respecter le vivant dans toute sa singularité, tout en se fondant sur le principe que nous ne serons libres que lorsque chaque être humain le sera.

In fine, l'occupation s'attache à une éthique de responsabilité mais les occupant.es ne manquent pas de convictions (respect des autres, respect de la dignité humaine, tolérance).

L'éthique de l'occupation est une éthique où les convictions sont assumées, où ses acteurs et actrices en portent toute la responsabilité. En s'appuyant sur la science, le concept d'occupation est information et politique. Les actions mises en place sont pensées et organisées, y compris dans l'incertitude. Les occupant.es tentent d'informer les individus, de leur ouvrir les yeux sur l'illusion du spectacle dans laquelle se fondent nos sociétés.

L'entraide est cette part éthique que nous avons en nous, qui nous guide, qui forge notre sentiment de liberté. C'est par elle que nous ne pouvons rester de marbre face aux situations les plus horribles engendrées par le capital. C'est à travers elle que nous vivons, que nous ressentons. Les occupant.es sont, en quelque sorte les témoins des violences engendrées par ce

monde. Par leurs actions, iels soutiennent les un.es et les autres dans leurs combats, portent la voie des sans voix, rendent visible l'invisible. C'est à travers ce besoin d'entraide, ces éthiques, que se forge une volonté vivace de désobéir aux ordres, aux règles, aux normes, aux habitudes, aux lois, à tout ce qui peut représenter l'oppression, l'injustice, la domination.

Défendre la ZAD, c'est une question d'éthique.

Au-dessus de « la loi » et du droit.

Qui doit permettre de juger « la loi » et le droit.

Car ce qui est décisif et tranchant, du point de vue éthique, de la défense de la ZAD, est de se placer au-dessus de « la loi », pour la juger.

Si l'on aime les paradoxes, il faut dire :

Il existe une loi, éthique, au-dessus de « la loi », juridique.

Et cette loi supérieure, cette norme supérieure aux normes juridiques « légales », l'axiomatique éthique, permet de juger les combinaisons « légales » du fameux « État de droit ». » (Fradin, Jacques, 23 décembre 2017)

La révolte est le droit de ce que nous avons de plus humain en nous. Que la révolte témoigne d'un espoir de transformer le monde, tel que Karl Marx l'espérait, ou de changer la vie, comme l'écrivait Arthur Rimbaud, elle porte le cri de l'égalité, de la liberté, de conviction, de cette volonté de mettre fin à l'oppression, à l'exploitation, à la tyrannie. Pour s'affirmer, pour devenir, pour exister et être reconnu, l'être humain doit sortir d'une forme de neutralité et se révolter. La révolte est aussi une prise de conscience de nos propres conditions de vie, une formation à la vie. *L'Homme révolté* (Camus, Albert, 1951) est animé par une humanité profonde, l'esprit de révolte comme charpente de la substance même de nos entrailles.

Dans l'épreuve quotidienne qui est la nôtre, la révolte joue le même rôle que le [cogito](#) dans l'ordre de la pensée : elle est la première évidence. Mais cette évidence tire l'individu de sa solitude. Elle est un lien commun qui fonde sur tous les hommes la première valeur. Je me révolte, donc nous sommes (Camus, Albert, 1951)

La liberté exprime à la fois l'absence de contrainte extérieure à soi, également une potentialité, une possibilité pour tout individu de s'épanouir, de se réaliser.

L'homme n'est réellement libre qu'autant que sa liberté, librement reconnue et représentée comme par un miroir par la conscience libre de tous les autres, trouve la confirmation de son

extension à l'infini dans leur liberté. L'homme n'est vraiment que parmi d'autres hommes également libres ; et comme il n'est libre qu'à titre humain, l'esclavage d'un seul homme sur la terre, étant une offense contre le principe même de l'humanité, est une négation de la liberté de tous. (Bakounine, Mikhaïl, 1865, in Guérin, Daniel, 1970)²².

C'est-à-dire non pas « ma liberté s'arrête où commence celle d'autrui », mais la liberté d'autrui est la condition au développement de ma propre liberté.

L'homme socialisé peut tendre vers une forme de liberté et « penser le monde », tel que le décrit Rémi Hess, s'il acquiert un savoir et un recul suffisant. Un individu, depuis sa naissance, est formaté par une culture universellement eurocentrée, pour autant ce n'est pas ce qui lui permettra d'être libre, puisque conditionné par la société. Celle-ci a des projets pour chaque individu et elle attend d'eux qu'ils s'y conforment, qu'ils s'y confortent. Accepter et accueillir le conditionnement ne fait pas de l'homme un homme libre, mais un homme qui se croit ou se pense libre. L'éveil de la conscience est violent ; elle passe par des étapes de remise en question sur ce que nous sommes en tant qu'individus vivant en société. Remise en question totale de ce que nous pensions être, de ce qui nous a été inculqué en termes de savoir scolaire, de culture, de traditions familiales et sociétales. La liberté s'acquiert par une remise en question et « une analyse progressive de (notre) expérience du monde, des institutions » (Hess, Rémi, Weigand, Gabriele, Zambrano, Armando, 2008)²³.

La prise de liberté ne se fait donc, non pas, par acceptation, mais par notre capacité à choisir. Néanmoins, se sentir libre de nos choix, sans comprendre le conditionnement qui nous impose à adopter, à sélectionner, à s'engager vers ou envers l'un.e plutôt qu'un autre, ne peut être une forme de liberté. Comme le dit si bien Howard Zinn, dans son livre *la Désobéissance civile et démocratie*, nous sommes initié.es et formé.es au sentiment de liberté, nous sommes libres de choisir. Or, peu de choix nous sont proposés. Il faut prendre parti, nous dit-on, pour le A, le B ou le C. Mais qu'en est-il du D, du F, du Z ? Ils n'existent pas puisque ceux qui proposent d'autres choix que ceux imposés par les dominants, que nous ingurgitons inconsciemment, sont incontestablement, irrémédiablement mis de côté, effacés par ces derniers. La liberté, telle que nous la concevons à travers nos actes quotidiens est une fabrication produite par l'activité humaine. Elle est un moyen d'échapper « aux déceptions et à la fragilité de l'action humaine »

²² Bakounine, Mikhaïl, *Catéchisme révolutionnaire*, 1865, in [Guérin](#), Daniel, Ni Dieu, Ni Maître, Anthologie de l'anarchisme, 1970, <https://www.marxists.org/francais/general/bakounine/works/1865/00/bakounine-cat.htm>.

²³ Remi Hess, Gabriele Weigand, Armando Zambrano, « *Théories de l'expérience* », 2008.

(Arendt, Hannah, 2009, p.106). La liberté est, non pas un processus intérieur, mais un concept produit par l'extérieur, dans le sens où « Être libre et agir ne font qu'un » (Ibid, p. 198). L'occupation intègre totalement le concept de liberté défini par Hannah Arendt puisque ses acteurs et actrices, en agissant, créent l'improbable. Ils renversent les déterminants auxquels nous sommes soumis, à la fois en luttant contre mais également en construisant de nouvelles façons de vivre en commun. Les occupant.es sont, en quelque sorte, ce qu'Hannah Arendt nomme des « faiseurs de miracle ». La liberté est innovante, elle se crée dans la résistance.

« Je lutte parce que je pense que l'humanité est capable d'autre chose » nous dit une des personnes du film de Yannis Youlountas, *Je lutte donc je suis*²⁴.

La liberté ne se fait pas sans résistance. Nous avons tort d'oublier que ce sont les puissantes actions de grèves, de manifestations, de sabotage, de boycott, d'occupation, de détournement, qui ont permis que nous ayons bien plus de droits et, dans un sens, de liberté de choisir, que nos aïeux. Néanmoins, ces conquêtes sociales sont mises à l'épreuve et la prise de liberté ne se fait pas sans mise à l'œuvre. Pour cela il nous faut nous donner les moyens à la fois de penser et d'agir. L'occupation est une forme d'organisation radicale sur l'imaginaire sociale qu'elle tente de décoloniser. Elle est la première étape de l'émancipation.

L'occupation, de par les luttes qu'elle organise et la construction du commun qu'elle élabore, montre à quel point nous sommes capables de penser et de réinventer le monde, que nous ne sommes pas le produit de la nécessité, que notre futur n'est pas encore écrit.

Le temps critique est aussi le temps de la critique. Le temps de la remise en question. Le temps de la remise en mouvement (Youlountas, Yannis, n° 63, janvier-février 2016, p.21)²⁵

Ainsi, l'histoire nous apprend que vivre librement et pleinement, c'est désobéir. Être humain.e, et non plus des hommes-objets, c'est désobéir.

Le libre choix n'est en rien inné, il se cherche et, par un travail laborieux, il s'apprend.

²⁴ Personne interviewée par et dans le film de Youlountas, Yannis, *Je lutte donc je suis*, 2015.

²⁵ Youlountas, Yannis, entretien, *La démocratie est la préhistoire de l'anarchie*, Dossier médias, Le Monde Libertaire, hors-série, Démocratie lacrymogène, Fédération anarchiste, n°63, janvier-février 2016, p.21.

3. Le commun face à la propriété

La liberté, ainsi que me le précise un.e occupant.e de la Maison de Résistance de Bure, commence par l'appropriation de son propre corps.

Pendant longtemps j'ai essayé de cacher mes pensées négatives. Je ne pouvais pas être comme ça. Ça ne pouvait pas être moi. J'ai donc rejeté cette partie. (...) C'est en acceptant que d'autres le soient que je me suis dit, pourquoi je ne l'accepte pas pour moi ? Pourquoi je ne me tolère pas ? J'ai rejeté ce que je suis par peur d'être marginal.e alors que je devais juste accepter ma réalité. Ce n'est pas une question de volonté. C'est mon corps, c'est ce que je suis (...) L'accepter m'a libéré. Je pouvais enfin m'exprimer et arrêter de me mentir inconsciemment. J'ai réalisé que je ne vivais pas pour les autres mais pour moi. J'aimerais seulement que nous soyons mieux compris.es. (...) Ce n'est pas une question d'apparence. Nous sommes mis.es à l'écart de la société, nous sommes discriminé.es. Mais pourquoi ? (...) C'est sûr que de vivre ici ça m'a simplifié la vie même si ça peut arriver que je me sente encore jugé.e. Iels ne le font pas exprès. C'est la société qui parle en elleux.

La multiplicité des vivants, se caractérisant sur la complexité de la vie, remet en question toute vérité anatomique et juridique du corps masculin et du corps féminin.

Il n'est pas question de représentation, s'appropriier son propre corps dans toute sa singularité s'initie à travers l'expérimentation et la reconnaissance des multiples possibles. Le monde est à imaginer, à créer à travers cette multitude. Aller au bout du processus de cette expérience corporelle, organique, psychique et sexuelle, présuppose un environnement où l'individu peut s'exprimer et vivre libre. Cette puissance enfin émancipée permet non pas de mettre en lumière ce que l'individu est, mais de se mettre en lumière. D'exister pleinement aux yeux de tous et de toutes. L'individu, en conscientisant ce qu'il est entre dans ce processus afin de se stabiliser, d'être en harmonie avec lui-même, sa pensée et ses actions, et avec ce qui l'entoure.

3.1. Ecologie Queer

Ainsi que nous avons pu le voir, la lutte est le facteur premier de la venue des individus sur un lieu d'occupation. Néanmoins, et il me semble tout à fait compréhensible, que les personnes qui habitent ces zones, qui les façonnent soient des individus qui n'avaient pas leur place dans la société telle qu'elle est. L'occupation par expérimentation permet d'ouvrir les yeux sur sa condition d'Être cloisonné.

Frantz Fanon œuvrera toute sa vie à répondre à cette question : « Comment guérir le colonisé de son aliénation ? » Bien que le contexte soit totalement différent de son étude d'analyse, j'ai trouvé particulièrement intéressant sa position lorsqu'il évoque que la dépersonnalisation est provoquée par la colonisation. Rester à sa place, occuper le rôle qui nous incombe, ne pas dépasser les limites des normes instituées représentent les facteurs de domination qui touchent toutes les personnes vivant dans la société telle que nous la connaissons. Il y a cependant une échelle à la construction émancipatrice de l'individu qui s'établit par la naturalisation des normes politiques et culturelles, du centre vers la marge. Un homme cisgenre hétérosexuel blanc aura plus de facilité sociale à occuper le centre qu'une femme, qu'une personne d'une autre couleur de peau, qu'une personne homosexuelle, qu'une personne transgenre ou non-binaire.

Ainsi, la plupart des désobéissant.es anarchistes que j'ai rencontrés sont principalement venu.es pour les luttes à mener. Ceux et celles qui, de façon pérennes ou éphémères, sont restés le firent parce qu'ils y ont trouvé autre chose, une vie en communauté, à l'échelle humaine, une philosophie fondée sur la liberté, l'émancipation, un milieu où l'autorité et la domination sont proscrites, un milieu de réflexions, de débats et d'actions en adéquation avec le groupe et dans le respect des choix de tous les individus et du vivant. Pour toutes les personnes qui entrent dans ce processus et qui se sentent en adéquation avec la lutte choisie, ces milieux permettent, dans un sens, la guérison. En créant de nouvelles formes de vie où le commun s'exerce, autodéterminées et affinitaires, l'individu peut s'émanciper, agir librement et se différencier.

La ZAD est une hétérotopie où les individus s'expérimentent et revendiquent par le corps un espace où les rapports mis en place se constituent sur un tout autre paradigme que celui normé et institué du centre. En sortant de cette indifférence sociale, de ce quadrillage définissant les rôles, de cet usage juxtaposé, les occupant.es interrogent le rapport qu'il y a entre nature, corps et sexualité. En expérimentant une sexualité à l'état de nature, ils déconstruisent radicalement toutes idéologies hétéronormatives et anthropocentriques de l'interprétation du concept de nature et révèlent l'ubiquité de l'énergie sexuelle dans la nature.

En annihilant les dichotomies, les occupant.es créent une fluidité où l'identité est à définir non pas comme une entité transparente mais comme un trouble désirable où les normes ne sont plus détentrices de la place à occuper, de la place assigner. Cette subversion de l'identité liée aux sensibles engendrent une « intimité consensuelle » (Ingram, G.B, 2010, p.254)

généralisant un dialogue entre une nouvelle forme sociale et l'environnement naturel décolonisé qui l'entoure.

Cette construction du corps devient l'original. Elle n'imité plus, elle ne cherche pas à produire une copie de ce qui devrait être selon les directives hétéronormées et productivistes de la société du spectacle. Il n'y a donc plus de simulacre, il n'y a donc plus d'évidence, il n'y a donc plus de vérité déterministe et universellement eurocentrée. Il y a des corps libérés qui expérimentent leurs corporalités et leurs sexualités au sein d'une nature décolonisée et vivante, donnant naissance à une nouvelle culture de l'écologie politique des corps humains et non-humains.

Ainsi, cette hétérotopie engendre une nouvelle culture de la contre-culture. Elle est une zone où s'expérimente non seulement la lutte mais, et c'est ce qui me paraît le plus intéressant, la construction d'une pérennité. Ce mouvement éphémère, révolutionnaire, élabore une suite, une empreinte, un début à une forme de communauté ouverte, toujours en mouvement, où évolution et révolution biologiques, corporelles, sexuelles, langages s'inscrivent dans un continuum qui fera subsister la ZAD.

Je pense que ce qui lui permet d'exister, y compris lorsqu'elle n'est plus, c'est l'abolition de la binarité, la destruction de toute classification sociale. Le fait qu'il n'y ait plus de représentation, dans le sens où il n'y a plus à rien à représenter, à copier l'illusion sociale codifiée qui nous incombe, il ne reste que la vie, que le vivant. Et ce vivant n'est pas binaire. Cet ensemble organique cherchant à vivre en harmonie dans le respect et la solidarité inter-espèces participe à ce que toute personne entrant dans une ZAD en sorte différente.

Ainsi, la frontière est troublée. L'identité n'est plus le point central, le lieu depuis lequel la lutte politique peut s'élaborer, être pensée. Elle n'appartient qu'aux appareils de pouvoir-sur qui la cristallisent comme objet de lutte. Être occupant.e passe justement par la déconstruction de cette forme d'identité classifiée selon qui nous sommes – femme, homme, hétérosexuel.le, homosexuel.le, blanc.he, noir.e, handicapé.e, citoyen.ne, réfugié.e, séropositif.ve, etc... – tout ce qui conditionne notre propre représentation en société. L'identité pour les occupant.es est vue comme une mutation constante qui contredit totalement cette épistémologie binaire. La symbolisation de la fiction politique comme essence d'une identité incarnée par un corps vivant est mise en œuvre seulement lorsque le régime politique est oppressif vis-à-vis du caractère identitaire. Il ne s'agit plus de défendre un corps vivant mais une identité sur le plan de la gouvernementalité étatique et économique puisque ces appareils renvoient systématiquement à l'individu ses caractéristiques identitaires et ne le reconnaissent qu'à travers ses représentations.

Lorsque j'arrive sur une ZAD mon identité caractérisée par la classification étatique et la sphère économique n'existe plus dans le sens où elle n'appartient qu'à moi-même et n'est plus identifiée par les occupant.es. Je ne suis plus Aurélie Bernard, de sexe féminin, de nationalité française et de classe moyenne. Je suis autre. Je ne suis plus que moi. Je suis en dehors de cette classification institutionnelle et économique. Ce qui, il me semble, permet l'élaboration d'une mutation constante de l'identité. La stratégie de résistance comme affirmation d'une identité politique n'existe plus que sur le plan de la lutte contre l'oppression vis-à-vis de cette identité et elle est nécessaire dans ce paradigme social et parfois également en ZAD parce que nous arrivons tous et toutes formatées par cette construction et qu'il n'est pas si simple de s'en défaire. Cette lutte politique de résistance impose une redéfinition de l'identité. Ainsi que Paul B. Preciado l'évoque, elle passe par un processus de désidentification pour lutter contre et avec l'historicité de la naturalisation, contre la représentation genrée et sexuée du corps. Il ne s'agit pas de nier l'illusion qui nous échoit, la représentation normative à laquelle nous avons été formées parce que cela serait effacer la raison pour laquelle nous sommes là, ce qui nous a construit depuis que l'humain existe. La subjectivité dissidente ne peut s'exprimer qu'au travers de cette historicité et il n'y a qu'à partir d'elle que nous pouvons nous construire, nous penser comme corps politique. Ainsi, dans cette zone qui est la ZAD, il n'importe pas de réfuter cette construction de représentation normative, de rejeter l'historicité économicopolitique mais de déconstruire cette représentativité identitaire en la comprenant, en la conscientisant pour atteindre la désidentification et non pas la dénaturalisation puisqu'il n'y a pas de nature masculine ou féminine. Il n'y a qu'une essence illusoire classifiée économicopolitique dont la représentation est la mise en place de prothèses sociales qui permettent au simulacre d'exister.

Le simulacre est l'entité de la représentation sociale et établit la citoyenneté à travers le sexe et la nationalité de l'individu. Pour traverser les frontières extra et intra-nationales, il est obligatoire de se présenter sous un nom et prénom choisis pour nous et un genre qui est en adéquation avec le sexe de naissance, attribuant de fait une différenciation sexuelle genrée citoyenne et à laquelle il nous faut correspondre pour être accepté par les appareils de pouvoir. Cette assignation dès la naissance de la différence sexuelle donne droit à la citoyenneté. Au-delà de la philosophie anarchiste qui n'accorde pas de légitimité à cette notion de citoyen, ne reconnaissant pas l'appareil de pouvoir étatique comme souverain, les occupant.es que j'ai pu

rencontrer ne s'y identifient pas. Iels ne donnent pas d'importance à cette carte ou passeport d'identité dans le sens où il y figure quelque chose qui n'est pas eux ou elles.

Un.e Occupant.e me disait : « qu'iels me donnent le nom qu'iels veulent, ça ne me concerne pas. »

Les mots paraissent nécessaires à la compréhension du monde. Néanmoins, il n'importe pas toujours de nommer. Poser un mot pour dire quelque chose ou quelqu'un permet la classification, la définition et, dans sa variante la plus déviante et perverse, l'instrumentalisation. Ce qui m'a marqué dans la ZAD est une certaine absence de mots pour décrire un corps. Il n'y a pas forcément besoin de signifier pour connaître, pour comprendre. Certes, je pourrais décrire, trouver des mots pour expliquer le corps en action, ce qu'il ou elle est, mais ça irait à l'encontre de ces identités qui ne sont pas nommables dans le sens où bien que le corps se donne un nom, celui-ci est changeant, mute en même temps que l'identité en fonction d'un certain nombre de facteurs, et l'action, le mouvement corporel à travers le jeu se situe dans un langage visuel et sensoriel, où le mot n'existe plus. Jamais il ne pourra décrire le vivant tel qu'il est expérimenté.

A mon sens, cette absence est fondamentale à la compréhension de la ZAD pour deux raisons. D'une part, le changement de nom révèle la mutation constante de l'identité. Je peux m'appeler Lune maintenant parce que ce nom me correspond et c'est la raison pour laquelle je l'ai choisi. Néanmoins, demain ou ne serait-ce que dans quelques heures, serais-je toujours Lune ? Est-ce que ce nom me correspondra encore ? Il n'y a aucune certitude puisque ce nom ne cristallise pas de vérité intemporelle. L'identité est changeante et mute en fonction des facteurs environnementaux. De plus, et pour revenir au mot qui décrit, poser un mot c'est apporter une distinction entre masculin et féminin ce qui, quoi qu'il en soit, influence la vision que nous avons de l'action portée par ce mot. Cette construction grammaticale façonne une vision genrée du monde. Ne pas poser de mot sur une action que nous pouvons comprendre par une autre forme de langage c'est s'opposer à cette distinction qui catégorise le genre. Mais c'est aussi empêcher le pouvoir économicopolitique de comprendre, puisqu'il ne connaît que les mots, étant incapable de maîtriser, de manipuler la communication sensorielle. Le mot laisse une trace qui lui procure tout pouvoir. Il est à lui seul une force, une capacité extraordinaire à provoquer l'émotion. Le pouvoir économicopolitique se sert des mots pour manipuler, mentir, légiférer, légaliser, susciter les émotions dont il a besoin pour maintenir et ordonner la société spectaculaire. Ainsi, en choisissant de ne pas dire, les occupant.es suppriment le pouvoir au mot

tout en empêchant le pouvoir économicopolitique d'exercer sa capacité de désignation, de classification et de manipulation.

D'autre part, le nom choisi permet également la représentation dont les occupant.es ont besoin pour atteindre le paradigme de la société du spectacle. Ce nom est également une protection, non seulement des identités civiles, mais aussi, et peut-être surtout, de ce qu'ils sont et qui n'est pas nommable.

L'identité civile n'est pas protégée. Les techniques de surveillance sont suffisamment importantes et omniprésentes pour que les occupant.es aient conscience que l'Etat, en termes d'identité, puisse tous et toutes les identifier civilement. Mais ce qu'il ne peut pas faire, c'est nommer quelque chose ou quelqu'un qui n'est pas nommable, qui change de nom, nom qu'il ou elle a choisi. Il ne peut pas comprendre le langage de la ZAD pour aller, atteindre son paradigme, ne maîtrisant pas ses codes – le code de quelque chose, le code de quelqu'un qui existe mais qu'il ne peut nommer autrement que civilement et qui ne l'est plus au sein de la ZAD. Dans *Le pouvoir des mots*, Judith Butler utilise « To call someone a name » comme capacité procurée par le fait de nommer. Donner un nom nous rend sujet ; il nous fait exister et nous place dans l'histoire de ceux et celles qui ont choisi ce nom pour nous, tout en nous emprisonnant dans ce nom. Le fait que le choix fut exercé par d'autres pour nous c'est nous retirer notre propre pouvoir de nous nommer comme nous le souhaitons, comme nous nous ressentons. Nous n'avons plus la capacité de connaître qui nous sommes puisque d'autres l'ont fait pour nous. Dans ce sens, le nom imposé devient violence et injure.

Choisir de perdre son nom civil, son nom choisi par ceux et/ou celles qui nous ont éduqué et choisir ses propres noms ne fait pas de l'occupant.e une personne qui serait propulsée dans un univers sans histoire, sans attachement, sans culture. Ce choix fait partie du processus de réappropriation de son propre corps, de sa singularité, où l'individu connecte ce qu'il est avec ce qu'il fait et ce qui l'entoure. C'est une façon de s'approprier son propre corps et son propre vécu. Cette désidentification permet la naissance et l'expérience pleine de la corporalité. Le fait de ne pas pouvoir nommer rend impossible la capture photographique d'une identité, impossible son emprisonnement et l'injure qui s'y associe. Lorsque les occupant.es se nomment Camille, permettant l'abolition des frontières de genre, d'une part iels ont choisi ce nom, d'autre part, s'il y a injure ou tentative d'appropriation à des fins de manipulation, elles sont dirigées vers une représentation et non vers qu'ils sont. Camille est anonyme, unisexe, et sa fonction

lui permet d'éviter toute personnification de la lutte. Ce nom est la représentation de la lutte, anonymise ceux et celles qui la portent, et indique l'horizontalité des prises de décisions.

La civilisation industrialisée s'est établie sur des processus de domestication et d'autodomestication naissant d'une architecture imposée, exigeante, et aujourd'hui totalement interconnectée. En domestiquant notre environnement nous nous sommes asservi.es et interdomestiqué.es engendrant un cloisonnement et une formalisation de nos actions et de la pensée. En considérant l'environnement et toutes vies comme ressources utiles, disponibles et exploitables à notre propre profit, la domestication comme fondement du concept de propriété établit toutes formes de domination.

Ce concept de propriété s'établit au sein du régime hétéronormatif du patriarcat et conditionne aujourd'hui la destruction de la biosphère. Ce que Achille Mbembe nomme nécropolitique, s'appuie sur la souveraineté pensée comme puissance et se définit selon l'utilisation des techniques de violence, de pouvoir et conditionne tous les rapports entre humain.es et ceux que nous entretenons avec la planète, avec le vivant et le non-vivant.

Notre action est un cri de libération, et une brèche dans les murs de la propriété privée des territoires et des vies. Nous ne voulons pas d'Holcim : libérons la colline de l'emprise de cette multinationale écocidaire ! A l'instar de la Zad, nous aspirons à construire un monde qui conviendrait à toustes, qui n'exploiterait pas la vie sans éthique ni non plus le corps des femmes : nous voulons décider de l'image que prennent nos corps, qui vivent par eux-même, de nos genres, et de notre autodétermination de genre et sexuelle. Ce que les zadistes de la Colline que nous sommes venues soutenir apportent, c'est aussi l'urgence de s'opposer avec nos corps au paradigme d'extraction ravageur qui absorbe ce qui est vivant autour de nous et que la loi n'a pas prévu de protéger. Un combat qui relie l'oppression de la Terre à celle des corps, au cœur du combat écoféministe, qui veut se défaire des valeurs du vieux monde pour privilégier un nouveau rapport au monde, porté vers le soin et la diversité des genres, des corps et du vivant. Nous voulons d'une écologie qui soit aussi féministe et intersectionnelle. (Groupement écoféministe, 28 mars 2021)

La ZAD est une forme de sculpture sociale où se crée une relation intime entre les animaux humains et non humains, entre la terre vivante œuvrant à de nouveaux récits d'appartenance et notamment pour des personnes qui ne se sentent justement pas appartenir à un système oppressif. En ce sens la ZAD est une zone queer où la construction de nouvelles

fictions politiques est mise à l'œuvre, collectivement. Elle est à mon sens, et pour reprendre les mots de Paul B. Preciado, une « fabrication historique de l'esprit ». Elle est cette œuvre d'art, cette alliance transversale de corps dissidents où l'homosexualité, la transsexualité, l'hétérosexualité, la pansexualité, la non binarité, l'ensemble des multiples singularités existent dans les corps et deviennent réelles. La ZAD, à travers cette multiplicité radicale du vivant, invente de nouvelles techniques de production de souveraineté qui ne sont pas définies selon cette construction sociale qui légitime et légalise l'usage de la violence, qui ne sont pas nécropolitiques. Les occupant.es redéfinissent ce que veut dire vivre sur cette terre. Le vivant n'est ni parfait, ni harmonieux, ni prévisible et fait ce qu'il doit faire pour survivre et cela ne correspond pas aux visions idéalistes, idéologiques de ce qu'est la nature.

3.2. Politisation du vivant

Ainsi, associer les modes de vie aux dynamiques qui nous transcendent permet de créer le commun tout en luttant contre la propriété comme source d'exploitation et d'aliénation. Le véganisme et l'antispécisme, qui trouvent leurs sources dans les luttes punks des années 1970, se construisent à l'encontre de la conception de la représentation et notamment celle définie par Arthur Schopenhauer. En effet, ces deux philosophies éthiques de l'action n'impliquent pas une distanciation radicale avec les animaux non humains. Elles ne légitiment pas non plus la représentation comme seule façon d'être à la conscience du monde, en ce sens où le sujet n'a pas besoin de s'approprier le monde pour se constituer. De plus, le langage, où « Avec le nom lion, nous n'avons plus besoin ni de l'intuition de cet animal ni même de l'image, mais le nom, quand nous le comprenons, est la simple représentation dépourvue d'image » (Lebrun, G., 1972, p.74) n'efface pas, pour les occupant.es, l'intuition ainsi que le pense Georg Wilhelm Hegel.

Je peux te donner le nom de cette plante, je peux te partager ses caractéristiques physiologiques, te décrire sa morphologie mais jamais tu ne la comprendras si tu ne commences pas par passer du temps avec elle. Tu dois l'observer et comprendre pourquoi elle pousse ici. Ce qu'elle apporte et ce dont elle a besoin. Y'a quand regardant autour de toi que tu trouveras des indices pour la comprendre. (Occupant, Notre-Dame-des-Landes)

Le mot engendre le simulacre en effaçant l'intuition par observation. Certes, les sciences qui nous préexistent, nous apportent des éléments de compréhension mais elles nous empêchent également de l'expérimenter concrètement.

J'ai passé plusieurs jours et nuits dans la forêt de Rohanne avec ce naturaliste et une nuit seule. Mes connaissances m'ont permises d'appréhender ces moments. Néanmoins, elles n'ont constitué qu'une infime partie de ce que j'ai saisi en habitant ce lieu, de ce que j'ai ressenti, de ce que j'ai pu observer et comprendre.

La représentation, telle que Arthur Schopenhauer la décrit, trouve toute son apogée dans le spectacle de Guy Debord, le simulacre de Jean Baudrillard puis *La société d'exposition* de Bernard E. Harcourt. Or, sur la ZAD, il s'agit d'aller à l'encontre de la représentation comme façon de penser le monde. Ainsi que me le précise l'occupant naturaliste cité précédemment, « il faut rompre avec la vision occidentale pour apprendre à vivre en accord avec notre milieu. » Vivre sur une ZAD permet cette distanciation avec la société qui est la nôtre. Ce voyage en forêt m'a permis d'apprendre l'animisme, tel que l'analyse Philippe Descola, de découvrir les rapports que nous entretenons avec les non-humains dans son sens le plus large - animaux non humains, plantes, artefacts, esprits.

Lorsque j'étais à la Maison de Résistance de Bure, j'ai rencontré un occupant cueilleur-chasseur vivant de forêts et forêts. Il se définissait comme antispéciste et vegan puisqu'il refusait toute consommation industrielle. Pour lui, seul l'animal qu'il avait tué pouvait être mangé et servirait à fabriquer des vêtements et des outils. Toute une nuit, il me décrivit la façon dont il négociait avec l'animal non humain. Le respect qu'il avait pour lui comme une forme de parenté. Il me décrivait une forme de rituel qu'il entretenait avec les animaux non humains qu'il chassait. Le regard partagé entre lui et l'animal, la course, la prudence, l'intelligence déployée par l'animal qui refuse d'être tué et lui qui avait faim puis les remerciements qu'il adressait à l'animal tué. Le respect qu'il lui portait en prenant soin de ce corps mort puis de sa transformation. Comme il me le disait « Je ne gagne que très rarement mais quand c'est le cas il est important que tout serve. Qu'il sache qu'il n'est pas mort pour rien. »

Il en était de même avec les plantes qu'il cueillait et les abris qu'il construisait. Il me racontait ce processus où, en tant qu'animal, la forêt le nourrit et lui permet de se cacher, de se protéger, de se réchauffer, de s'abriter, de s'habiller et comment il lui rend ce qu'il a pris par ses déjections, en défaisant ce qu'il a transformé et en remettant tout à sa place. Certes, il ne peut totalement effacer son empreinte et par ailleurs ce n'est pas ce qu'il recherche. C'était pour lui

une façon à la fois de participer à la vie animale tout en utilisant des techniques de différents animaux non humains, comme effacer ses traces pour ne pas être repéré, étudier le sens du vent, repérer ses proies en étudiant les différentes traces laissées et les mouvements des prédateurs, les plantes qui peuvent être mangées ou utilisées pour s'abriter ou fabriquer des outils, etc... Jamais il ne posait de pièges, la chasse tout comme l'ensemble de sa vie, se fondait sur une relation symbiotique avec l'environnement. Dans un sens, il fait lien avec la pensée gradualiste puisque pour lui, et ainsi que l'exprime Michel de Montaigne dans son œuvre *Apologie de Raymond Sebond*, les animaux humains et non humains ont la même faculté de raisonnement, seul le degré diffère entre les espèces. Pour cet occupant de passage, tous les animaux sont dotés d'une âme et il lui est important de la remercier lorsqu'il leur ôte la vie.

Ainsi, il se détache, tout comme l'occupant naturaliste de Notre-Dame-des-Landes, de la pensée occidentale qui considère que l'animal non humain ne possède pas d'intériorité. La mort étant rationalisée, l'animal non humain peut être tué de façon automatique puisque, malgré son apparence, la société le dépossède de tout langage et de raisonnement. Cette suradaptation à la nature questionne le concept de société. Pour cet occupant de passage, la société englobe l'ensemble du vivant, elle ne se restreint pas aux animaux humains. Ainsi, pour lui, le vivant fait société. Cette conscience sociale et écologique se retrouve dans les œuvres d'Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, et, en particulier, *L'Éthique de la terre* suivi de *Penser comme une montagne*.

La terre n'est donc pas simplement un sol ; c'est une fontaine d'énergie qui traverse un circuit de sols, de plantes et d'animaux. Les chaînes alimentaires sont les canaux vivants qui conduisent l'énergie vers le haut ; la mort et la décomposition la restituent au sol. (Leopold, Aldo, 2019)

Au-delà de cette approche particulièrement radicale, les occupant.es de Notre-Dame-des-Landes font également ce lien avec l'environnement dans le sens où il leur est nécessaire de maintenir la vie pour vivre. La société qui s'y crée se compose d'un ensemble d'interstices entre les espèces vivantes, le sol et l'eau. A l'instar de l'occupant de passage de Bure, la négociation y est permanente que ce soit entre les occupant.es mais également avec l'ensemble de l'environnement.

La conflictualité est inhérente à la vie en société et c'est, ainsi que me le précise une occupante de Notre-Dame-des-Landes, « quelque chose que j'ai appris sur zone. »

Comme beaucoup ici je pense, on n'a pas appris à penser par nous-même. On a été formé à suivre et ça dès la naissance par nos parents ou l'école. (...) Le conflit n'est pas qu'entre nous. Il est aussi avec la récolte qui ne vient pas parce que la croissance des plantes a du retard et ça ben on doit l'accepter mais ça crée un conflit entre nous et la récolte. Ou le temps parce qu'il n'y a pas assez de soleil ou trop ou les animaux qui se régaleront de ce qu'on essaie de faire pousser mais bon voilà, on peut pas vraiment leur en vouloir ils sont là comme nous et on fait avec parce que tout ça fait partie de notre vie et qu'on doit en permanence composer avec ça (Occupante, Notre-Dame-des-Landes)

Cette forme de société s'organise selon des accords, des négociations « un peu comme on compose un jardin » (Occupant, Notre-Dame-des-Landes). Ce front commun, qui fait face au capitalisme d'Etat, doit nécessairement trouver des accords pour que l'ensemble de ce qui fait société - animaux, plantes, sol, eau - puisse vivre. Cette négociation s'élargit également sur le temps qui passe, avec lequel les occupant.es doivent s'organiser pour l'agriculture, les cueillettes, l'élevage, la découpe du bois, l'approvisionnement en eau, les saisons, le climat, et surtout pour les réunions, les débats, les moments de fêtes, le repos.

Parfois ça bloque, parfois ça marche mais c'est pas grave, c'est ça la vie. (Occupante, Notre-Dame-des-Landes)

Sur la zone se crée des compromis qui vont permettre à l'ensemble, de ce qui constitue cette société, d'harmoniser la volonté commune d'autonomie et l'éthique qui s'y accorde. Ainsi, bien qu'il puisse y avoir des antispécistes végans sur zone, créant des dissensions avec les éleveurs, par exemples, ou certains agriculteurs qui utilisent des produits chimiques et polluant, tous et toutes parviennent à s'associer pour créer du commun. De plus, la gestion de l'écosystème, comme faisant partie intégrante de la société, est négociée entre les occupant.es mais aussi avec ce qu'il est et contient pour permettre à cet ensemble de pouvoir vivre avec l'empreinte de l'animal humain.

Quand on est arrivés ici, il y avait un écosystème, on y a créé un agrosystème, on a donc modifié l'écosystème pour pouvoir cultiver, il y a eu une intervention humaine qui a bouleversé l'écosystème. Notre intervention là-dedans, c'est de bouleverser au minimum l'écosystème, voire de l'améliorer pour favoriser la venue d'animaux sauvages, des auxiliaires, et d'une biodiversité végétale. On veut nuire le moins possible autour de nous, on veut réussir à cohabiter,

mais on perturbe cet écosystème d'une façon ou d'une autre. On en détruit une partie, on le modifie.

Il y a des rongeurs qui viennent se nourrir dans nos cultures, des chevreuils et des lapins aussi, on n'intervient pas, on accepte ça. Tant que les animaux nous laissent la part dont on a besoin, ça pose pas de problème. Il y a un équilibre dit naturel qui est perturbé depuis que l'homme cultive, l'homme par son intervention va détruire des animaux au bénéfice d'autres animaux. Du coup, l'équilibre se fait plus ou moins bien. L'agrosystème va perturber une certaine faune mais une autre va très bien s'adapter à ce nouvel environnement, on a modifié ce cycle surtout avec l'agriculture intensive et on a supprimé cet équilibre. On peut se retrouver avec trop de rongeurs et plus assez de renards, la chaîne est brisée. (...) L'agriculture végane prend en compte le fait qu'on n'est pas tout seuls, c'est vivre en paix au maximum avec les animaux, mais faut pas se leurrer, le fait même de travailler le sol détruit des insectes et même parfois des petits mammifères piégés dans un outil. C'est une agriculture avec le minimum de cruauté, on limite les dégâts. (Riaux, Bérénice, et Guyard, Clèm, n°36, septembre 2014)

La ZAD faisant société est traversée par des tensions internes, qui se cristallisent notamment sur ce qu'est une « éthique de la terre », pour reprendre le propos d'Aldo Léopold. En effet, la conscience sociale et écologique qui s'organise sur la ZAD introduit l'ensemble de l'environnement dans lequel elle s'ancre. La ZAD est une « communauté biotique » (Leopold, Aldo, 2019) dans le sens où elle s'engage à prendre « conscience, humblement, qu'à chaque coup de cognée (elle) inscrit sa signature sur la face de sa terre. » (Leopold, Aldo, 2017)

Cette façon de faire société, de la penser, s'organise selon ce que Murray Bookchin nomme « l'unité dans la diversité ». En effet, en considérant que l'ensemble du vivant, du sol et de l'eau font société, la ZAD s'engage à la création d'une écocommunauté qui permet de considérer l'ensemble des écosystèmes et les interactions qui s'y forment comme des agir politiques. La question n'est plus de protéger la nature mais de reconsidérer l'organisation, ici et maintenant, d'une société émancipatrice qui ne peut exister seulement si toutes les formes de domination sont dissoutes. Ainsi, une fois la hiérarchisation politique de classes détruite, la politisation du vivant peut exprimer son émancipation.

L'homme ne se situe pas au sommet de la hiérarchie du vivant, mais s'inscrit au contraire dans l'écosphère comme une partie qui s'insère dans le tout. (Naess, Arne, 2008)

De plus, au sein même du slogan « nous sommes la nature qui se défend », une forme de représentation se dessine, d'une part, pour entrer dans le paradigme du capitalisme d'Etat afin qu'il puisse saisir le message délivré et, d'autre part, comme élément symbolique de ce que nous défendons et ressentons.

3.3. Détournement et expérience de la représentation par le masque

J'ai trouvé ce crâne en forêt. Il m'a comme appelé ou parlé, je ne sais pas trop. Mais j'ai senti quelque chose de très fort en le voyant. Ce crâne est le message de mort de ce système. (Occupant, Notre-Dame-des-Landes)

Cet occupant me raconte la raison pour laquelle il porte ce masque lors des représailles de l'Etat. En me décrivant le lien qu'il entretient avec cet animal à travers ce crâne, il définit une forme de symbolique qui œuvre à une connexion particulièrement intime. Son identité est liée à celle de cet animal. Ainsi qu'il le précise, ce crâne est un message. En le portant il se met dans la peau de l'animal pour révéler le message aux yeux de l'Etat. « C'est très clair, avec l'aéroport, c'est la fin de ces écosystèmes, c'est la mort. » me dit-il. Ce crâne représente ce que l'Etat, en partenariat avec Vinci, veut faire sur ce lieu. Tuer. En portant ce masque, en se liant à lui lorsque l'Etat envoie ses forces armées détruire l'ensemble de cette écocommunauté, en dansant avec lui, sa propre identité s'efface, se transforme, se métamorphose en message de mort. En un sens, ce crâne, qui le masque, le protège tout comme il menace l'Etat en lui révélant, par un jeu de miroir, ce que son action de destruction va occasionner pour ce lieu. Ce crâne est une invitation à la connaissance.

En participant à une manifestation organisée par les occupant.es de Bure et de la forêt du Bois Lejuc, j'ai eu l'occasion de rencontrer pour la première fois les Hiboux. Ainsi que j'ai pu le préciser précédemment, ces occupant.es vivent une occupation armée permanente qui surveille chaque mouvement, chaque parole. Pour faire continuer la lutte sur un territoire entièrement quadrillé et sous surveillance des forces armées, les hiboux se masquent.

Sous les ifs noirs qui les abritent,
Les hiboux se tiennent rangés,
Ainsi que des dieux étrangers,

Dardant leur oeil rouge. Ils méditent !
Sans remuer, ils se tiendront
Jusqu'à l'heure mélancolique
Où poussant le soleil oblique,
Les ténèbres s'établiront.
Leur attitude au sage enseigne,
Qu'il faut en ce monde qu'il craigne :
Le tumulte et le mouvement.

Ainsi que ce poème, « Les hiboux », tiré des *Fleurs du mal* de Charles Baudelaire, les hiboux de Bure « montrent le chemin, ils méditent et alertent pour conjurer les ténèbres. » (Jarrige, François, 15 novembre 2018)

Le masque révèle une signification initiatique profonde. Face aux dégradations environnementales favorisant le Nouvel Esprit Capitaliste, face aux autruches d'Etat qui refusent de prendre en considération que l'enfouissement des déchets nucléaires engendre l'anéantissement socio-écologique de notre société, les hiboux de Bure démontrent leur faculté d'imagination, de lutte, d'occupation tout en utilisant ce masque pour devenir anonymes, montrer l'unité et la force de leurs convictions, tout en dénonçant la violence employée sur des terrien.nes inoffensif.ves, simplement masqué.es.

Le masque fait ainsi office de miroir de ce que ces occupant.es sont dans un système oppressif et destructeur. Il marque le rapport de force qui s'institutionnalise entre les hiboux de Bure et le capitalisme d'Etat, entre le chaos organisé, vivant et festif et l'ordre imposé.

Ainsi, que le masque soit un objet personnalisé qui représente une unité tout en respectant la singularité du hibou qui l'a fabriqué, ou le crâne qui représente l'interstice entre l'extérieur mortifère et la pensée, la force intérieure, tous deux symbolisent une forme de résurrection. En s'engageant dans l'occupation, l'occupant.e abandonne une partie de soi pour renaître au sein d'une autre existence tout en la questionnant. Le masque lui permet de se découvrir autrement et de symboliser l'intelligence et la connaissance.

Le masque, quel qu'il soit sur les ZAD, ne se rattache pas à la figure de l'idolâtre. Le masque révèle et élève la multiplicité de toutes traversées singulières, rendant visible l'acceptation par mutation de notre moi, éclatant toutes les frontières conditionnées par un régime épistémologique et politique binaire. Le masque se confronte au simulacre rendant possible toutes les migrations vers l'incertitude, l'imaginaire et l'étrangeté ouvrant et dessinant de nouveaux récits, de nouveaux passages, une nouvelle carte de la société. Le masque incorpore le jeu en démontrant la supercherie du système capitalisé tout en témoignant de la comédie humaine dans le chaos du plaisir et de la douleur.

Il n'est pas d'outil, d'invention, de croyance, de coutume ou d'institution qui fasse l'unité de l'humanité, du moins qui la fasse au même degré que le port du masque ne l'accomplit et ne la manifeste. (Caillois, Roger, 1992)

L'occupant masqué du crâne me raconte qu'il n'y a pas plus beau symbole que l'animal pour faire traverser la pensée entre les éléments, l'animal et le végétal. Il représente pour lui ce qui nous lie à ce que nous sommes. En dansant avec, il exprime un langage qui invoque l'ensemble de la société ZADiste, en ce qu'elle est, comme lutte, et ce qu'elle expérimente comme alternative, tout en affrontant le temps et l'espace du lieu. A travers ce mouvement corporel, il exprime avec toute son intériorité ce que l'animal a vécu. Le fait de porter ce masque lors des représailles d'Etat énonce une forme de sacrifice. Ainsi qu'il me le raconte, l'Etat capitaliste cherche à sacrifier l'animal non humain, lui, en tant qu'animal humain se sacrifie pour sauver le non humain. Se dégage de cet occupant une force extraordinaire lorsqu'il porte ce masque, un peu comme un Dieu égyptien qui s'avance pour nous annoncer quelque chose d'effroyable et en même temps d'une puissance qui ne peut être autre que la vie.

Actifs dans toutes les cultures, à différents moments de l'année et sous les formes les plus variées, les masques se ressemblent par ce qu'ils racontent : les mœurs et les coutumes qui s'enracinent au cœur de l'homme et du temps pour vaincre le quotidien. Grace aux jeux de miroirs qui s'instaurent, l'homme peut atteindre le mythe, découvrir la joie dans la dérision, et la force dans le dépouillement. Le masque, choisi ou fabriqué, redouté ou rejeté, invoque le « moi » perdu, détérioré ou transfiguré de celui qui le porte. (De Sik, Yvonne, 1998)

Le masque révèle le message mais il peut également faire office de protection tel que les masques à oxygène utilisés lorsque les forces armées usent massivement du gaz

lacrymogène. Symbole de l'horreur des tranchées et de la peur de la radioactivité pendant la guerre froide, ce masque reste ancré dans le quotidien des occupant.es sur les ZAD comme objet technique nécessaire à la résistance. Ce masque revêt également une particulière puissance symbolique culturelle.

Semi-intégral ou intégral, ce masque est une enveloppe hermétique dans lequel un filtre sera placé. A chaque situation, les filtres doivent être choisis selon l'exposition aux différents gaz dispersés. Sur la ZAD de Notre-Dame-des Landes, ils sont, dans le meilleur des cas, jaune (E) et gris (B) puisqu'ils permettent de protéger les poumons de ce gaz particulièrement acide et complexe qu'est le gaz lacrymogène. Un certain nombre d'occupant.es utilise également les masques à gaz militaires.

Afin d'éviter d'être reconnaissables par les agents armés ou filmé.es et photographié.es par des journalistes, certains occupant.es portent également quotidiennement keffieh et masques tricotés ou en papier.

Ces masques ne sont pas une représentation illusoire à travers laquelle l'animal humain cherche une destinée, des traits et un nom. A l'énigme sans visage du ou de la spectatrice qui s'identifie à des rêves fictifs lui permettant de s'accrocher tant bien que mal à une vie supérieure, les occupant.es font face au simulacre en le révélant tout en faisant en sorte que l'Etat capitaliste ne puisse s'appropriier les identités cachées. Ainsi, face à ses agents armés portant le masque de l'autorité par les attributs de leur fonction afin de ne pas être disqualifiés pour leurs actes, les occupant.es revêtent des masques annonçant mort, douleur et joie pour faire face à cet autoritarisme culturel. De plus, face à cette mode qui pense la libération des corps par des masques d'apparat, les occupant.es tentent d'aller à l'encontre de cette identification d'appartenance sociale et culturelle. En effet, l'apparence définit les classes, mais sur la ZAD, elles tentent de disparaître, ainsi que nous l'avons vu précédemment, bien que les vêtements utilisés rassemblent et dans un sens, permet d'afficher une contradiction vestimentaire.

Néanmoins, bien que les signaux vestimentaires révèlent les classes sociales, sur les ZAD il y a tellement de vêtements qui viennent de dons, de collectes, d'apports personnels des occupant.es, mélangés, utilisés puis rendus, que la distinction par le vêtement efface les appartenances aux différentes classes sociales. Ne subsiste que l'identité profonde de l'occupant.e, de sa singularité, de ce qu'il est sur la zone. Ainsi, le masque ici n'est pas

simulacre, il ne s'impose pas au corps comme une détermination culturelle et économique. Néanmoins, il porte en lui la signature du lieu et du message qu'il renvoie.

De plus, le masque est également un symbole de pouvoir, de force qui invoque l'action et l'agir de façon concertée.

Ces acteurs et actrices, sans pour autant que cela soit formellement conscientisé et identifié, se masquent à la fois pour une représentation visible et théâtralisée au sein d'enjeux d'opposition de société, permettant l'incarnation d'une idée, d'un message qui va au-delà des individus qui le portent, créant une brèche dans l'ordre politique et social de la domination. Le masque, fait retentir le son d'anonymes qui s'expriment d'une même voix. De ce fait, ils et elles rompent avec leurs identités individuelles issues des codifications sociales, héréditaires, voire binaires, imposées. L'aménagement de nouvelles scènes de vie, pérennes ou temporaires, favorisant l'émancipation individuelle puis collective, se fondent sur la création afin d'habiter pleinement l'espace et le temps, tout en redéfinissant la pluralité des éléments constitutifs à laquelle ils adhèrent.

Le masque favorise la révélation et l'élévation de la multiplicité de toutes traversées singulières, rendant visible l'acceptation par mutation de notre moi, éclatant toutes frontières conditionnées par un régime épistémologique et politique binaire. Le masque comme illusion permet à celui ou celle qui le porte de se confronter aux simulacres tout en gardant son anonymat rendant possible la migration vers l'incertitude, l'imaginaire et l'étrangeté ouvrant et dessinant de nouveaux récits, de nouveaux passages, une nouvelle carte de la société.

Il paraît contradictoire de considérer le masque symbolique comme outil propre à l'individuation. Ce processus étant corroboré par un relativisme non pas subjectiviste kantien mais non-réductionniste puisqu'il s'établit un système de relations dont le milieu d'existence est inhérent. C'est pourquoi, Gilbert Simondon emploie, pour expliquer la valeur ontogénétique de cette opération d'individuation, la formule « être complet ». En ce sens, comment l'individu devient être si la représentation est ce qu'il est ? J'effectue effectivement ce qui semble être un paradoxe dans cette analyse. Or, en étudiant uniquement ce processus au sein de la désobéissance anarchiste, l'individuation doit être analysée à travers ce spectre. Le milieu dans lequel évoluent ces anarchistes permet l'individuation ou la favorise. Il est aussi particulièrement propice aux actions de coercition étatique. En ce sens, et pour prendre un exemple, un ZADiste que j'ai eu la chance de côtoyer m'a évoqué son prénom civil, donné par

ses parents, inscrit sur sa carte d'identité et le nom qu'il a choisi et qu'il utilise sur la ZAD, mais aussi le genre qu'il a choisi, la voix qu'il a choisie et pour laquelle il a longuement travaillé. Ces données sont à la fois une barrière à la coercition étatique, régaliennne, puisqu'il n'apparaît pas civilement selon ses propres choix. Elles lui permettent l'anonymat. Elles favorisent également son émancipation puisque ce qu'il est devenu est être. Il est ce qu'il a choisi. Ainsi, il est un « être complet » tel que le formule Gilbert Simondon mais il est aussi à la fois inexistant en dehors de son milieu d'affinité et sujet, par ses choix, à la marginalisation sociale, voire à son arrestation s'il refuse de donner un nom (son identité civile) qui n'est pas le sien.

Cette inacceptation implique de faire face à un certain nombre de limites, de barrières quotidiennes. Ainsi, le milieu induit la représentation puisque pour la société et l'Etat régaliennne, il n'est pas ce qu'il dit être, ce qu'il montre, ce qu'il exprime, ce qu'il vocalise. Il est considéré comme une forme d'avatar à ce que la société attend de lui. De ce fait, sa propre représentation lui est imposée par un monde qui lui renvoie, en dehors de son milieu affinitaire, qu'il est faux. Il ne correspond pas à sa carte d'identité nationale. De ce point de vue, il a choisi de porter un masque symbolique, non pas pour masquer ce qu'il y a en dessous mais pour continuer à vivre dans une société où seul l'Etat persiste à voir l'illusion de ce qu'il y avait. En se déphasant, il a choisi son milieu d'existence et son devenir en son sein, il a fait le choix de ne plus être un individu civilement reconnu. Ce masque est le symbole d'une société oppressive qui n'accepte pas sa transformation. Il est le masque de la citoyenneté. Il ne représente en rien ce que cet homme est.

Il n'existe aucun secret qui ne puisse être découvert, on ne peut rien cacher dans le monde civilisé. Notre société est comme un bal masqué, chacun y cache sa véritable nature et la révèle par le choix de son masque.(Emerson, Ralph Waldo, *La conduite de la vie*).

Le masque a une histoire directement liée à celle des sociétés humaines. La transfiguration qu'il impose est psychique, symbolique et physique. Il peut être à la fois un simulacre invoquant l'illusion d'une divinité ou d'un ancêtre, il facilite également la protection de celui ou celle qui le porte et métamorphose considérablement l'apparence mais aussi la place que nous pouvons avoir dans la société. Le masque permet la survie par identification à l'ennemi quel qu'il soit. Pour revenir à ce ZADiste, il ne cherche pas à cacher qui il est mais il est forcé de se soumettre aux prérogatives sociales, culturelles et régaliennes puisqu'elles refusent de le considérer pour ce qu'il est. Ainsi, un dédoublement s'opère. Le masque

symbolique lui concède l'anonymat et facilite son activisme. Il puise également toute sa force lorsqu'il représente sa citoyenneté. Il est à la fois un « être complet » et une représentation. Celle-ci étant un outil indispensable incarné par le masque symbolique pour faire face et continuer à vivre dans un système qui le considère comme ennemi. La transfiguration qui s'impose est renversée. Ce n'est pas le masque pour ce ZADiste qui opère mais sa transformation sans celui-ci. Le masque est une façade, un visage adapté à la société dans laquelle il évolue. Ainsi, par ce choix, il révèle sa propre nature en choisissant de porter le masque de la citoyenneté lorsqu'il lui est nécessaire, voire imposé, affirmant son émancipation et son engagement. Le masque de l'ennemi lui permet de se confondre et de lutter avec ses propres armes, ses propres stratégies d'action et celles de celui qu'il combat puisqu'il en connaît le langage, les codes et les limites. Porter le masque de l'ennemi, sans qu'il ne l'identifie, permet d'anticiper et d'appréhender ses intentions.

Conclusion de la seconde partie

Je peux faire ce que je veux, tout un tas de choses auxquelles je n'aurais même pas pensé avant. (...) J'avais sûrement un masque mais qui était porté à l'envers. Enfin vers moi. En fait y'a une telle normalisation des comportements que tu dois en permanence penser à ton image et à ce que tu renvoies. Ce qui fait que tu penses tout le temps à toi.(...) Ce qui a changé c'est que maintenant je pense à moi dans le collectif parce que ce collectif ben je le crée. (Occupant, Notre-Dame-des-Landes)

Le simulacre conditionne la représentation qui simule quelque chose qui n'existe pas. Il n'implique pas de séparation ainsi que nous l'ont proposé Lana et Lilly Wachowsky dans leur film Matrix, il organise la confusion entre le réel et la fiction. La communication, et notamment internet et la télévision, enferme le ou la spectatrice dans une simulation continue qu'exerce l'image sur le réel. Déconnecté.es de notre environnement, les écrans nous privent totalement du monde réel, matériellement et émotionnellement. Ainsi, la communication surabondante et le traitement de l'information effacent le sens même du message contenu. Dans cette confusion, nous ne pouvons plus distinguer ce qui est réel ou fictif puisque l'entièreté de notre monde est conditionnée par le simulacre qui nous montre une réalité qui n'existe pas. Le simulacre annule d'une part l'imaginaire qui puise sa source dans le réel et d'autre part le réel en s'imposant comme le masque de l'absence. L'image nous conditionne et nous empêche de vivre réellement. Néanmoins, elle permet également de nous cacher, de nier nos propres responsabilités face au monde, de ne plus avoir besoin d'une quelconque éthique qui nous obligerait à agir, elle nous permet un certain confort, à ne pas faire face à nos quotidiens.

Penser à soi à travers le simulacre conditionne une image de soi totalement déconnectée de la réalité. En discutant avec les occupant.es des différentes ZAD il me semble clair que l'occupation favorise la déconstruction du simulacre jusqu'à l'annuler. Pour eux et elles, c'est par l'expérience que l'illusion devient ce qu'elle est.

En se déconnectant du système capitaliste, en tentant de comprendre et de connaître le territoire qu'iels habitent, les occupant.es intègrent l'environnement dans leur intimité quotidienne. En utilisant l'espace, par la reconnaissance du temps qui se différencie selon les espèces, le climat et le sol, la qualité du rapport, entre tous ces éléments, se manifeste dans le champ de la perception émotive, esthétique et imaginaire au sein même de la libre-circulation.

L'espace, en étant vécu selon l'expérience directe, devient un lieu où une société alternative peut se concrétiser. Les occupant.es, en contrant les représentations précaires en perpétuel mouvement, en resituant les corps et l'espace sur un sol immuable, se territorialisent (Guattari, Félix, 1993)

Ainsi, l'occupation s'organise selon « la critique radicale et précoce du néolibéralisme, une forte prédilection pour l'action directe et un besoin de se réapproprier par l'expérimentation concrète des pratiques et des savoir-faire permettant la conquête d'espaces où l'autonomie passerait par un souci affirmé de la terre et de la nature. » (Hein, Fabien, et Blake, Dom, 2016, p. 149)

Bien que cette conquête s'inspire des TAZ, telles qu'elles sont proposées et définies par Hakim Bey, elle trouve toute sa puissance de contestation dans l'autoritarisme et le capitalocène. En effet, en interrogeant directement la responsabilité du capitalisme, en questionnant son organisation au sein des structures de domination culturelles, économiques, morales et politiques et de la destruction programmée du vivant, les occupant.es se mettent en action contre l'amnésie, environnementale et sociétale, en expérimentant de nouvelles façons de vivre, en créant de nouvelles sociétés locales. Ces occupations sont diverses et traversent l'urbain tout comme le rural. Pour autant, les occupations qui s'opèrent dans les ZAD sont bien plus visibles parce qu'elles ne sont pas enfermées dans le carcan de la ville créative qui balaie constamment tous les squats mais également les JAD et les ZAP qui se visibilisent et entravent la politique de la ville dans ses projets d'aménagement urbain. De plus, les ZAD ont recours à de nombreux soutiens locaux mais également nationaux et internationaux qui leur permettent de renforcer le rapport de force avec le système capitaliste.

Ainsi, en s'étendant, les racines de l'arbre symbolique de Notre-Dame-des-Landes trouvent les soutiens dont il a besoin, y compris par la constitution de collectifs urbains, et créent de nouvelles hétérotopies à travers le monde. Je tiens tout de même à préciser que bien que je fasse référence à cet arbre symbolique, les ZAD ne prennent réellement pas source dans la constitution de la ZAD de Notre-Dame-des-Landes. Par ailleurs, je pense que les ami.es de la ZAD de Roybon m'en voudraient de faire un lien direct entre ces deux ZAD puisque celle de Notre-Dame-des-Landes a effacé trop largement les autres ZAD, bien que cela ne soit pas dû aux occupant.es de cette première mais aux médias qui se sont accaparés ce sujet de terrain.

Partie III : Les limites de l'être en commun face au spectacle

La particularité du commun radical se situe dans le refus du simulacre de démocratie. En refusant l'Etat comme seule source du pouvoir politique, les occupant.es nous démontrent que faire politique, l'agir politique, peut s'exercer en dehors du monopole de violence que l'Etat constitue et qui est « considérée comme légitime » par ceux et celle qui le soutiennent (Weber, Max, 2003, p.118-119) pour garantir la paix sociale.

Les luttes territoriales répondent au concept de bien commun proposé par Elinor Ostrom tout en le dépassant. En effet, le bien commun, comme ressource naturelle et culturelle, est considéré comme un bien qui appartient à tous et toutes, non pas dans le sens de la propriété privée mais comme lieu partagé. Afin d'éviter la tragédie des biens communs, tel que l'écrivait Garrett Hardin dans son article « The Tragedy of the Commons : The population problem has no technical solution ; it requires a fundamental extension in morality », en 1968, Elinor Ostrom propose que le bien commun soit géré par les individus qui vivent sur place et qui assureront sa pérennité, son propre bien-être et le leur. Néanmoins, cette proposition s'est heurtée au marché qui n'a aucune envie de voir des espaces libérés de ses capacités d'exploitation. De plus, le principe de gratuité introduit par Garrett Hardin ne garantit aucunement le bien-être et la pérennité du bien commun, puisque dans le contexte de notre monde marchandisé, il aurait tendance à engendrer une surexploitation des ressources.

Les occupant.es dépassent ces propositions en associant directement le commun – ou la commune – à l'auto-organisation par l'autogouvernement. Contrairement aux propositions évoquées par Elinor Ostrom, qui cherchent à unifier et pacifier les gestionnaires entre eux et elles, les occupant.es pensent le commun comme lieu et source d'émancipation.

Loin du simulacre, l'imaginaire revient et le réel impose des solutions qui vont devoir faire face, d'une part, à la frontière économicopolitique et, d'autre part, aux difficultés qu'engendre l'organisation au sein de la ZAD et à la finalité de la lutte, en particulier pour le nucléaire.

L'occupation « répond à la volonté de nous approprier nos existences, de supprimer la distance entre nos enclos respectifs, de distribuer à la volée, pour multiplier les possibilités de passage à l'acte, les morceaux d'un puzzle commun qui réuniront les besoins de l'instant. » (Salé, Cosma, 2016, p.12) L'occupation d'un territoire est ainsi vécue comme une

réappropriation de soi. Néanmoins, elle s'accompagne de tensions qui s'exercent au sein des rapports de force.

Nous allons, tout au long de cette partie, étudier les limites rencontrées par les occupant.es. D'une part la cristallisation des tensions qui s'exercent entre les occupant.es plutôt contestataires et les associations citoyennes qui ont tendance à préférer la cogestion, la coopération avec les autorités. Nous verrons également comment la coercition peut favoriser ces tensions ou au contraire, les désamorcer. D'autre part, nous étudierons les limites de la ZAD face à la frontière, en ce sens où une ZAD doit pouvoir mobiliser un nombre de personnes important pour tenir tout au long de l'année et cette nécessité la limite dans l'espace et dans le temps. Enfin, la ZAD faisant face à une importante force de coercition, des tensions internes peuvent naître face à la question de la violence et de la non-violence contre les institutions de l'Etat et ses partenaires privés. Pour finir, nous étudierons les limites de l'imaginaire face à une réalité destructrice, notamment à travers la question du nucléaire.

1. Les limites de l'hétérogénéité

A qui la faute ? Tout ça pose la question essentielle de la volonté de transmettre et de la volonté de recevoir cette transmission. Et c'est un problème qui dépasse la ZAD. Quand même, on a réussi à se fédérer, à résister à l'Etat, à des projets capitalistes. On guette ce type de moments où on arrive à se retrouver, à faire reculer l'adversaire, et bien sûr lorsque le mouvement s'arrête, on a un peu la gueule de bois. Pour moi, l'abandon du projet d'aéroport de NDDL a été un baiser de la mort, car il a mis à nu nos faiblesses. La plupart de ceux qu'on appelle « citoyensnistes » se sont désintéressés de la lutte dès lors qu'ils avaient obtenu ce qu'ils voulaient, car ce ne sont pas des révolutionnaires. Ensuite, le mouvement est devenu une sorte de canard sans tête, avec d'un côté des gens qui souhaitent s'organiser, veulent créer des bases arrières sans comprendre qu'elles ne pourront servir si on se coupe de nos idéaux, de notre imaginaire, en négociant toujours plus loin avec l'adversaire, en se voulant aussi stratèges que l'Etat. Et d'autre part, des gens qui, à l'inverse, favorisent trop l'imaginaire en oubliant les réalités, sont dans une recherche assez individualiste de radicalité et se retranchent du commun, sans vue d'ensemble, sans racines historiques. Moi, j'ai envie de décroiser cela, sur une base radicale, mais ouverte. Nous ne sommes dans aucun camp si ce n'est celui de ceux qui veulent mordre les mollets des pouvoirs, de l'Ordre, du Travail, de l'Argent. On a face à nous un géant au pied d'argile, et il s'agit de préparer, d'anticiper et de précipiter sa chute. On ne le fera qu'en se rassemblant sur quelques bases communes. Tant que la mouvance citoyensniste ne sera pas prête à dépasser l'écologisme, le légalisme, on n'y arrivera pas. Il faut favoriser les ponts, et espérer que les luttes transforment ceux qui les vivent. Au départ, les Gilets jaunes scandaient « la police avec nous », jusqu'à ce qu'ils reçoivent des lacrymos. On a été trop méprisants avec eux et leurs revendications « trop modérés, réformistes ». Moi, j'espère plus de gens en colère, pas forcément hyper politisés, mais qui apprennent en faisant. (Pierrot, occupant ayant participé à la création de la ZAD de Roybon, De Tout Bois, n°13, 2020-2021, p.22)

La conception radicale des communs, notamment portée par les occupant.es, rompt avec toutes les formes de représentation des pouvoirs et leur participation dans l'organisation du lieu. Pour autant, elle doit faire avec un ensemble d'associations et d'individus qui, justement, pensent que la préservation d'une ressource, ou d'un lieu, doit être négociée avec les institutions étatiques. Le refus de toute articulation entre l'Etat et les occupant.es et la volonté de coordination et de dialogue avec ce premier cristallisent des tensions au sein de l'organisation de la lutte.

Nous allons voir qu'en fonction des luttes, des lieux et de leur histoire, de la densité de la population et des enjeux économiques, ces tensions entre cogestionnaires et contestataires vont avoir plus ou moins d'impact sur l'organisation de la lutte et sur la pérennité de la ZAD.

1.1. La cogestion et la contestation face à « Babylone system »

L'installation d'une ZAD nécessite, tout d'abord, la rencontre d'un projet d'aménagement et d'un territoire qui refuse et entre en conflit, d'autre part, elle nécessite également un terreau historique favorable à la contestation, à la révolte, qui s'associe à la densité de la population sur place et à sa capacité à mobiliser.

Ainsi, que nous nous situons sur la ZAD de Notre-Dame-des-Landes, de Sivens ou celle de Bure, la capacité à créer et à pérenniser la ZAD n'est pas là même. En effet, la ZAD de Notre-Dame-des-Landes s'inscrit au sein d'un territoire où un ensemble de facteurs favorise la révolte ce qui facilitera des alliances entre les historiques, les associations et les occupant.es. De plus, sa proximité avec Nantes permet une mobilisation, en particulier dans l'urgence, d'individus qui sont disposés à la lutte. A l'instar de Notre-Dame-des-Landes, la ZAD de Sivens s'inscrit également dans une histoire de lutte qui lui précède ce qui a favorisé son implantation bien qu'elle ait subi, beaucoup plus que sur la ZAD de Notre-Dame-des-Landes, des représailles très violentes de la part de ceux et celles qui soutenaient le projet et qui disposaient de la protection des forces armées. Concernant le BZL (Bure Zone Libre) de Bure, qui est une lutte territoriale, celui-ci ne dispose ni d'une proximité favorable avec une ville importante, ni d'une opposition ancrée sur le territoire, ni d'un vivier d'individus suffisamment mobilisables. Ce contexte explique certaines difficultés à créer des alliances entre les personnes qui habitent le territoire et les occupant.es, bien qu'ils soient soutenu.es par de nombreuses associations.

C'est surtout pour dire que vous voulez pas discuter avec nous et vous prenez notre argent pour tout détruire sans rien nous demander, enfin voilà quoi, y'a aucune discussion possible et ça c'est pas nous, c'est eux qui veulent pas. Ils s'en foutent de nous. L'occupation ça a toujours existé. Aujourd'hui on parle de ZAD mais c'est juste un nom sur une forme de lutte qui existe depuis un bail parce que jamais l'Etat s'est préoccupé du peuple ou même l'a concerté. (Occupant, Roybon)

C'est certain qu'on peut toujours essayer de négocier mais quand on fait face à un mur, il est où le dialogue possible ? C'est ça qu'ils ne comprennent pas ! Après on ne peut pas leur en vouloir,

les recours juridiques sont sûrement aussi importants que la ZAD. (Occupant, Notre-Dame-des-Landes)

Le plus important c'est de pouvoir affirmer notre position. Faire du bruit, se faire entendre. Les associations négocient et nous on crée l'image de la lutte. (Occupant, Notre-Dame-des-Landes)

Les prises de décisions collectives entre les occupant.es, les associations et les habitants questionnent les pratiques du changement social. Les occupant.es, bien qu'ils soulignent une volonté de coopération, de solidarité et d'entraide, doivent apprendre à négocier avec ceux et celles qui luttent différemment. Malgré le fait que tous et toutes s'associent vers un objectif commun, les occupant.es ne sont pas seulement présent.es pour la lutte en elle-même mais également pour expérimenter de nouvelles façons de vivre en commun, ce qui peut limiter les tensions déjà préexistantes.

Ce Nous qui se crée au sein de l'extraordinaire hétérogénéité qui se constitue sur la ZAD définit le commun où s'entremêlent de profondes expériences singulières. Ce qui a permis à la ZAD de Notre-Dame-des-Landes de s'organiser et de perdurer dans le temps se trouve peut-être dans les événements du 16 octobre 2012. Les forces de l'ordre sont déployées par la préfecture sur la ZAD avec pour objectif l'expulsion intégrale de tous.tes les occupant.es. Cette opération dite César, exprimant parfaitement l'arrogance de l'Etat qui souhaite exterminer l'irréductible village breton, a amplifié les solidarités en construction entre les occupant.es et les historiques.

En ouvrant leurs portes, leurs granges, leurs hangars, leurs bras, les paysan.es, les habitant.es qui résistent, vont offrir des refuges aux nouveaux occupant.es chassé.es sous une pluie battante à travers le bocage, entre haies et bosquets, par la Déclaration d'Utilité Publique.

La brume formée par les lacrymogènes, les engins de destructions massifs, les fourgons et les milliers d'agents des forces de l'ordre extrêmement armés n'ont pu détruire ce qui faisait la force de Notre-Dame-des-Landes, le bocage abrite des révolté.es solidaires entre eux et elles. Cette solidarité s'est très certainement renforcée à ce moment-là et dans les jours qui ont suivi. Néanmoins, ce qui a peut-être favorisé ces alliances se situe dans les années qui ont précédé ce moment. La lutte débute dans les années 1970 et va s'amplifier dans les années 2000 lorsque le projet d'aéroport est rediscuté entre l'Etat et Vinci. Cette région a marqué l'histoire des luttes en mettant en échec la construction des centrales nucléaires à Plogoff, au Pellerin et au Carnet. Cet ensemble de facteurs, associé à une préoccupation générale pour le dérèglement climatique,

a créé un terreau de révoltés qui, malgré tous les efforts de proposition de contre-expertise, de recours juridiques, d'information, notamment portés par l'ACIPA (Association Citoyenne Intercommunale des Populations concernées par le projet d'Aéroport), ont continué à faire face. Cet ensemble de facteurs a probablement permis à la ZAD de s'installer et de se pérenniser. Cogestion et contestation ont trouvé un équilibre car ceux et celles qui s'étaient lancés dans une quête de justice savaient qu'elle était vaine. Les occupant.es, en imposant une éthique au-dessus de la loi, en mobilisant, en s'ouvrant, en construisant, ont permis à ces premier.es de renforcer leur pouvoir face à la justice. Ces alliances se sont consolidées par les multiples échanges, débats, réunions, fêtes, actes de solidarité, de dons, d'entraide tout au long de ces années de ZAD. L'hétérogénéité qui existait à Notre-Dame-des-Landes, par la venue de milliers de personnes sur la zone, qui ont amené avec elles leurs multiples façons de vivre, de voir, de construire, de savoir, a alimenté la critique des pratiques et des représentations sociales. En effet, tous ces individus qui arrivaient de partout venaient chargés de leurs bagages culturels et économiques, plus complexe que la lutte contre les forces armées et ses décideurs, il a également été nécessaire de lutter contre la reproduction des mécanismes de domination du système au sein de la ZAD. Au cœur du bocage, au cours du temps, entre les désaccords profonds, les débats sans fin, les réconciliations, les propositions, les crispations..., est né une intelligence collective. Cette intelligence collective a permis à l'orgueil humain de se confronter aux différentes sensibilités pour créer une unité sans aplanir ni les singularités, ni les valeurs et les volontés des un.es et des autres.

Je me tire
Babylone
Je me tire
Faut que je respire
Je me tire
Babylone
Et même si quelque part je t'aime
Autant que j'ai la haine
C'est qu'entre le chacals et hyènes
J'ai trouvé des âmes humaines
Dans Babylone
Malheureusement pour toi
Je les emmène avec moi
Regarde-nous une dernière fois

Car cette fois on s'en va
Tu nous feras pas croire mon gars
Qu'on est des fous sans foi ni loi
C'est juste qu'entre nous et toi
Il y a la nature qui est là
On se tire ! (Tryo, Babylone)

L'abandon du projet d'aéroport à Notre-Dame-des-Landes par les autorités publiques a créé des scissions au sein des militant.es. Un certain nombre d'occupant.es ont ressenti une forte trahison de la part des cogestionnaires et des contestataires qui ont préféré collaborer avec l'Etat pour poursuivre l'expérience de vie. Pour ces premier.es c'est au cours des mois qui ont suivi l'abandon du projet que la violence d'Etat s'est exprimée le plus fortement. « Il a gagné » me racontait un ancien occupant de Notre-Dame-des-Landes,

maintenant qu'il n'y a plus de projet, c'est comme si tout le monde avait oublié la violence que nous avons subi. En fait tout le monde est retourné dans sa petite vie d'avant mais pas ailleurs, ici ! Ils ont reconstruit un petit Babylone alternatif mais ce qu'ils ne comprennent pas c'est qu'y a pas d'alternative tant que l'Etat décide pour nous ici et maintenant.

La critique de la violence d'Etat se situe dans l'acceptation de certain.es occupant.es de recréer un fonctionnement urbanisé sur un lieu qui refusait le monopole de l'Etat. L'urbanisation de la zone va à l'encontre de toute préservation du lieu puisqu'elle l'impact directement. Cette critique cible les plus modéré.es de la lutte et ce, bien qu'iels soient reconnu.es comme une composante nécessaire pour construire des alliances avec ceux qui souhaitaient éviter tout conflit avec l'Etat. La ZAD de Notre-Dame-des-Landes qui fut pensée comme possibilité de créer de nouvelles communes libres voit l'ensemble de ses éléments symboliques, qui lui ont permis de populariser la lutte, être gangrénés par des logiques d'Etat plus violentes et destructrices que les combats qui ont précédé. L'imaginaire de détermination, combatif, est avalé par le système, effaçant l'histoire de la lutte en même temps que ses possibilités de vivre de mille façons, en créant des brèches.

Il faut défendre la Zad.

La défendre comme expérience et force d'une résistance collective dans un coin de bocage qui a rassemblé et inspiré des dizaines de milliers de personnes depuis des années. S'ils s'entêtaient à revenir, nous appelons à faire front par une défense bec et ongles de la zone, par un blocage

de la région et par l'occupation des lieux de pouvoir, ainsi que par des banquets sur les places des villes et villages. Nous appelons à multiplier les actions à même d'arracher sans plus attendre l'abandon du projet d'aéroport, et d'assurer la poursuite de l'expérimentation politique en effervescence dans ce bocage. (Collectif Mauvaise Troupe, p.38)

Ce texte probablement écrit fin 2015, à la suite de la COP 21, révèle l'ambition du projet à ce moment-là. Ambition qui a tenu la ZAD tout au long de son expérience et qui aujourd'hui s'est délabrée en se transformant en un lieu où l'utopie reste intacte mais ne fait plus face au conflit qui est l'élément nécessaire à la lutte. Lutter contre l'Etat et son monde implique, comme me le disait l'ancien occupant cité précédemment, de « combattre contre l'urbanisation forcée ».

Ainsi, pour les ancien.es occupant.es de la ZAD de Notre-Dame-des-Landes, la ZAD a perdu son essence vitale. Elle est au main des plus modéré.es, des personnes qui ne dénoncent pas la société en tant que telle mais qui révèlent les dysfonctionnements de l'Etat pour les corriger.

En préférant le dialogue, ces cogestionnaires agissent, selon les contestataires, à l'inverse du slogan fondateur de toute la symbolique de la ZAD, « contre l'aéroport et son monde », laissant l'Etat s'immiscer par l'aménagement urbain sur la zone. En effet, c'est lui qui, maintenant, décide qui s'installe, quelles entreprises ou associations peuvent s'y établir, comment, sous quelles réglementations et pour combien de temps.

Sur la ZAD de Sivens, l'articulation entre les contestataires et les cogestionnaires (collectif-Testet) s'est révélée compliquée au point que deux composantes se sont nettement organisées séparément, même s'il y a eu de nombreuses tentatives de rapprochement. Cette opposition, piégée dans les décisions de l'Etat et secouée par les multiples actes de répression particulièrement violents, y compris par les milices formées par des habitant.es, va durement affaiblir la lutte. Le décès sur la zone, du jeune botaniste Rémi Fraisse, va accélérer et amplifier considérablement ces tensions, notamment lorsque le représentant du collectif-Testet sous-estima dans les médias l'implication des forces armées tout en dénigrant l'action du défunt, « Mourir pour des idées, c'est une chose, mais c'est quand même relativement stupide et bête. » (Le Canard enchaîné, 5 novembre 2014, p.5) Accepter le jeu de la démocratie implique de l'exercer dans sa propre organisation. En allant à l'encontre du collectif, et notamment des militant.es qui en constituaient la base, beaucoup décidèrent de partir. La division des

cogestionnaires ne va pas pour autant limiter l'action du collectif-Testet qui va engager une nouvelle procédure en justice alors qu'un rapport public, formulé par les experts mandatés par Ségolène Royale, donnait raison aux opposant.es. En effet, en demandant l'abrogation et non l'annulation du projet, le collectif-Testet va dénaturer totalement la lutte menée par l'occupation. Cette abrogation rompt avec le caractère illégal des travaux et la légitimité des militant.es à occuper le lieu. Bien que la préfecture déboute cette demande, la présumant prématurée et impossible au vu des discordes entre les parties, ce processus va renforcer l'opposition entre ces deux composantes d'autant plus que seul le collectif-Testet a tout droit sur la gestion du lieu, en lien avec l'association France nature environnement qui dépend directement des fonds publics.

Les autorités se sont engouffrées au sein de ces discordes pour diviser d'autant plus ces deux composantes et justifier la concertation avec le collectif-Testet, ce qui lui permettra, d'une part, d'étouffer publiquement les contestations, notamment celles qui réclament justice pour Rémi Fraisse, et d'autre part, d'organiser une nouvelle procédure pour construire le barrage ailleurs ou d'une façon différente, par le biais de ce que Ségolène Royale appela la démocratie participative.

L'Etat est prêt à tout pour légitimer son action et réaliser les projets qu'il souhaite mettre en place. En se revendiquant comme l'unique garant de la croissance nationale, les projets d'exploitation sont soutenus par un ensemble de personnes qui comptent sur lui pour favoriser leurs conditions de vie. Cette idée d'Etat est si présente, si ancrée historiquement, qu'elle est difficile à combattre. Dans les faits, au-delà de l'idée, l'Etat montre une telle faculté de répression que nombreux.ses sont celles et ceux qui pensent impossible de le défier. L'Etat gagnera toujours.

Pour autant, les cogestionnaires, légalistes ou citoyennistes comme les occupant.es les nomment, ont le mérite de calmer les tensions entre les contestataires et un Etat extrêmement violent. De plus, iels participent à étendre la lutte en créant des collectifs en ville, en manifestant, en tentant de légaliser l'occupation, en dénonçant juridiquement l'illégalité des projets d'aménagement. Néanmoins, sans les contestataires, iels n'ont aucun poids puisqu'iels se renferment dans une volonté de consensus avec l'Etat qui dispose largement de moyens pour ne jamais y être contraint. Les contestataires apportent un rapport de force suffisant pour appuyer les négociations. Iels démontrent aux yeux du monde notre faculté à créer du commun

dans la lutte, à réunir, à rassembler, y compris dans le conflit. Iels nous révèlent que nous pouvons exister en dehors de notre dépendance au marché, que nous ne sommes pas individualistes par nature et que nous pouvons contrer l'atomisation sociale organisée par la sphère économicopolitique capitaliste.

Nous ne sommes pas que de la chair à canon pour gagner. Ce qu'on fait ici et maintenant c'est bien plus qu'une lutte contre l'aéroport et son monde, c'est aussi une lutte contre nous et avec nous pour se prouver qu'on peut créer quelque chose de bien, qu'on peut vivre sans toute cette merde capitaliste et sans l'Etat pour nous diriger, pour prouver au monde que la Commune existe toujours et qu'elle peut émerger partout. (Occupant.e, Roybon)

Cet.te occupant.e me raconte comment iel perçoit les légalistes. Iel pense que ces dernier.es considèrent les occupant.es comme de la chair à canon qui par l'exposition de leurs corps ensanglantés va leur permettre d'être entendu.es par l'Etat et la justice.

En fait, pour que des cogestionnaires soient cooptés dans les étroits cénacles du pouvoir, il faut qu'il y ait d'abord un rapport de force sur place. Un rapport tel que les gestionnaires en place aient besoin d'auxiliaires pour gérer une protestation gênante ou incontrôlable. Bref, pour accéder au droit de cogérer les affaires, il faut faire valoir sa capacité à cogérer une contestation débordante. (Berlan, Aurélien, octobre 2017)

Cet.te occupant.e rejoint l'analyse d'Aurélien Berlan lorsque il étudie les deux composantes des luttes d'occupation, contestataires et cogestionnaires. En effet, ainsi qu'il le rappelle et ainsi que les occupant.es le constatent, notamment lorsqu'iels emploient le mot Babylone pour nommer le système capitaliste, l'Etat est si légalement oppressif que lors d'une lutte, les militant.es se divisent toujours entre cogestionnaires et contestataires. Nous pouvons retrouver ce principe sur toutes les luttes, y compris dans les manifestations, comme par exemple entre les Blacks Bloc et les militant.es de la Confédération générale du travail (CGT).

Il faut faire front commun et batailler avec toutes les armes disponibles (lancer des procédures juridiques, engager le rapport de force sur le terrain, gagner le soutien de l'opinion, etc.). Avec le temps, les liens peuvent se densifier et l'union devenir durable, comme à Notre-Dame-des-Landes ou au Val Susa. (Ibid)

Néanmoins, en reprenant la question de cet.te occupant.e, « avons-nous vraiment besoin des légalistes pour gagner le combat ? » Il semble certain, au vu de l'analyse d'Aurélien Berlan et de mes observations, que les cogestionnaires ont besoin des contestataires pour exister mais je ne pense pas que l'inverse soit fondamental. S'il semble nécessaire qu'ils s'associent pour faire front commun, c'est parce que la lutte commence par les cogestionnaires. Les contestataires vont ensuite s'y greffer et/ou certain.es cogestionnaires vont se tourner vers la contestation.

De plus, contestataires et cogestionnaires n'ont pas exactement la même ambition. Ces dernier.es souhaitent gagner le combat juridiquement, les premier.es quant à eux, bien qu'ils puissent soutenir le combat juridique, cherchent à construire une société alternative et donc, à faire perdurer la lutte au-delà de l'abandon du projet. En effet, pour eux et elles, elle doit continuer pour que « son monde » ne puisse plus exister, au moins, sur le lieu.

A Bure, c'est une autre histoire qui se raconte, réaffirmant l'hétérogénéité des luttes territoriales.

Après des années de recherche pour l'enfouissement des déchets nucléaires, l'Etat a trouvé un coin perdu de France où la population, suffisamment disparate, ne profite que de peu d'avantages commerciaux. En 1998, l'installation du laboratoire souterrain de recherches géologiques par l'ANDRA (Agence Nationale pour la gestion des Déchets Radioactifs) est décidée. Il s'installera à Bure, deux ans plus tard. En 2006, le stockage souterrain (à presque 500 mètres sous terre), à Bure, des déchets radioactifs est validé par l'Etat. L'ANDRA aura la charge de concevoir et de réaliser ce projet nommé Cigéo pour 2025.

Ce que l'Etat n'avait pas prévu sur cette zone est la mobilisation de nombreuses personnes. 2000 personnes occupent un campement en face du laboratoire entre 2000 et 2001. En 2004, des militant.es anti-nucléaires d'Allemagne et de France décident de créer BZL, l'association Bure Zone Libre puis d'acheter, avec le réseau Sortir Du Nucléaire, la Maison de résistance à la poubelle nucléaire. Depuis, de nombreux lieux sont loués ou achetés par des collectifs, comme l'Affranchie qui fonctionne sans électricité ni eau courante, ou par des privés, comme l'ancienne Gare de Luméville-en-Ornois, aux alentours de Bure.

La Meuse va attirer des militant.es anti-nucléaires Allemands qui, tout comme en France, s'inscrivent dans une longue histoire de lutte que nous aborderons plus en détail par la suite. Cette lutte, qui s'inscrit dans l'histoire, dès 1945, à la suite des premières bombes atomiques

américaines, atrocement lâchées sur les villes d'Hiroshima et Nagasaki, s'est engagée sur de nombreux terrains et a multiplié les actions, lui permettant d'associer cogestion et contestation.

Concernant Bure, cette association des deux composantes fonctionnent bien, y compris dans le conflit qui se cristallise sur la question de l'arrêt immédiat du nucléaire, porté par un certain nombre d'anarchistes, ou le non-renouvellement du parc nucléaire français, soutenu par le Réseau Sortir du nucléaire. Par ailleurs, les réponses à cette question sont propres à la façon dont ces deux composantes considèrent le système. En effet, pour les cogestionnaires, le non-renouvellement du parc nucléaire français implique de prendre en considération les impacts économiques et politiques.

sortir du nucléaire en tenant compte des intérêts économiques (donc des profits) des tenants de l'industrie nucléaire ; c'est penser qu'on ne peut obtenir quelque chose que par la voie parlementaire et que les mouvements « de rue » ne doivent servir qu'à appuyer une dynamique « démocratique » parlementaire ; c'est finalement considérer que le danger nucléaire est moindre que celui que représenterait la non prise en compte du maintien du taux de profit. Et ça c'est scandaleux ! (OCL, mars 2011, p.19)

Ainsi, les contestataires, où que nous soyons, réactivent toujours la même critique vis-à-vis des cogestionnaires. Mais à Bure, et bien que ces divergences existent, associations et occupant.es se soutiennent probablement parce que la question centrale est fortement mobilisatrice – l'enfouissement des déchets nucléaires – et que chacun.es ont entièrement investi BZL, Bure Zone Libre. Ce corps de ferme en ruine, iels l'ont redressé, ensemble. Cette Maison de résistance est le symbole de cette association entre les contestataires et les cogestionnaires.

Néanmoins, les enjeux économiques sont tels, que l'Etat, voyant la dynamique de la contestation sur ce territoire qui ne devait poser aucun problème, va imposer une pression qui va influencer directement les capacités des occupant.es à créer, s'organiser, coopérer.

1.2. Division et coercition

Les tensions qui vont définir l'organisation de la ZAD se concrétisent de façon très différente d'un lieu à un autre. La capacité à œuvrer ensemble, la solidarité et l'entraide sont soumises à des pressions internes et externes qui vont directement influencer la réponse coercitive et l'usure des occupant.es.

A Bure et ses alentours, les enjeux sont considérables pour l'Etat. Le nucléaire fait intégralement partie de l'histoire de l'énergie en France et il n'est pas prêt à lâcher ce potentiel reconnu mondialement. Face à la dynamique de création, de mobilisation et de contestation des occupant.es, l'Etat va employer tous les moyens qu'il possède pour les détruire.

Je n'en peux plus. Je craque. C'est trop de pression pour moi. Je suis envahi de pensées suicidaires. Je ne sais plus si je peux continuer comme ça. C'est trop dur. (Habitant, Bure)

A la Maison de résistance, un habitant vient se confier. Il pleure, il est effondré. Sa participation à la lutte provoque une pression constante de la part des forces armées. Il est harcelé à son travail, dans son quotidien partagé avec ses ami.es, sa famille, en voiture, chez lui, lorsqu'il téléphone. Il n'en peut plus. Les occupant.es de la Maison lui propose de lui payer des vacances, loin de tout. Iels ont des ami.es un peu partout dans le monde, il a juste à choisir où il veut aller. Iels prendront le relai pour son travail et se cotiseront pour payer son aller-retour et ses frais. Cet exemple nous montre que face à la répression extraordinaire exercée par l'Etat, l'entraide se révèle comme étant la source de la toute-puissance de cette mobilisation.

Il est très probable que l'enjeu du nucléaire est tel qu'il mobilise d'autant plus cette entraide.

Le nucléaire c'est la mort imminente et un désastre planétaire pour des millions d'années. Quand tu comprends ça, ça te prend aux tripes. Si je suis venue ici c'est simplement parce que je ne veux pas mourir de cette merde, je refuse que l'Etat joue avec ma vie et celle de mes enfants. (Occupante, Maison de résistance)

En effet, cette énergie mortifère qui pèse à chaque instant au-dessus de nos têtes est anxiogène. À tout moment, et partout dans le monde, un incident peut se déclarer et tuer des millions, des milliards d'espèces. Bien que cet enjeu se situe sur le même champ que toutes

luttres pour la préservation de l'environnement, il est tout de même bien plus néfaste quant à sa capacité de destruction massive et immédiate. L'Etat tout comme les occupant.es le savent. C'est pourquoi, à Bure, l'Etat va mettre tous les moyens pour empêcher de nouveaux.elles arrivant.es sur les lieux. C'est un enjeu d'Etat, bien trop conséquent, y compris pour sa position sur le marché mondial de l'énergie et de l'armement, pour qu'il laisse la lutte s'agrandir et devenir médiatique.

Soixante millions d'euros par an pour deux départements parmi les plus pauvres de France : la Meuse et la Haute-Marne touchent une rente nucléaire en échange de l'accueil sur leur territoire du futur centre de stockage des déchets « ultimes ». C'est le fruit d'un accord tacite : paix sociale contre argent de l'atome. (Lindgaard, Jade, 23 mai 2013, Médiapart)

En plus d'acheter les consciences pour sauvegarder ce modèle productiviste mortifère et particulièrement rentable tout en voulant cacher les déchets sous le tapis, condamnant les générations à un « risque » sur des millions d'années, l'Etat va déployer un arsenal de moyens juridiques, physiques et psychologiques sur les lieux. Mais ce qui va terriblement affecter les occupant.es est le procès de sept d'entre eux et elles, jugé.es pour association de malfaiteurs. En se servant de moyens de renseignements surréalistes qui servent pour la plupart contre l'anti-terrorisme, l'Etat a traqué sur seize années cumulées toutes les communications enregistrées sur plus de 100 téléphones mis sur écoute, il a placé des balises sous les voitures de toutes personnes qu'il soupçonnait de soutenir le mouvement, des domiciles ont été perquisitionnés, près d'un million d'euros, selon une enquête de Médiapart, ont été dépensés. Au bout de quatre années d'enquête, qui semble pourtant minutieuse au vu des moyens déployés, l'avocat de Greenpeace, Maître Faro, pose une question : « A qui profite l'enquête ? »

En effet, ce procès qui se déroula au début du mois de juin 2021, précède de très près l'enquête publique préalable à la déclaration d'utilité publique du centre Cigéo. Je ne suis pas parvenue à accéder aux documents de l'enquête puisqu'ils ne sont pas accessibles sur le registre numérique de l'enquête publique dématérialisée. De plus, l'ANDRA, qui n'était pourtant plus partie civile, a eu accès à tous les dossiers, y compris personnels des prévenu.es, lui permettant d'étudier ses réponses aux actions anti-nucléaires. Cela sans compter que la DGSI a également eu accès à une partie des scellés et à l'identités de centaines de militant.es anti-nucléaires. L'avocat historique des opposant.es a également été perquisitionné et mis en garde-à-vue. Après avoir longuement plaidé, il dit :

Me voici en robe, devant vous... C'est étrange. Depuis trois ans, je me prépare à être jugé avec mes amis comme malfaiteur. (...) La différence entre moi et mes camarades, c'est le fait d'une justice de classe. Car il est plus difficile de poursuivre un avocat que ce que vous appelez une bande anarcho autonome. (Maître Ambroselli, 4 juin 2021, Politis)

Bien que l'Etat ait tenté de piocher des preuves et de faire avouer les prévenu.es, notamment par des relevés ADN sur des engins dits explosifs, l'incohérence du dossier ne lui a pas permis d'engager plus d'actions. Il s'est donc tourné vers la participation et l'organisation supposée à la manifestation du 15 août 2017. Les présumées coupables paient aujourd'hui pour l'ensemble des opposant.es anti-nucléaires. Ce jour-là nous étions plus de 500, ça aurait pu être chacun.e de nous.

La surveillance policière, ce n'est pas seulement cette présence oppressive et dissuasive que l'on voit et qui s'installe autour de chez soi. Elle peut aussi aller jusqu'à s'immiscer dans ce qu'il y a de plus intime en soi. (...) il y a une surveillance bien plus vicieuse, qui est capable de s'inviter chez soi, et surtout en soi. Une surveillance qui guide les pas, qui donne un rythme et un espace aux pensées, qui les forme et qui construit l'environnement et la façon dont on le perçoit. Très vite, j'ai commencé à m'imaginer que des micros pourraient être posés chez moi, dans ma voiture, ou dans nos salles de réunion. (...) Depuis les perquisitions, j'essaie de vivre avec l'idée que tout ce que je dis et ce que me disent les autres par téléphone est peut-être écouté, et pourrait être utilisé pour m'incriminer moi ou quelqu'un d'autre. (...) N'allez pas croire que je m'empêche de dire des choses « incriminantes en soi » : c'est bien en cela que l'instruction pour association de malfaiteurs est aussi démente. Car toute personne ayant pu participer, de près ou de loin, directement ou indirectement, à des faits que la police qualifie d'illégaux, peut avoir des problèmes. (Une habitante de la Meuse opposée au projet Cigéo, 2017-2021, p.56, rendez-moi mon slip !)

Cette répression a détruit de nombreux.es opposant.es lors des perquisitions, des gardes-à-vue, de l'instruction. Mais le soutien indéfectible qu'ils ont reçu de toute part à considérablement solidifié la solidarité et l'entraide au sein de ces multiples mouvements.

Ce qui se révèle au sein de cette tentative de division par la coercition est la possession. La cupidité, considérée par Aristote comme l'activité d'un homme déréglé, est aujourd'hui un des facteurs qui régit nos rapports sociaux. En effet, c'est sur cette base que se fonde les hiérarchies définissant les réussites sociales et les échecs. Le capitalisme, bien qu'il soit souvent

pensé en termes d'économie, régit tout notre système culturel et symbolique. L'accumulation du capital se sert de la cupidité pour se maximiser. Michel Foucault développe, dans la *Naissance de la biopolitique*, ouvrage qui retranscrit ses cours de 1978 à 1979 au Collège de France, la « rationalité gouvernementale ». Son analyse porte sur le néo-libéralisme comme structure et organisation de l'ensemble des pratiques des institutions d'Etat et des comportements individuels. A son sens, la « rationalité gouvernementale » dicte les conduites humaines au sein des rapports que nous entretenons avec les autres mais également avec soi.

Dans *La nouvelle raison du monde*, Christian Laval et Pierre Dardot s'associent à cette précédente analyse en prenant pour exemple l'injonction au choix, qu'ils contextualisent dans le consumérisme. Ils démontrent que trois types de conduites sont nécessaires à l'organisation pérenne du néo-libéralisme. En effet, la responsabilité du choix, qu'il soit celui d'un lycéen qui est sommé de présenter un projet d'orientation ou celui d'une personne qui souhaite partir en vacances à bas prix, va fusionner choix existentiel et prise de risque. Ce choix implique donc de valoriser ses propres compétences individuelles selon une logique de rendement. Ainsi, le néolibéralisme va produire des sujets qui s'engagent dans une logique auto-entrepreneuriale pour faire un choix, quel qu'il soit, dans un contexte consumériste. La conjonction entre performance et jouissance entraîne un état de survie, une mentalité particulièrement narcissique dans un contexte où la concurrence est généralisée. Cette vision globale du système démontre que l'être humain, englué dans le consumérisme, où la frontière entre travail et vie privée s'efface par nécessité de performance, devient un produit de compétition entre lui et les autres mais également entre lui et lui. C'est peut-être ce qu'il s'est produit sur la ZAD de Sivens. En voulant garder la mainmise sur les négociations du projet, le collectif-Testet, et notamment sa tête, est entré dans une compétition concurrentielle. En cherchant des points de stratégie entièrement tournés vers l'Etat, il s'est adapté à ce que le néolibéralisme attend de lui, c'est-à-dire la performance. Or cette performance, c'est lui qui l'édicte, qui la définit, elle doit lui être profitable. En traitant avec l'Etat, ce collectif s'est soumis à ses volontés, effaçant toutes les luttes, y compris pour l'environnement, tous ces arbres coupés, toute cette végétation détruite, toute cette faune mutilée, l'anéantissement de toute la biodiversité sur le lieu, les estropié.es, les éborgné.es, les traumatismes, Rémi Fraisse, et l'expérience qui essayait de s'organiser.

Néanmoins, ce système est largement dépassable si les acteurs et actrices des luttes ne se divisent pas. Sur la ZAD de Sivens, la récupération de la lutte par les cogestionnaires a créé une division, ce qui a considérablement affaibli la lutte. Sur la ZAD de Notre-Dame-des-Landes, tous et toutes ont réussi à trouver un point d'articulation pour mener à bien cette lutte.

Néanmoins, les lendemains de l'abandon de l'aéroport furent rudes, en ce sens où un certain nombre de contestataires se sont ralliés aux cogestionnaires, renonçant ainsi au projet de conflit avec l'Etat. Cette abdication est aujourd'hui très mal vécue par les anciens occupants qui avaient pour projet de créer une commune sans Etat, « contre l'aéroport et son monde ».

Concernant Bure, et malgré l'extraordinaire répression qu'ils subissent, la division ne se fait pas sentir. Il y a bien des conflits internes mais ils participent à une organisation non hiérarchisée, horizontale.

Ainsi, bien que la coercition puisse engager des divisions, lorsque les cogestionnaires et les contestataires parviennent à trouver un point d'articulation, ils parviennent à renforcer leur pouvoir appuyant le rapport de force entre lutte et Etat. C'est l'appropriation qui divise. La lutte n'appartient à personne, elle est, ainsi qu'elle s'est formée, « Nous sommes la nature qui se défend. »

2. Le territoire limité par la frontière

Mon ami, sous un arbre fruitier, je t'écris ces quelques lignes ; les oiseaux accompagnent mes mots et une légère brise porte mon esprit vers toi.

Toi que la « Justice » a décidé d'enfermer quatre longs mois parce que tu n'as pas respecté ton « contrôle judiciaire » : cette sentence avant l'heure qui t'interdit de « paraître dans les départements de Meuse et de Haute-Marne » et qui interdit aussi que je « rentre en relation avec » toi et d'autres de nos ami.e.s.

(...)

Toi, libre comme l'air, malgré les cages dans lesquelles on t'a enfermé depuis l'enfance, tu n'as pu t'empêcher de franchir ces barreaux virtuels pour retourner fouler ce sol de Bure dans lequel on veut dissimuler le plus grand dépotoir atomique de notre société.

Pourquoi prendre ce risque ? Parce que ta conscience te dit qu'il y en a un plus grand encore : celui de la destruction d'une forêt, symbole de la poursuite du projet de méga-poubelle nucléaire et de son monde ; symbole aussi de notre rencontre, de nos rencontres lors de ce fameux été 2016 en lutte joyeuse, belle et tortueuse, tantôt sous les vertes et tumultueuses frondaisons du bois Lejuc, tantôt sous le toit chaleureux de notre grande maison commune, la Maison de résistance, tantôt au gré des souvenirs sur les innombrables sentiers autour de Bure...

Toi que, probablement, jamais je n'aurais croisé sans cette forêt à défendre, tu as eu, encore une fois, cette courageuse énergie d'aller, malgré tout, protéger ces arbres centenaires face au bulldozer destructeur de leur monde et de ses « progrès » mortifères. Ton indocile opiniâtreté force le respect, n'en déplaise aux tristes robes noires.

Elles t'ont mis dans l'ombre, mais c'est moi qui reste dans l'ombre, dans ton ombre. Merci du rayon de soleil que ton sourire et la fragilité de tes larmes m'offre quand on se tombe dans les bras au hasard de retrouvailles...

Mon ami, je t'envoie tout mon soutien, ma rage et mon amitié : je t'aime d'un amour de camarade comme jamais un insignifiant petit juge, aussi acharné soit-il, ne pourra s'en approcher, ni même l'imaginer.

Nous sommes la forêt qui se défend, irradié et irradiées esprits de chouettes hiboux que rien, ni personne ne peut enfermer dans une quelconque prison.

Tiens bon. (Un.e malfaiteur.trice, *rendez-moi mon slip* (2017-2021), lundi 22 juillet 2019, p.29)

Le concept de frontière est une fabrication humaine. Il n'existe pas réellement d'entre-deux si ce n'est qu'il est politique et économique. Cette frontière est instituée et révèle le processus politique et économique des représentations spatiales tout au long de l'histoire

humaine. Elle est inerrante à la fabrication de l'identité, au droit d'usage et de propriété mais elle est surtout construite dans un but de domination.

La frontière fut créée afin de délimiter, de tracer et borner un territoire selon les spécificités morales d'une communauté. Elle a pour effet de réguler et de contrôler le passage d'un territoire à un autre, tout en renforçant la légitimité sécuritaire juridique, militaire, économique et idéologique des Etats. La frontière permet une classification et une hiérarchisation des individus selon d'où ils viennent. Cette naturalisation des classifications ordonne la frontière en source objective de l'exercice du pouvoir ; elle en permet l'institutionnalisation symbolique et economicopolitique. La frontière définit en elle-même un extérieur et un intérieur et érige un acte de propriété.

Sur le terrain, en tout cas dans ce qu'il est convenu d'appeler la ZAD, à l'évidence, il y a un problème avec l'État de droit. Il ne peut pas y avoir en France de zone de non-droit. (Griveaux, Benjamin, ancien porte-parole LREM (La république en marche), « Grand rendez-vous », Europe1/Les Echos/CNews, décembre 2017)

Le néolibéralisme d'Etat, par la libéralisation multilatérale des biens et des services, a enfermé, au sein de ses frontières, la libre circulation des personnes acceptées par la Loi. Forçant la dystopie, le *Mexico Border Wall* de Trump ou l'enfermement matérialisé d'êtres humains par les accords de Schengen de Calais jusqu'à Ceuta, l'espace est quadrillé, contrôlé par des politiques publiques rejetant, par la destruction, tous les territoires reconnus comme « zones de non-droit » par l'Etat. Les frontières sont surveillées et n'acceptent que ce qui lui est profitable. L'Etat ne peut donc admettre en son sein ni la divergence, ni la sécession.

Sans frontière, il n'y a pas de nation, pas d'Etat, pas de République, pas de civilisation. Effacer les frontières et c'est aussitôt une multitude de petites frontières beaucoup plus dangereuses, des frontières sociales, des frontières ethniques, inacceptables, et des frontières religieuses dont nous ne voulons pas. Je veux que la France incarne la nouvelle frontière de la civilisation du XXIe siècle. (Sarkozy, Nicolas, Toulouse, avril 2012)

Nous allons étudier, tout au long de ce chapitre, les rapports de force transfrontaliers entre frontière economicopolitique et territoire, entre la production culturelle de la frontière et la contre-culture, et la traversée de la frontière.

2.1. Entre unification et séparation, la commune

La frontière est unidimensionnelle en s'attribuant, en uniformisant par réification, l'ensemble de ce qu'elle comporte. Ce processus est d'autant plus important au maintien de la frontière puisqu'en assujettissant ses sujets et en transformant en objet l'irréel, ce qui n'existe pas naturellement, il couvre toutes les problématiques matérielles et symboliques existantes, toutes les divergences par l'appartenance nationale qui, en plus de tendre à effacer symboliquement, par le discours, les différences de classes, cherche également à évacuer l'impact de cette idéologie en attaquant, par le biais des sphères médiatique, politique et économique, toutes personnes, mouvements, luttes qui revendiquent non pas leur non appartenance à la nation mais bien la reconnaissance de la nation envers les différences, les singularités et les stratégies de discriminations que celle-ci a mis en place à des fins d'exploitation. Ainsi, en plus d'uniformiser, la frontière classe selon ses besoins les populations. Peu importe les actions étatiques et les lois, en décrétant la nation comme uniforme, l'appartenance nationale oblige les individus à ne pas prendre position si ce n'est d'en ériger sa propagande, effaçant de fait toutes les problématiques réelles qui la traversent. La frontière exige et classe ceux et celles qui sont dignes d'appartenir à la nation et ceux et celles qui, parce qu'elles revendiquent des droits qui remettent en cause les actions, les directives ou les non-actions de cette nation, ne sont pas dignes de l'appartenance nationale.

Ainsi, la frontière est idéologique et codifie la morale d'appartenance, le bien et le mal, ce que nous pouvons dire et faire et ce que nous ne pouvons pas. Elle est en ce sens totalitaire et accepte comme suite logique à la réification, la naturalisation dans les deux sens du terme, puisque la frontière impose des distinctions qui ne s'arrêtent pas au matériel et au symbolique, qu'il soit politique, administratif, économique, artistique, architecturale, ou par la langue, elles s'établissent également sur une classification hiérarchisante et une opposition entre les sexes, les genres, les couleurs de peau, les cultures et les traditions, les croyances religieuses, etc., tout ce qui participe à la construction de l'identité de l'humain en plus de son appartenance nationale. Cette classification est d'autant plus réifiante par sa construction binaire – normal.e/handicapé.e, blanc.he/noir.e, riche/pauvre, femme/homme, enfant/adulte, citoyen.ne/étranger.e, etc. – un ensemble de concepts qui permet une démarcation extérieure tout comme intérieure à la frontière. Cette classification impose des normes et des rôles sociaux en érigeant les différences biologiques comme distinction et comme division permettant ainsi d'édifier, d'appuyer et promouvoir la domination selon ces critères. L'altérité se trouve ainsi

évacuée par un non-choix, l'assimilation, tendre et reproduire les volontés de la domination selon la case dans laquelle elle nous situe, ou l'annihilation mentale et/ou physique.

Néanmoins, cette classification ne peut exister que par qu'elle nomme des distinctions au sein d'un même objet, en l'occurrence l'humain. La classification est tout autant irréaliste que la frontière. Elle n'existe pas naturellement. Elle est une construction, une volonté totalement arbitraire selon l'endroit où nous vivons.

Ainsi, cette classification ne saurait exister sans ressemblance et c'est tout l'enjeu de la mondialisation économique qui, pour s'imposer comme sphère dominante, pour prendre place va unifier mondialement tous les êtres humains pour pouvoir les classer et les hiérarchiser, ne laissant plus aucune place à l'humain vivant à l'extérieur de la frontière unidimensionnelle, ni à l'expression de la singularité et aux divergences en son sein. Cette frontière économique, construite en occident, va s'imposer à l'ensemble du monde comme nécessité. Ainsi, plus le capitalisme tend à se globaliser, plus les distinctions hiérarchisantes s'opèrent, permettant à la domination de s'ériger comme seul et unique facteur de référence. L'ensemble de la propagande économique est tourné vers le bien vivre heureux et épanouissant d'une classe sociale occidentale qui possède tout. A force de dissuasion, de matraquage visuelle et auditive, par le biais des médias de masse, toutes personnes ne faisant pas parties de cette classe acceptent le simulacre dans l'espoir d'un mieux vivre. La sphère économique, en créant des classifications hiérarchisantes, a obtenu un besoin, celui d'être comme un tout le monde, qui n'existe pas, qui ne tient qu'à une illusion puisqu'en réalité elle ne divulgue que des simulacres.

Il n'y a rien d'étonnant à ce que Frederick Turner Jackson, théoricien de l'idéologie expansionniste décrive la « frontière » comme un concept de progrès et de transformation. En se basant sur ce qui existait naturellement par le passage des troupeaux d'animaux et les différents lieux où choisissaient de vivre un certain temps les différents peuples Indiens, il projeta l'expansion de la colonisation américaines du nord.

La frontière cherche à repousser toutes limites naturelles, de territoires, de faunes, de corps, de cultures. Elle s'approprie tous moyens de subsistances tout en détruisant les communs. La frontière révèle le sentiment ou le besoin de toute puissance et se matérialise par la propriété.

Du latin *proprietas*, la propriété signifiait la possession des personnes, servage, et du sol. Associée au *dominium*, notion médiévale de domaine exclusif à la seigneurie, elle s'accouple au pouvoir et devient, progressivement, au cours des siècles, une quête pour l'Etat

d'appropriation de l'ensemble du vivant sur son territoire. La propriété, à travers la frontière, permet une lisibilité de ce que possède l'Etat qui considère tout vivant et sol comme objet de production, d'exploitation et de consommation. Un Etat ne peut exister sans frontière. Il ne peut prendre forme sans un territoire dont il est propriétaire et sur lequel les individus ne sont pas sédentaires. La souveraineté d'un Etat est directement soumise à la propriété du lieu et à l'appropriation de la production de richesse. C'est cette concentration des objets/sujets étatiques qui construit l'Etat. Néanmoins, au-delà de la source de main d'œuvre nécessaire à l'exploitation et à la consommation, la richesse du lieu, du sol, de ce qu'il peut produire, l'accessibilité, le climat et la faune sont des critères économiques déterminant à la sédentarisation et à la constitution d'un Etat. Ainsi, les données géographiques sont déterminantes à la sédentarisation. Il n'y a rien d'étonnant, par exemple, que les villes s'installent près de l'eau puisqu'en plus d'être indispensable à notre organisme, celle-ci permet la fertilisation des terres, elle apporte une richesse supplémentaire à l'alimentation et ouvre une voix au commerce et au voyage. Elle est aussi source d'énergie. Par ailleurs, dans son ouvrage *Zomia, ou l'art de ne pas être gouverné*, James C. Scott, démontrent l'importance des plaines fluviales qui se situent au centre de la civilisation. En effet, la puissance des Etats de l'Asie du Sud-Est s'est construite sur le système de riziculture qui lui préexistait. En s'y associant, l'Etat a pu sédentariser les populations.

La frontière n'existe pas. La nature est entièrement constituée de continuités, d'évolutions et de révolutions, de changements, de fluidité, de rassemblements et d'échanges et cela même lorsque géographiquement existe un changement de condition comme, par exemple entre la terre et un fleuve. Il ne constitue pas une frontière mais une limite et bien que l'animal terrestre ne puisse que difficilement la dépasser, le fleuve ne marque pas une discontinuité, il n'interrompt pas le vivant, il n'est qu'une suite terrestre qui permet l'évolution. La frontière, en enfermant ce qu'elle s'est appropriée et en excluant ce qui ne correspond pas à ses ambitions, a initié, fabriqué et institutionnalisé des individus étrangers à leur propre état de nature. Contrairement à ce qu'écrivait Martin Heidegger, nous ne sommes pas « d'ores et déjà installé dans le monde », nous y sommes idéellement étrangers. En créant une frontière entre un monde humain et un monde non-humain, nous avons évacué par là-même toutes les questions relatives à notre propre appartenance à l'ensemble de ces mondes. Ainsi, il n'existe pas d'intérieur et d'extérieur, il n'existe pas d'étrangers et de nationaux, il n'existe pas de frontière entre l'humain et le reste du vivant et de démarcation entre les êtres humains eux-

mêmes. Toutes ces frontières sont institutionnalisées afin de permettre à l'exercice du pouvoir économicopolitique d'exister et de se pérenniser.

Pourtant, ces frontières, et bien qu'elles marquent les différences et impliquent des conflits, sont également révélatrices de l'identité du lieu et du vivant qui l'habite. Historiquement, un monde sans frontière fut expérimenté par les grands empires, et notamment à travers le symbole archétypal qu'a pu constituer l'Empire romain, puis le colonialisme. La conquête du monde n'est pas seulement politique, elle unifie par l'imposition d'une langue, d'une économie, d'une religion qui vont dicter les modes de vie. L'absence de frontière peut donc se révéler comme une unification de l'humanité où l'égoïsme s'impose, par la violence, aux « sauvages », aux « non-civilisés ». De cette pratique indispensable de la violence pour la conquête d'un monde sans frontière, Adam Smith imagina, dans son ouvrage *Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776), un monde qui aurait aboli toutes les frontières marchandes. La « main invisible », qui apparaît à l'être humain comme une économie de l'ordre divin, maintenue dans un parallèle à la nature, ouvre une économie mondiale qui s'alimente des lois naturelles d'une croissance infinie. Ce libéralisme économique s'appuie sur cette providence divine où l'être humain cherche à développer constamment les richesses. Elle révèle la négation de toute action politique puisqu'elle lui préexiste. La « République mercantile universelle » d'Adam Smith s'attache à démontrer qu'en créant une économie mondiale, la paix va s'instaurer à travers le monde. Néanmoins, et ainsi précisé par Emmanuel Kant, dans son article « Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique » (1784), c'est en instituant des lois entre les différentes sociétés, permettant de garantir la liberté des citoyens, qu'elles peuvent se sécuriser des rivalités, impliquant un corps politique mondial, qui pour Emmanuel Kant, est une fonction de la nature qui s'impose au développement des sociétés humaines. Cette nature qui s'impose comme une évidence, après de multiples révolutions, comme une disposition cosmopolitique universelle, sera reprise par Nicolas de Condorcet qui va l'ouvrir à un universalisme qui rompt avec toutes les inégalités en pensant une « République fédérale, universelle et fraternelle », dans son œuvre *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793).

Cet universalisme va prendre un tout autre virage avec Karl Marx puisque ce monde sans frontière est pensé comme un dépassement. En s'unissant, tous les prolétaires à travers le monde vont constituer une autorité suprême qui se situe au-delà des frontières. La première internationale définit les intérêts de ces prolétaires comme étant tous identiques.

Néanmoins, et malgré toutes ces théories et toutes ces tentatives de création d'un monde sans frontière, y compris à travers le capitalisme qui s'est progressivement ancré dans une dimension mondiale et qui s'est, par ailleurs, fondé sur l'effacement des frontières nationales pour prospérer, nous pouvons constater, paradoxalement, que son développement industriel a fortifié les frontières par la création d'Etats-nations. La liberté des citoyen.nes garantie par la pensée kantienne, que nous pouvons transposer dans la construction de l'Europe, dans le sens où elle se constitue comme un corps politique qui va instaurer des lois pour régir la sécurité de tous les pays qui y sont incorporés, est garantie par les limites et les contrôles des frontières afin d'unifier le territoire national. Cette unification permet, d'une part, de créer un intérêt commun entre les exploités et les exploités au sein du territoire national, et d'autre part, d'institutionnaliser une identité commune. Ainsi, se crée un sentiment d'appartenance à une nation et une différenciation avec ceux et celles qui vivent en dehors des frontières tout en masquant les réels problématiques des enjeux économiques et leurs impacts sur nos quotidiens.

L'enjeu sur la ZAD est cette déconstruction de la frontière, non plus inscrite dans une pensée universaliste ou mondialiste mais dans un rapport où l'identité correspond à « je suis ce que j'habite ». Les frontières deviennent ainsi des fictions puisqu'elles sont fluidifiées par l'affirmation d'un Nous, singulier pluriel qui questionne la construction des individualités et des interstices. L'existence est fluidifiée par des identités qui déploient toutes expérimentations de création et de solidarité permettant ainsi d'indéfinir la frontière. La frontière ne coince plus, il n'y a plus de limite, de finitude, en s'effaçant, elle permet aux occupant.es de se désidentifier. Ce qui se rapproche le plus, il me semble, de cette conception de la frontière sur la ZAD, se situe dans la perspective critique du pragmatisme territorial ancré dans la communauté queer. En effet, l'identité étant considérée comme un morcellement de propriétés privées, les discours d'appropriation dressent des frontières qui empêchent toute fluidité, restreignant la communauté queer à une sédentarisation forcée. L'appropriation du queer inclut, tout comme elle exclut, privatise et empêche toute subjectivité. Le On, employé comme une autorisation à accepter l'autre, à l'habiter et à l'accueillir, est une réponse à ce pragmatisme territorial puisqu'il permet l'errance.

Lorsque j'écris que la frontière n'existe pas, c'est parce qu'au sein des ZAD, elle se fluidifie au sein même des interstices de ces errances, de ces On qui acceptent l'autre comme facteur élémentaire à notre propre constitution. Le Nous solidifie cette désindividualisation en affirmant une radicalisation à l'errance.

Ce qui m'a particulièrement intéressée au sein du queer est la critique qu'ils apportent sur la vision du monde que les sciences ont construite. C'est-à-dire que le réel fixé par la culture, scientifique ou non par ailleurs, a créé des représentations à travers la construction de frontières entre mâle et femelle, surévaluant le sexe sur le genre. La conceptualisation du mot sexe réunit à la fois les informations génétiques, biologiques du corps mais également ses conditionnements culturels et physiques. C'est en apportant un nouveau terme, celui du genre, que les sciences sociales ont pu commencer à analyser la portée de la pensée ordinaire dans les discours sur la réalité, bien que la critique féministe, et en particulier dans son sens sociologique, va utiliser indifféremment les termes sexe et genre, tel que le précise Georges-Claude Guilbert, dans son ouvrage *C'est pour un garçon ou pour une fille ? La dictature du genre* (2004). C'est Judith Butler qui va permettre une redéfinition de la question du genre qui, selon elle était mal employée :

Dans *Gender Trouble*, Butler reformule l'articulation sexe/genre en montrant comment l'opération par laquelle le « genre » est arraché à l'idée de nature contribue en retour à renforcer la division mâle/femelle comme réalité naturelle. (Bereni, Laure, Chauvin, Sébastien, Jaunait, Alexandre et Revillard, Anne, 2008, p.19)

En considérant le sexe sous une perspective constructiviste sociale et culturelle, Judith Butler s'attache aux travaux épistémologiques d'Anne Fausto-Sterling, biologiste embryologiste féministe²⁶, pour argumenter, dans son ouvrage *Gender Trouble*, que le sexe ne constitue pas une réalité, il est construit socialement et culturellement par la catégorisation mâle/femelle. Ainsi, la classification du sexe n'est en rien naturel, elle est entièrement construite par les discours scientifiques (Jami, Irène, 2003, p.141), remettant en cause toute la légitimité des discours de la biologie qui produit le réel et ainsi, la pensée ordinaire. Ainsi que le précise Priscille Touraille (2009), il est préférable d'arrêter de référencer les individus selon leurs sexes puisque sexes et genres ne représentent aucune réalité biologique, seulement à produire des identités fictives.

²⁶ Elle construit son analyse en prenant comme référence l'existence de l'intersexualité et les caractéristiques mâles et femelles qui constituent simultanément un seul individu, empêchant, par la trop grande complexité du sexe, de catégoriser l'individu selon la classification mâle/femelle. (Fausto-Sterling, Anne, 1989. « Life in the XY Corral », in *Women's Studies International Forum*, 12 (3), p.319-331, 1989 et *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York, Basic Books, 1999.)

En dépassant la culture de la pensée ordinaire et les discours scientifiques, les queers s'appliquent à une expérience critique de la frontière. C'est-à-dire que la frontière est reconnue comme constituante des corps et des subjectivités. Ainsi précisé par Andrew Abbott, dans son article « Things of Boundaries » (1995), c'est de la frontière qu'émergent les entités, elles n'en sont ni préexistantes, ni ne se coconstruisent, puisque les frontières se constituent comme des « sites de différence » (Abbott, Andrew, 1995, p.862), c'est-à-dire des actions primaires. Ce sont à partir de ces actions que vont émerger les entités territoriales, sociales et individuelles. La frontière crée un commun et une marge où, de celle-ci, la résistance devient possible puisque le groupe socio-politique, une fois constitué, peut collectivement expérimenter et parler de sa propre marginalité. Ainsi, il s'agit de mettre en place une identité politique, se démarquant radicalement d'une politique des identités, afin d'appuyer la résistance en créant une culture politique. C'est-à-dire que c'est au sein des pratiques, au sein des expériences, que cette identité politique va trouver sa signification.

Chaque personne qui a une compréhension de soi comme queer sait, d'une façon ou d'une autre, que sa signification est connectée au genre, à la famille, à la notion de liberté individuelle, d'Etat, de parole publique, de consommation et de désir, de nature et de culture, de maturation, de politiques de reproduction, de délires nationalistes et racistes, d'identité de classe, de vérité et de confiance, de censure, de vie intime et d'affichage social, de terreur et de violence, de santé et de soins, et de profondes normes culturelles sur la conduite du corps. (Warner, Michael, 2004, p.13)

Ainsi, de cette énumération, nous pouvons comprendre l'urgence sociale à penser la politique du queer, non plus comme des « significations subjectives de la sexualité » (Warner, Michael, 2004, p.10) mais bien comme des corps qui s'associent « pour signifier leur existence, leur intelligibilité, et affirmer leur persistance lorsque ces corps sont menacés par la blessure ou la destruction » (Butler, Judith, « Interpréter la violence », in Botbol-Baum, Mylène, 2017, p.29).

Le corps est ainsi une entité produite par la frontière au sein même des autres entités territoriales et sociales. Ainsi, le corps devient une fiction sclérosée par les enjeux économicopolitiques qui fixent l'identité comme caractère de justification nationale et sexuelle. La frontière n'existe pas parce qu'en la rendant réel, en nous plaçant du point de vue de ses enjeux économicopolitiques et culturels et à travers les discours scientifiques et la pensée

ordinaire, nous acceptons un humanisme radicalement déconnecté de ce qui nous entoure et nous constitue, nous empêchant d'errer, d'accueillir l'autre et d'exister par lui. Le devenir-animal de Gilles Deleuze et Félix Guattari, permet de déconstruire ce concept de frontière en considérant l'humanité comme une fiction dominée par une volonté d'artificialisation économicopolitique et culturelle. En reprenant quelque peu les propos de Paul B. Preciado, il nous faut abattre ces frontières au lieu d'abattre les animaux en série pour créer une fluidité, des lignes de fuite afin de déconstruire tout ce qui fixe le corps dans une fiction. Dans son *Manifeste contra-sexuel*, tout comme dans *Testo Junkie* et *Un appartement sur Uranus*, Paul B. Preciado se consacre à formuler les contours du néolibéralisme pour en dénoncer les contradictions. En effet, en valorisant la flexibilité et la fluidité des corps, le néolibéralisme construit et institutionnalise des valeurs morales et des normes pour affermir la domination des dominants.

Le marqueur du chirurgien dessine sur la peau de ses clientes des pointillés qui les réduisent à des pièces de boucherie : épaule, filet, carré, rognon, cuissot. Ce faisant, il semble tracer des frontières infranchissables entre les différentes parties de leur personne. (Chollet, Mona, *Beauté fatale. Les Nouveaux visages d'une aliénation féminine*, 2015, p.149)

La fluidité, ici, ne sert plus la norme, c'est-à-dire à la transformation d'un corps pour le normaliser, mais à révéler son paradigme, c'est-à-dire notre capacité à devenir autre. Cette conception permet de supprimer les dualités de genre, de sexes mais également entre être humain et le reste du vivant. A partir de la représentation des hommes-bêtes du peintre Francis Bacon, Gilles Deleuze, écrit un ouvrage *Francis Bacon. Logique de la sensation* (2002), où il décrit comment Francis Bacon parvient à révéler la tête animale, ses traits, à travers le visage humain. La chair à vif, les carcasses animales suspendues, les couleurs rouges et blanchâtres, Francis Bacon parvient à dépeindre des formes anthropomorphiques à travers l'ambiance des boucheries.

La viande n'est pas une chair morte, elle a gardé toutes les souffrances et pris sur soi toutes les couleurs de la chair vive. Tant de douleur convulsive et de vulnérabilité, mais aussi d'invention charmante, de couleur et d'acrobatie. Francis Bacon ne dit pas « pitié pour les bêtes », mais plutôt tout homme qui souffre est de la viande. La viande est la zone commune de l'homme et de la bête, leur zone d'indiscernabilité, elle est de ce fait cet état même où le peintre s'identifie aux objets de son horreur ou de sa compassion. (Deleuze, Gilles, 2002, p. 20-21)

Par ces postures angoissantes, sexuelles, parfois passives, Francis Bacon nous donne à voir la vulnérabilité de ce que nous sommes, c'est-à-dire des animaux comestibles.

C'est sûr, nous sommes de la viande, nous sommes des carcasses en puissance. Si je vais chez un boucher, je trouve toujours surprenant de ne pas être là, à la place de l'animal. (Deleuze, Gilles, 2002, p.55)

La séparation entre l'être humain et l'animal est brisée par ces œuvres, nous ne sommes pas supérieur.es ; face au miroir, nous ne pouvons que vérifier cette incroyable véracité, nos ressemblances. Ainsi exprimé par Gilles Deleuze, nous sommes non seulement les bourreaux de l'animal, nous sommes aussi nos propres tortionnaires, exécuteur.rices de notre propre génocide.

Notre but commun c'est le combat contre l'aéroport. Mais c'est aussi tout ce qui l'entoure. Et ça, ça passe par le respect des besoins des écosystèmes et de ses limites. (Occupante, Notre-Dame-des-Landes)

La frontière n'existe pas parce que nous ne sommes plus « maître et possessure de la nature » (Descartes, René, *Discours de la méthode*, 2016, V) dans cette approche. Il ne s'agit pas d'imiter l'autre mais bien de troubler la frontière économicopolitique, culturelle et scientifique pour entrer dans l'errance queer, c'est-à-dire d'accueillir l'autre et d'accepter qu'il participe à sa propre construction. C'est bien tout le devenir-animal comme un travail de soi de Gilles Deleuze et Félix Guattari, dans leur ouvrage *Mille plateaux* (1980), c'est-à-dire expérimenter par-delà le sujet. Cette ascèse est conçue comme une « sobriété », une « involution créatrice » (Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, 1980, p.342) où le devenir n'est pas ressemblance mais « un devenir-imperceptible » (Ibid), moléculaire.

Le devenir-animal de l'homme est réel, sans que soit réel l'animal qu'il devient. (Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, 1980, p.291)

Ce travail de soi, par l'ascèse, permet de nous « déterritorialiser » (Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, 1980, p.342) c'est-à-dire, un *ethos* dépersonnalisant qui permet de devenir-animal en acceptant l'autre à travers l'altérité. Ainsi, les occupant.es expérimentent la frontière sans jamais vraiment la connaître à l'avance. C'est-à-dire qu'en arrivant sur le lieu d'occupation, le vivant l'habite et il est à découvrir au sein d'« une zone objective

d'indétermination ou d'incertitude », comme un voisin « qui fait qu'il est impossible de dire où passe la frontière de l'animal et de l'humain » (Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, 1980, p.335)

En considérant que l'altérité occupe ce lieu bien avant son occupation, les occupant.es sont invité.es à considérer l'animal qu'il y a en eux et elles, c'est-à-dire à découvrir les rapports qu'il y a entre les animaux et les animaux (Deleuze, Gilles, *Abécédaire*, 1995) afin de saisir ce qui nous lie.

Nous sommes tous des bêtes, et des bêtes de laboratoire. (...) Le parallèle est lumineux entre ces animaux malades de la plus-value et l'homme de la concentration industrielle, de l'organisation scientifique du travail et des usines à la chaîne. (Baudrillard, Jean, 1981, p.188 et p.191)

La ZAD propose une alternative à cette conception mortifère des pratiques, en nous invitant au dépassement de la fabrication économicopolitique et culturelle de cette frontière.

En étudiant le lieu d'occupation, en l'observant, en l'habitant, une nouvelle approche peut s'expérimenter. L'espace module ainsi le temps qui n'est plus conditionné par le marché mais par la vie, le climat, le relief, le sol et l'eau. Cet ensemble va déterminer l'organisation de la ZAD.

Le Nous « peut se poser comme une totalité parce qu'elle s'institue comme unité » (Clastres, Pierre, 2013, p.42). En mettant de côté l'essentialisme de l'analyse de Pierre Clastres, nous pouvons tout de même croiser son étude à celle de la ZAD puisque ce « Nous indivisé » (Ibid) s'opère sur ce lieu d'occupation. En effet, la lutte fédère, elle englobe la multiplicité des pratiques, des expériences dans un « tout fini » (Ibid) qui se pulvérise lors des combats avec les forces armées, contraignant leur avancée sur le terrain. C'est par la connaissance du lieu, que les occupant.es peuvent empêcher l'avancement de l'Etat.

En effet, le point d'articulation entre tous ces lieux occupés se situe au niveau de la lutte territoriale. C'est par ailleurs la raison pour laquelle toutes ses luttes ne prennent pas forcément l'appellation ZAD, comme à Bure par exemple. Quoi qu'il en soit, la lutte territoriale questionne le territoire selon ce qu'il produit dans le contexte capitaliste pour l'imaginer au-dehors de ce système. En arrivant sur un territoire, l'occupation doit l'étudier pour savoir

comment l'habiter. De la composition du sol, au climat, la faune qui l'occupe ou qui l'a déserté à cause de l'évolution de l'écosystème, les plantes qui s'y installent et qui y vivaient avant cette évolution, cet ensemble va diriger l'organisation de l'occupation.

Elisée Reclus, dans son ouvrage *Histoire d'un ruisseau*, soulève le rôle que la terre joue pour l'humanité. Il exprime la force de la contemplation des paysages pour ressourcer les opprimés :

Si les opprimés n'avaient pu retremper leur énergie et se refaire une âme par la contemplation de la terre et de ses grands paysages, depuis longtemps déjà l'initiative et l'audace eussent été complètement étouffées. Toutes les têtes se seraient courbées sous la main de quelques despotes, toutes les intelligences seraient restées prises dans un indestructible réseau de subtilités et de mensonges. (Reclus, Elisée, p.9-10)

Le paysage a un rôle d'émancipation pour Elisée Reclus. En reprenant la nature humboldtienne, et notamment ses paysages tropicaux, nous pouvons y voir la stratégie politique d'Elisée Reclus. Alexandre de Humboldt et Aimé Bonpland avaient pensé un nouveau monde par l'instauration de ces paysages permettant d'offrir à la bourgeoisie des instruments scientifiques en plus de ce qu'elle possédait déjà, c'est-à-dire l'esthétisme, pour s'affranchir du pouvoir aristocrate et féodal lors de la Restauration (Ferretti, Federico, p.21-22). Cette idée de contemplation des paysages par l'action, permis à Elisée Reclus d'entrevoir le dépassement de la frontière géographique de la montagne pour y abriter les opprimés afin qu'ils puissent vivre librement, éloignés du pouvoir politique. Il faut savoir que les écrits *Histoire d'un ruisseau* et *Histoire d'une montagne* sont nées tout au long d'une correspondance entre Elisée Reclus et son éditeur secondaire, Pierre-Jules Hetzel, lors de son emprisonnement, à la suite de sa participation active à la Commune de Paris, et son exil en Suisse.

Il est tout de même intéressant de noter le parallèle entre cette idée reclusienne, de liberté des peuples des montagnes face à l'oppression de ceux des plaines, avec l'ouvrage de James C. Scott, *Zomia, ou l'art de ne pas être gouverné*.

En effet, pour Elisée Reclus, cet éloignement, qui œuvrait à la constitution d'un affranchissement du pouvoir politique et des religions, se retrouve quelque peu dans l'ouvrage de James C. Scott. Nous pouvons y retrouver la confrontation de deux récits qui s'inscrit dans l'« histoire anarchiste » (Scott, James C., p.59) : celui des populations des collines, qui refusent

consciemment l'Etat, et les Etats des plaines. Ces hauteurs montagnardes ont permis d'échapper au contrôle des Etats des plaines en le maintenant à distance tout en organisant d'autres pratiques culturelles, sociales et agricoles. Pour Elisée Reclus, la montagne constitue un abri qui permet refuge :

La montagne protectrice [lui] procure les moyens de s'abriter contre l'invasion. Elle défend la vallée par d'étroits défilés d'entrée où quelques hommes suffiraient pour arrêter des bandes entières ; elle cache ses vallons fertiles dans les creux de hautes terrasses dont les escarpements semblent ingravissables ; en certains endroits, elle est perforée de cavernes communiquant les unes avec les autres et pouvant servir de cachettes. (Reclus, Elisée, p.174-175)

Concernant la Zomia, le paysage social est entièrement construit comme un repoussoir à la formation d'un Etat. James C. Scott indique que c'est par l'impossible captation des richesses et de la force de travail qu'un Etat autochtone ne peut se constituer, puisque ce sont ces facteurs qui permettent son existence, s'ajoutant à la très difficile accessibilité des lieux, à sa dispersion sur le territoire et à la mobilité constante des populations.

Pour Elisée Reclus, les montagnes permettent refuge face à l'envahisseur :

Les Monténégrins n'ont jamais été asservis par les Turcs. Tandis que tout le reste du grand empire serbe était envahi par les Osmanlis, eux seuls, grâce à la citadelle de montagnes dans laquelle ils avaient cherché refuge, ont pu maintenir leur indépendance. (Reclus, Elisée, *Nouvelle Géographie universelle*, Vol. I, p.293)

La montagne représente, pour Elisée Reclus, un refuge, mais il ne parviendra pas à trouver des communautés qui ont échappé à la captation des Etats. Certes, elle représente l'altérité :

Les montagnards de l'Écosse étaient encore récemment, comme les Monténégrins, les Mirdites, les Albanais, des peuplades de pasteurs guerriers, toujours en lutte avec leurs voisins : c'est à grand-peine qu'on a pu les réduire par la construction de forts au confluent des vallées. (Reclus, Elisée, *Nouvelle Géographie universelle*, Vol. IV, Paris, Hachette, 1879, p.273)

Néanmoins, il fut rattrapé par la constitution d'un pouvoir politique étatique. Ainsi Elisée Reclus va imaginer la dissolution des frontières en idéalisant une fédération européenne. En critiquant les limites prétendument naturelles, la linéarité et la fixité de la frontière, il analyse

la frontière comme une dynamique, c'est-à-dire que c'est par les volontés et les déplacements que les peuples projettent les frontières. Celles-ci sont ainsi traversées constamment par les êtres humains et les différentes cultures.

C'est lors de la conférence internationale de la *Ligue de la Paix et de la liberté*, à Berne, en 1867 qu'Elisée Reclus va aborder la question de la frontière en y présentant son analyse sur le fédéralisme.

Si les frontières étatiques dépendent du vouloir des peuples et doivent être modifiées d'après leurs souhaits, on peut en faire de même avec les frontières, également conventionnelles, qui séparent artificiellement les États en des différentes provinces. (...) Il n'y a aucune frontière naturelle ! L'Océan même ne sépare plus les pays ! (Reclus, Elisée, in Nettlau, 1928, p.207-208)

Elisée Reclus considère que la frontière est une illusion puisqu'elle ne prend pas en compte la volonté des peuples. Les frontières s'établissent sur une cartographie artificielle de la nature et sur une volonté de despotisme et de centralisation administrative et politique. Les frères Reclus, dans leur ouvrage commun, « Introduction » (1905), in Joanne P., Dictionnaire Géographique et Administrative de la France, Vol. VII, Paris Hachette., démontrent que les cours d'eau, généralement reconnus comme des frontières par les géographes et les politiques rassemblent plus qu'ils séparent. De plus, pour Elisée Reclus, les limites arbitraires des découps départementales sont la cause de la politique menée par Napoléon :

Il a simplement pris un compas et tracé une circonférence sur une carte. Au milieu il a placé la caserne, l'artillerie, un général et un préfet. (Reclus, Elisée, in Nettlau, 1928, p.209)

Ainsi, pour Elisée Reclus, les frontières administratives, souhaitées ou imaginées selon la nature, ne correspondent pas aux frontières réelles qui naissent de l'association de peuples, spontanée, qui revendiquent une révolution sociale.

Quant aux divisions politiques, elles sont tout à fait en désaccord avec les limites naturelles qui auraient pu s'établir par le choix spontané des peuples (Reclus, Elisée, Nouvelle Géographie Universelle, p.30)

En effet, Elisée Reclus considère que la frontière doit être pensée selon les données ethniques et physiques, inscrivant la frontière dans un mouvement continu et lent.

Nous tâcherons de nous tenir principalement aux divisions naturelles, telles que nous les indiquent à la fois le relief du sol, la forme des bassins fluviaux et le groupement des populations unies par l'origine et la langue. (Reclus, Elisée, Nouvelle Géographie Universelle, p.31)

Pour Elisée Reclus, c'est le mouvement historique qui inscrit la frontière et non les volontés politiques et administratives. De plus, la frontière naturelle s'efface par les moyens de communication qui connaissent une expansion spectaculaire à son époque.

Ce mouvement historique s'écrit au sein même du rapport de force entre l'Etat et la ZAD. L'histoire officielle ne retient que partiellement celle des luttes, en détruisant toute la matérialité de ce qui pourrait constituer des archives – comme par exemple l'Université de Vincennes qui a totalement disparue sous une clairière. En détruisant les cabanes, les projets collectifs, les hangars, tout ce qui peut constituer une trace, l'Etat démontre sa volonté de normaliser tout ce qui se situe à l'intérieur de ses frontières. « Plus vous laissez de traces, plus grande est votre place dans l'histoire » écrivait James C. Scott (2013, p. 9). En effaçant tout ce qui constitue l'altérité, tout commun, matériellement, l'Etat invisibilise les luttes.

Néanmoins, la lutte sur les ZAD est idéologique et s'engage dans ce qu'Elisée Reclus écrivait :

Notre destinée, c'est d'arriver à cet état de perfection idéale où les nations n'auront plus besoin d'être sous la tutelle ou d'un gouvernement ou d'une autre nation ; c'est l'absence de gouvernement, c'est l'anarchie, la plus haute expression de l'ordre. (Reclus, Elisée, 2012)

Bien que comme le précise James C. Scott, la sédentarisation de l'agriculture facilite l'avènement d'un Etat, sur la ZAD c'est par l'absence d'un titre de propriété individuel que l'opposition de se crée. La « Ferme des Cent Noms », sur la ZAD de Notre-Dame-des-Landes, symbolise cette pratique puisque tous les projets sont menés collectivement ce qui étend cette communalisation à tous ceux et celles qui y participent. Ainsi, les occupant.es expérimentent l'invisibilité étatique puisqu'ils refusent leur inscription au sein des institutions, et en particulier dans les chambres agricoles. Ils empêchent l'Etat d'imposer sa souveraineté en

créant un mouvement ; la propriété n'étant pas individuelle, les occupant.es se relaient et empêchent toute fixation nécessaire à l'institutionnalisation.

Ainsi précisé par Roméo Bondon :

L'indivision est un principe fondamental de ces luttes, laissant à la diversité des projets la possibilité de s'étendre sans entrave. Mais la fédération de chacun autour d'un combat ne s'opère pas seulement *contre* un monde ou une agression ; elle se construit également *pour* un devenir commun. (Bondon, Roméo, *N'être pas gouvernés*, Anti-K nos vies, pas leurs profits !, 29 mai 2018)

En effet, les lieux de vie communs sont nécessaires à la lutte puisqu'ils engagent un contre-pouvoir qui s'expérimentent au-dehors de l'Etat, ou tout du moins à la marge, lui démontrant que l'inimaginable est possible. Ces lieux de création de liens sont un outil de lutte puisqu'ils fédèrent. De la Maison de résistance de Bure au Taslu, bibliothèque de la ZAD de Notre-Dame-des-Landes, à l'autonomie agricole, tous ces lieux démontrent que l'indivision permet de contrer l'avancement de l'Etat. C'est en se fédérant que les occupant.es expérimentent le dépassement des frontières en s'ouvrant à la multiplicité des pratiques et des corps. En s'unissant contre un projet, la lutte dépasse le territoire : « contre l'aéroport et son monde ». En effet, et pour reprendre la Zomia de James C. Scott :

Les collines ne sont pas seulement un espace de résistance politique : elles sont une zone de refus culturel. (Scott, James C., 2013, p.44)

Sur la ZAD s'est exactement ce qui s'opère puisque, comme les habitant.es des collines, les occupant.es luttent contre la normalisation de la vie quotidienne, contre le marché productiviste et destructeur, contre la déterritorialisation des marchandises et pour l'altérité. Certes, les ZAD sont ancrées dans des espaces strictement limités, contrairement à la Zomia qui se constituent de « zones de morcellement » (Scott, James C., 2013, p.29) contrant toute fixation des frontières. Néanmoins, c'est par la pluralité des expériences, des pratiques et des identités que la ZAD peut organiser des « zones de morcellement » qui s'unifient pour se fédérer.

Il y avait dans l'air comme un esprit joyeux de jacquerie et de partage : On se côtoyait aussi bien autour d'un repas que derrière une barricade. Gilles s'anime : Au cours de ces moments intenses, les étiquettes disparaissent, les identités deviennent poreuses, de l'anarcho-communiste au paysan, du punk au naturaliste, on ne sait plus qui est qui. (d'Allens, Gaspard et Leclair, Lucile, 2016, p.62)

Les situations de lutte sont très différentes d'une ZAD à une autre et le commun, que les occupant.es se donnent, s'enrichit des imaginaires partagés et des expériences passées. Tous ces communs sont alimentés par l'hétérogénéité des occupant.es et des vivants qui habitent les lieux. Bien que l'imaginaire circule et traverse toutes les ZAD, elle diverge d'un endroit à un autre, faisant de chaque ZAD une zone de lutte tout à fait singulière.

Sur la ZAD de Notre-Dame-des-Landes, l'occupation s'est installée dans un bocage encore suffisamment préservé pour que la gestion des besoins vitaux puisse s'opérer plus ou moins facilement. L'apport en eau, l'exposition, la richesse du sol et le relief assez plat du lieu a permis aux occupant.es de s'établir, de construire des habitats et de se nourrir, ouvrant la possibilité d'une Commune.

A Roybon, ce n'est pas le cas. Vivre exclusivement dans une forêt implique un savoir-faire que tous les occupant.es n'ont pas. Faire lien avec notre animalité demande du temps, des expériences et des savoirs. Connaître les plantes comestibles et chasser requièrent des connaissances que l'occupation ne permet pas forcément, en ce sens où les forces productivistes rythme son organisation. De plus, ainsi que me l'a précisé un ancien occupant de Roybon, le fait de ne pas pouvoir sortir de la forêt ne permettait pas d'accéder à un terrain ouvert pour l'exploitation alimentaire. Une occupation requiert une mobilisation constante. Sur la ZAD de Roybon, iels étaient trop peu pour occuper deux lieux en même temps, un pour les besoins vitaux et l'autre pour la préservation du lieu. Par ailleurs, ainsi que cet ancien occupant me le racontait, il aurait suffi qu'un habitant leur prête un bout de terrain en échange d'un coup de main mais les occupant.es n'étaient pas très bien vu.es sur la zone, notamment par la mairie. Sur cette ZAD la frontière s'est imposée comme un siège autour de la Forêt. Il était difficile d'y entrer, d'en sortir et d'y rester.

Lutin noir : Moi, rapidement je me suis dit « ce lieu est hostile, il fait froid, on ne peut pas cultiver, habiter cet endroit, on va se fatiguer ». J'avais émis l'hypothèse de créer des relais à la

Maquizad et aux barricades avec un planning décidé collectivement. Je suis resté un mois, c'était épuisant, il fallait tenir les barricades, j'ai pas dormi pendant 38 heures. Ma proposition n'a pas été retenue.

Pierrot : ça pose une question, un angle mort : peut-on à la fois habiter un lieu hostile et lutter ? C'est une question ouverte, et peut-être la limite du mouvement ZAD, non transposable partout.

C'est ce qu'ont connu les occupant.es de Bure à la forêt du Bois Lejuc. Aller de la Maison de résistance à la forêt, lorsque j'y étais été, fut un parcours de combattant.e. Un peu comme dans un jeu vidéo où il faut impérativement se cacher pour se déplacer sans se faire arrêter, à la différence que c'était bien réel et angoissant. Cet état de siège permanent affaiblit l'imaginaire collective. Ces occupant.es ne peuvent gérer leurs besoins vitaux sur le lieu de l'occupation. Iels sont dépendant.es des apports de la Maison de résistance, d'y retourner le temps d'une douche et de se ravitailler suffisamment pour reprendre le chemin de la forêt. La Maison de résistance dispose d'un jardin qui, bien qu'il y soit cultivé un certain nombre de légumes et fruits, n'est pas suffisant à l'auto-gestion totale. Ce jardin permet néanmoins, par de nombreuses techniques, le chauffage partiel de la Maison, l'apport d'eau et d'électricité.

L'occupation permanente est soumise au lieu, à la mobilisation et aux rapports de force qui s'exercent. Faire commune, créer un foyer où les tensions puissent s'exprimer et créer du commun tout en luttant, requiert un certain nombre de facteurs qui, effectivement, impliquent qu'aucune ZAD n'est la même. Cette hétérogénéité, devant faire face à la mobilisation de l'Etat, doit trouver des points de concordances entre les occupant.es et ceux et celles qui passent, qui sont à l'extérieur, pour subvenir aux besoins vitaux de ces premier.es. A la Maison de résistance, c'est le cas. Iels reçoivent tout autant qu'iels participent à la vie de la commune et de celles environnantes. Concernant Roybon, ce fut plus compliqué, bien qu'iels recevaient du soutien du milieu squat grenoblois (collectif de soutien à la ZAD de Roybon et NDDL 38).

Pierrot : Pour moi, la ZAD devait être un foyer d'énervement, de liens, d'échanges d'idées, d'apprentissage de notre histoire, celle des contestations radicales. Comment cela aurait-il été possible sans occupation permanente ?

Lutin noir : Pour en revenir à l'occupation, en dehors de l'usure et de la fatigue cela a créé une dissociation. D'un côté des gens voulant s'organiser et ne vivant pas sur place, de l'autre des habitants sans culture commune et qui n'en veulent pas, ce qui donne un nihilisme politique, ainsi qu'une tendance à se croire plus légitimes que les autres parce qu'occupants.

Pierrot : Je relativise ton propos. A Roybon, pendant longtemps, des gens ont essayé de mêler occupation et lutte. Et cela a permis pas mal d'échanges, de discussions.

Une ZAD n'est pas la recreation du monde perdu de l'Eden. Le déracinement de l'imaginaire populaire, la non-transmission des luttes passées, affecte considérablement l'organisation sur le lieu. Apprendre à déconstruire l'individualisme s'expérimente sur le temps et dans l'espace. Les luttes territoriales, par l'occupation, s'organise autour de la contestation de l'usage programmé du lieu. L'occupation fait donc sécession avec la marchandisation et l'appropriation des ressources au profit de la croissance économique, en revendiquant le bien commun comme centre de toutes les décisions politiques. Néanmoins, le modèle capitaliste a largement effacé l'histoire des luttes, y compris le mot révolution qui devient un mythe que tous s'approprient y compris Emmanuel Macron.

La ZAD permettait de faire se rencontrer des mondes habituellement séparés, de s'enrichir mutuellement. Et la richesse c'était aussi l'inexpérience, la naïveté et la rage de gens éloignés de ces pratiques. (Occupant, Roybon)

En effet, face à l'unification impulsée par la frontière, la ZAD s'avère être un lieu où la création de jonctions peut s'opérer. Entre les pratiques militantes et les individus qui n'ont ni apport historique, ni expérience de lutte, la ZAD ouvre à l'imaginaire collectif. Néanmoins, cet imaginaire est limité par l'espace et le temps d'occupation, c'est-à-dire à la fois le temps de l'occupation et le rythme de la coercition qui va impulser le temps dans l'occupation. En s'imposant à l'extérieur, la frontière tente de reprendre tout pouvoir sur le territoire libéré, en l'encerclant, en l'intimidant, en incitant les opposant.es à trouver des points de négociations, en les réprimandant, les arrêtant, les affamant et les assoiffant (situation vécue sur la ZAD de Sivens).

Nous allons voir maintenant comment la société occidentale a imposé sa conception binaire de culture et de nature, de sauvages et de civilisé.es, de femmes et d'hommes. En effet, c'est en affirmant ces concepts historiquement que les aménagements territoriaux vont s'immiscer dans nos vies comme des attaques quotidiennes sans que nous en ayons conscience. Notre manière d'être au monde, dans le sens d'un *ethos*, centré sur l'occident, est profondément marquée par les aménagements des territoires. Notre intimité, notre façon d'être au monde et de l'habiter, sont constamment agressées par des volontés economicopolitiques qui nous

dépassent. En n'ayant plus de prises sur ce qui nous conditionne, tout aménagement du territoire s'impose à nos quotidiens. La destruction des forêts, l'éclatement des montagnes, la prolifération des éoliennes, des remontées mécaniques, des routes, des voix ferrées, des avions qui survolent l'ensemble du territoire, tous ces aménagements ont considérablement envahi nos quotidiens sans même que nous ayons pu nous y opposer. Ainsi, comment habitons-nous cette terre ? Entre l'imposition d'un système économique capitaliste et néolibéral qui dirige nos quotidiens et notre inscription réel dans le sol, dans l'être terrestre que nous habitons.

2.2. Le multiple face à l'identité institutionnalisée

Les mecs quand ils sont venus ici, ils y ont vu que du vide. Un terrain a exploité. (Occupante, Notre-Dame-des-Landes)

Cette affirmation du vide qu'il suffirait de combler par une nouvelle culture narrative afin de créer une civilisation est sûrement le plus grand mythe de l'expansion de la frontière. L'idéologie de ce vide, qui comprend l'ensemble du vivant, institue et légalise le droit de propriété sur celui-ci. Le vivant et les sols, étant considérés comme objets, deviennent sources d'exploitation, produits de consommation et de reproduction pour ceux qui possèdent un pouvoir-sur.

Le mouvement des enclosures est un exemple tout à fait marquant puisqu'en plus de nourrir le concept de l'accumulation primitive, démontre singulièrement l'asservissement des femmes en la révélant comme objet devenant propriété, en même temps que le reste du vivant. Cette privatisation des terres qui débutera dès le XII^{ème} siècle, mais qui s'amplifiera vers la fin du XVI^{ème} et au XVII^{ème} siècles, va transformer significativement, géographiquement et socialement certaines régions anglaises, pénalisant de fait les femmes qui dépendaient des communaux, et ce bien plus que les hommes. En effet, ceux-ci leur permettaient de survivre en cueillant des herbes, ramassant du bois mais aussi en faisant paître leurs vaches. Ce mouvement des enclosures s'accompagnera, au XIII^{ème} siècle, de l'interdiction pour les femmes, et cela dans toute l'Europe, d'exercer une profession médicale, établissant ainsi une nouvelle hiérarchie de travail se fondant sur l'asservissement de la femme et de la nature. Cette nouvelle conception du savoir, qui marquera l'évolution de la connaissance lors de la Renaissance, se constituera sur l'intensification de ressources matérielles au vu des activités humaines en

expansion. Ainsi, le culte de la rationalité, alimenté par une logique marchande et mécanique, fait face à l'irrationnel assimilé aux femmes.

Le désordre de la vie organique doit impérativement trouver une stabilité et être sous contrôle des hommes. C'est pourquoi la société civile mais aussi le fanatisme religieux ou encore l'austérité cléricale ont fait de la femme un parfait bouc-émissaire – en éliminant les guérisseuses puis en lançant de grandes chasses aux sorcières, dès le XV^{ème} siècle et vers 1560, afin de réprimer un certain nombre de comportements et de pratiques dont les femmes furent exclues. Cet asservissement de la femme, faisant majoritairement partie des classes populaires, accompagnera et alimentera la domination exercée sur tous les peuples considérés comme inférieurs devenant ainsi esclaves et colonisés, lesquels permettront de disposer d'une main d'œuvre gratuite mais aussi de ressources extérieures, notamment énergétique.

Le code civil de 1804 mettra fin aux chasses aux sorcières, puisque les femmes ne disposeront plus d'aucune autonomie, garantissant la supériorité ultime et légale masculine, de la famille et de l'État, les soumettant ainsi à l'idéal de la femme au foyer. Néanmoins il est à rappeler que tout au long de l'histoire de l'esclavage, elles pourront, en tant que femmes blanches, investir sur un ou plusieurs esclaves, leurs garantissant ainsi un certain revenu. Ainsi, ce système de colonisation de l'esprit de la femme, qui trouve une forme de liberté en colonisant d'autres personnes qu'elle pense inférieures à elle, se fonde et construit le concept de l'aliénation, arborant toute la splendeur de la société du spectacle.

Le concept de propriété est le premier facteur de la frontière, structurant nos sociétés politiquement et économiquement et conditionne socialement et psychiquement l'humain.

Le terme de colonisation, appartenant et construit explicitement par les blancs²⁷ comme processus de racisation et de construction, a engendré une pensée et une architecture spatiale hégémonique, eurocentriste, occidentaliste et dominante à travers le monde.

Le XVIII^{ème} siècle marque un tournant social et sociétal à plusieurs niveaux. D'une part, et de façon inédite, l'organisation du travail va s'établir massivement sur une main d'œuvre racialisée (quasi-exclusivement portée sur le continent africain), mobile, sexualisée

²⁷L'invention de la race blanche comme marqueur social et culturel européen est historiquement et sociologiquement associée à la traite trans-Atlantique.

(2/3 d'hommes, 1/3 de femmes). Cette nouvelle division organisationnelle et racisée du travail va se construire sur l'exploitation et l'apport constant de nouveaux corps²⁸. La colonisation modifiera significativement le monde dans sa totalité, économiquement, politiquement, géographiquement, culturellement et socialement. Or bien que ce système ait pris fin, tout du moins dans les apparences, il a suffisamment marqué l'histoire pour qu'aujourd'hui nos politiques publiques polluent les organisations sociales de tous les pays colonisateurs. C'est ce qu'Aimé Césaire, dans son Discours sur le colonialisme mais aussi dans sa Lettre (de démission) à Maurice Thorez datant du 24 octobre 1956 appelait l'effet boomerang du colonialisme.

*que nul ne colonise innocemment, que nul non plus ne colonise impunément ;
qu'une nation qui colonise,
qu'une civilisation qui justifie la colonisation – donc la force – est déjà une civilisation malade,
une civilisation moralement atteinte,
qui, irrésistiblement, de conséquence en conséquence,
de reniement en reniement,
appelle son Hitler, je veux dire son châtiment.*
(Césaire, Aimé, Discours sur le colonialisme, 1950)

Cette contamination de la république et de la démocratie prend source dans la construction racialisée des institutions étatiques et notamment française. En effet, la république française, par le morcellement de son territoire à travers le monde, va édifier des politiques économiques²⁹ différentes en fonction des populations et de leurs potentiels pouvant servir le capitalisme et l'impérialisme, tout en cherchant à maintenir une hégémonie culturelle et institutionnelle. La 5^{ème} république, née le 4 octobre 1958, est alimentée par une guerre coloniale contaminant de fait toutes ses fondations étatiques politiques et économiques par une culture profondément raciste. L'abnégation de l'histoire impériale et coloniale, dans le discours politique et dans l'apprentissage des élèves au sein des institutions scolaires, n'a en aucun cas clôturé ce chapitre. La reconfiguration de l'Europe, ayant pour fondation une politique racialisée, a établi, en toute logique, la construction de politiques racistes, islamophobes et anti-

²⁸ Mis à part aux États-Unis où la traite, étant interdite en 1808, va s'établir sur la reproduction des esclaves.

²⁹ La France possédant des territoires en dehors de l'Europe a fait preuve de démonstration de domination et persévère encore envers ce qu'elle considère toujours comme des peuples inférieurs : Océan Indien (tests nucléaires), Antilles (utilisation de pesticides interdit dans l'Union Européenne), Nouvelle Calédonie (exploitation de nickel), Ile de la Réunion et Mayotte (promotion de l'avortement et de l'utilisation de la contraception alors que ces pratiques étaient alors interdites en France, des stérilisations forcées).

féministes. La constitution de ces régimes politiques définit l'identité même du français, de l'euro péen, de la place qu'il se doit d'occuper, avec comme profond marqueur social, sa couleur de peau³⁰.

Cette ignorance du passé, dans une volonté de protection, permet aux blancs et aux blanches de penser les droits de l'homme, et nouvellement des femmes, comme universels. Tous et toutes luttent pour ces mêmes droits, effaçant de fait toute culture, toute histoire, toute géographie, toute coutume, voire toute langue. J'ai entendu il y a peu dans un café parisien, un blanc dire à un homme d'origine algérienne, « heureusement qu'on est venu parce qu'on vous a appris à parler, à lire et à écrire ». Comme si les algérien.enes avaient attendu la départementalisation, et donc la colonisation française, pour parler, écrire et lire. Comme si seul le français pouvait être dit et écrit. Néanmoins, ce discours n'est pas le produit d'une personne mal éduquée. Le racisme est structuré par les institutions étatiques (justice, État, armée, police, école, université) c'est-à-dire tout ce qui construit la vie sociale. La colonisation en décrétant la couleur de peau comme marqueur social a décidé, par cette vision racialisée, qui pouvait atteindre une vie acceptable, raisonnable et civilisée puisque par nature elles y ont des prédispositions, et d'autres non. Ainsi, qui a le droit de vivre et pour quelle vie ? Sans jamais s'intéresser à la vie que les hommes et les femmes ont choisi. Peu importe, elles sont déjà prédéfinies – et ce malgré les tentatives étatiques fictives de « civiliser » ceux et celles qui sont marquées dès la naissance par la couleur de peau, par l'origine, la religion, la précarité sociale – une démarcation profonde subsistera entre ceux et celles qui comptent et nourrissent le capitalisme et l'impérialisme et ceux et celles qui ne comptent pas ou peu ou qu'il est préférable de stigmatiser pour en tirer avantage.

La brutalité, cette violence stratégique qui jette des vies, qui rend objet, prend source dans la banalisation de l'horreur. Par ailleurs, le discours politique, en particulier en Israël, réactualise les mots colonisation, colon et coloniser. La réintroduction de ces termes dans le vocabulaire politique implique une utilisation libre, sans prendre en compte la réalité historique à laquelle ils sont attachés. Ce retour banalisé, alimenté par des débats tels que « En ont-ils le

³⁰Il me faut rappeler ici que le mot noir était synonyme des mots esclave et nègre dans les dictionnaires français dès la fin du XVII^e siècle. Le racisme anti-noir est directement lié à l'esclavage et à la traite. En neutralisant la couleur blanche comme couleur universelle et supérieure, s'effectue un effacement dans l'histoire annihilant toute tentative de compréhension des privilèges qui lui sont accordés. Être de couleur blanche s'est ainsi appartenir à une culture universelle. Être de couleur noire s'est être confiné.e à celle-ci, à une histoire que les institutions étatiques françaises n'évoquent plus mais qui restent profondément inscrite dans les mœurs.

droit ? », « Israël a assez de colonies ou peut-il s'étendre encore ? », marque une contre-révolution. Celle-ci fige toutes actions radicales en appelant réparation dans un vocable médiatique de hiérarchisation des luttes et de dénonciation de la violence. Cette contre-révolution est globale et structurante puisqu'elle parvient à dénaturer et organiser les mouvements de luttes par le processus du consentement, de la culpabilité et d'alliances.

Ainsi, les mouvements anti-racistes, des années 1960 à aujourd'hui, ont certes permis quelques avancées sociales mais ils ont également empêché toutes avancées de luttes sur un plan politique. En effet, en s'auto-habilitant à parler au nom de l'Autre, bien que cela puisse partir d'une « bonne volonté » morale et compassionnelle, les blancs et les blanches ont dépossédés du droit de parole et de luttes toutes personnes subissant le racisme. Devenant reproducteur.rices de ce système de domination, ils et elles en viennent à dénoncer les organisations anti-racistes, construites par des personnes qu'ils et elles ont eux-elles-mêmes racialisées, comme identitaires, communautaristes, dangereux.ses et refusant de s'intégrer - sauf si les stigmatisés acceptent l'alliance avec celles et ceux qui parlent en leurs noms et édictent les actions de lutte à mener.

En s'enfermant dans l'illusion que seule l'Europe a su penser l'émancipation, ces dernier.es se sentent portés par une mission civilisatrice. Et pourtant, pour prendre un exemple, le féminisme européen s'est construit à travers l'observation des esclaves comme propriétés d'un homme permettant ainsi aux femmes, en réalisant qu'elles le sont aussi (par leurs pères, maris ou frères), d'entrer en lutte. Néanmoins, cette conscientisation va en même temps effacer la matrice de départ, blanchissant de fait tout mouvement féministe acceptable. Ce féminisme nationalisé participe, par ailleurs, à cette contre-révolution en servant le capitalisme et l'impérialisme puisque dans la hiérarchie des luttes ce féminisme mainstream officiel est considéré comme bien plus important que les luttes anti-racistes, annihilant de fait un féminisme décolonial.

La radicalité, comme mode d'expression forcé face à ceux et celles qui refusent de laisser la parole, est devenue une nécessité pour exister. Elle est une réponse à la fois existentielle, comme reconnaissance de la dépossession de sa propre singularité, mais aussi face à un système oppressif. Or, autoriser l'expression, c'est mettre en péril l'ordre préétabli par l'État et ses défenseur.ses. Pour autant, la réparation, comme un appel à rompre avec une société mondialisante, où seules la victoire et l'anéantissement sont autorisés, est un cri qui ne peut

s'éteindre, et ce malgré les stratégies organisationnelles structurelles et morales des institutions étatiques. Il ne s'agit aucunement de culpabilisation que les Un.es doivent s'imposer en pénitence pour des siècles d'oppressions et d'exploitations. La réparation exige une reconnaissance politique de ce qui a et est toujours imputé à des millions, voire milliards de personnes. Cette réparation est une exigence et doit s'imposer à toutes personnes, ne pas oublier les autres dans les choix que nous faisons pour notre propre liberté. L'effet pervers de la société du spectacle est bien que le ou la dominant.e ne soit plus capable d'être conscient de sa propre domination envers les Autres.

En nous objérisant, en nous déshumanisant, ce système est parvenu à créer une hiérarchisation des luttes comme si une lutte anti-raciste valait mieux qu'une autre, comme si le féminisme était un mouvement uniforme et uniculturel, comme si le parti écologiste était plus légitime que tous les « terroristes jihadistes verts », comme si le syndicalisme était plus à même de décider des luttes et des actions que les désobéissant.es hors structures institutionnelles, comme si les votants et votantes étaient plus impliqués dans l'organisation politique que ceux et celles qui refusent le jeu électoral etc. Cette hiérarchisation structurelle et médiatique des luttes n'est que le symptôme d'une société qui tend à être mise en échec. Les victoires, pourtant petites, face à un système globalisant, que ce soit pour le droit des femmes, à l'homosexualité, à la transsexualité, à l'indépendance, à la reconnaissance des minorités, des autochtones, etc., l'ont tant déstabilisées qu'il se doit aujourd'hui d'organiser une contre-révolution idéologique, culturelle, sociale et économique, engendrant ainsi de nouvelles configurations politiques en matière de migration, de précarité, d'exploitation et de dépossession.

Ce qui m'a particulièrement intéressée chez Frantz Fanon est la question du consentement à l'oppression, la façon dont il se construit mais surtout jusqu'à quel point un ou une opprimée peut ressentir le désir de sa propre oppression. C'est au sein de ces nouvelles configurations politiques que nous pouvons en trouver les causes. Accepter des femmes dans l'appareil politique, des personnes d'origines étrangères, ou encore homosexuelles, permet d'établir une image politicienne ni raciste ni sexiste, sans changer de structuration politique, tout en tenant un discours individualisant. Pour autant, la discrimination, l'infériorisation de l'Autre, n'est pas la résultante de personnes extrémistes ou « arriérées », elle est structurelle et institutionnelle et c'est par le biais de croyances illusoire que la politique empêche toute analyse à son égard.

En rendant possible, puis en maintenant un complexe d'infériorité, les États européens affirment leur supériorité économique et racialisée à travers le monde. La colonialité du pouvoir est ainsi structurée par ses fondements institutionnels et structurants. Le couple, groupe / individu, place le et la discriminée dans une situation particulièrement névrotique. Comment se construire dans une société qui stigmatise une partie de sa population ? Comment s'affirmer en tant qu'être singulier et non inférieur, ne plus s'enfermer dans un choix unique, disparaître ou devenir Un ?

Les travaux de Frantz Fanon comme psychiatre et activiste permettent de comprendre la mise en tension entre l'individu et la société dans laquelle il vit. Déconstruire puis réparer et enfin construire avec des temporalités qui sont forcément différentes puisque celle de la révolution armée, de l'action, ne peut-être la même que celle de la thérapie, bien qu'elles soient toutes deux essentielles à l'émancipation. Ce psychiatre révolutionnaire sera amené à questionner les concepts même d'aliénation et de désaliénation. L'être humain serait-il réduit à ne jamais poser problème à la société, ayant pour seul choix, seule échappatoire pour exister, d'échanger son aliénation par une autre, définie par la société comme acceptable ? Est-il possible de concevoir la désaliénation ?

Dans son ouvrage *Les Damnés de la terre*, au dernier chapitre, il expose sa propre expérience face à ce type de question. Il y soigne un soldat français qui a torturé, et une victime de la violence de l'armée française en Algérie. En tant que psychiatre, il ne peut être partisan, il se doit d'écouter les deux, bien qu'en tant que militant du Front de libération nationale (FLN), il ne peut que condamner le soldat. Mais c'est surtout lorsqu'il ouvrira un centre neuropsychiatrique ouvert (de jour) à Tunis, qui fonctionna au-delà de toutes attentes, qu'il parviendra à répondre partiellement à ces questions.

En effet, sa réussite tenait au fait que les patient.es pouvaient réintégrer une société nouvellement indépendante et dont la dépersonnalisation absolue avait, en partie, pris fin. La société étant malade, les personnes qui y vivaient ne pouvaient que l'être aussi. C'est en soignant la société que l'être humain pourra s'émanciper, et non l'inverse. C'est pourquoi, penser la question du consentement comme héritage de l'analyse de Frantz Fanon, en fonction du régime politique qui le formalise, peut ouvrir à la pensée et à l'action dissidente, c'est-à-dire rompre avec le conformisme et le normatif.

Cette analyse particulièrement biopolitique, où les corps colonisés administrés, par une gouvernance post-coloniale et ouvertement raciste, servent au profit d'une idéologie capitaliste

et impérialiste, m'a permis de penser le concept de propriété, comme dépersonnalisation absolue de l'être humain, à travers une double colonisation, des corps et des terres.

Le néolibéralisme se structure par la méconnaissance du pouvoir que nous avons toutes et tous ainsi que par l'élaboration d'une histoire assainie de toutes luttes. En consentant à une place et un rôle et en nous enfermant dans une routine mortifère, nous avons oublié que nous sommes les premier.es à les avoir construits. Nous avons accepté la servitude volontairement par habitus, par peur ou par confort.

La fabrication d'une histoire des rois et d'autres puissants a permis de maintenir l'illusion d'une gouvernance dominatrice mais néanmoins nécessaire pour l'organisation de la vie en société, comme si nous ne pouvions vivre sans. Le système est ainsi soutenu par l'éducation nationale, le mensonge d'État et l'arène médiatique façonnant la croyance que les individus sont démunis de tout pouvoir à part celui de le léguer à des maîtres qui parlent au nom du peuple et le dirigent. L'individu participe consciemment ou non à l'aliénation et à sa propre dépossession de lui-même, construisant la société du spectacle.

Ainsi, le droit de propriété « inviolable et sacré » (Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789), sacralisé en un acte naturel, n'est réservé qu'à ceux et celles qui ont les moyens de posséder. Le droit ne fait pas tout. Il est une directive, certes indivisible et inconditionnelle, mais il s'accompagne socialement et économiquement d'objectifs moraux et éthiques qui conditionnent son accès.

Depuis les enclosures, nous nous sommes auto-domestiqué.es. La cogestion, malgré le fait que nous sachions qu'elle implique notre échec, reste le moyen le plus utilisé pour tenter des négociations avec la sphère économicopolitique.

Du moins jusqu'à la capitulation des tenants de la communication politique de Notre-Dame-des-Landes, qui rendirent les armes à l'État pour sauver quelques fermes. Achèvement par cet acte toute perspective d'extension du mouvement et, fidèles à l'histoire humaine des révoltes, actant l'existence d'interlocuteurs crédibles pour l'État au sein du mouvement de lutte. (Un ancien de la forêt, *Vive la forêt*, ricochet.cc, le 09/07/20)

L'occupation de la forêt de Roybon a commencé, en octobre 2014, dans le froid et la boue mais surtout dans la joie. La précipitation, par Center Parcs, des travaux sans autorisation

et le décès de Rémi Fraisse, le 26 octobre, ont soulevé une indignation rassemblant, sur la zone, plus de 1000 personnes, permettant l'ouverture de la Maquizad.

Ce qui caractérise l'ensemble de ces luttes se situe dans la diversité et la détermination des occupant.es.

Nous savons qu'on ne gagne pas toujours avec le nombre, mais qu'on ne gagne jamais sans lui, et moins encore contre lui. Nul à ce jour n'a trouvé d'autre moyen de transformer les idées en force matérielle, et la critique en actes, que la conviction du plus grand nombre. (Pièces et main d'œuvre, « Pour l'enquête critique », 2015)

La multiplicité des personnes venues fait la force de l'opposition – bien qu'elle ne se reconnaisse pas dans le terme de convergence des luttes, formulation participant à une idylle politique. Elle va permettre un rapport de force avec l'Etat qui se nourrit de la multitude des points de vue, des stratégies, des expériences et savoirs.

Ce multiple implique des accords après des heures, voire des jours de débats conflictuels. Apprendre à faire du commun sans hiérarchie est une spécificité de la ZAD. Pour autant, ainsi précisé plus tôt, nous venons tous et toutes avec ce que le système a produit en nous, avec cette longue histoire de normalisation concurrentielle et individualiste que nous retranscrivons dans nos rapports aux autres et avec nous, inlassablement, partout où nous allons.

Pour un certain nombre, l'histoire des luttes, nous la connaissons, ou tout du moins partiellement. Nous savons que le multiple fait notre force, puisqu'il engage une multitude de savoirs et décloisonne la frontière économicopolitique. Nous savons aussi, mais peut-être pas suffisamment, que le multiple est source de danger pour la pérennité d'une occupation.

Comme nous l'avons étudié précédemment, le mouvement squat a pris de l'ampleur, notamment dans les années 1980, à la suite des grandes luttes sociales. Ces brèches ouvertes, au sein des villes en voie de désindustrialisation, ont pourtant, une vingtaine d'années plus tard, permis la gentrification, l'installation d'une nouvelle bourgeoisie dans les anciens quartiers populaires.

Ce processus s'est établi sur la gentrification des luttes qui, avec le temps, ne sont plus seulement sociales, mais également écologiques. L'abandon des luttes par la classe populaire et l'idéologie d'une gouvernance cybernétique ont embourgeoisé les luttes. Cette nouvelle bourgeoisie, qui dispose d'un capital immatériel conséquent, va tenter d'organiser le corps social en l'optimisant à travers les nouvelles technologies dites écologiques et l'ingénierie

sociale, produisant avec le temps, la ville créative. La culture politique et radicale du mouvement squat et des luttes populaires se désintègre sous cette mainmise qui la transforme en une hégémonie de classe cultivée. En s'appropriant l'espace, en considérant que le capitalisme peut générer une croissance verte par l'avancée des nouvelles technologies, elle crée une hégémonie culturelle sur l'ensemble des luttes, géographiquement et politiquement.

Ainsi, cette capitalisation de la bien-pensance qui transforme l'urbain en un marché bio, dont la structure est esthétiquement écologique et joliment peinte, se transporte également sur les ZAD. La sécession appelée par les occupant.es est directement mise en danger par cette nouvelle bourgeoisie qui, ainsi que toutes celles qui l'ont précédé, cherche à préserver ce qu'elle détient. Elle a retenu la leçon des années 1970 où la petite bourgeoisie, bien qu'elle ait tenté de tirer le peu de couverture qui lui restait, fut aspirée par le chômage de masse et la précarisation du travail.

Pourtant, nous la connaissons également cette histoire et notamment par d'ancien.nes squatteurs qui nous ont raconté leurs vécus.

Les ZAD sont les nouvelles luttes par procuration de cette nouvelle bourgeoisie qui s'avance dans le rural par confort de vie et une certaine fétichisation de la nature. Comme l'écrivait Raoul Vaneigem, « la certitude de ne pas mourir de faim s'échange contre le risque de mourir d'ennui. » permettant à cette société d'abondance de ne jamais se poser la question du progrès et de son impact. Quoi qu'il en soit, malgré les histoires des luttes, les occupant.es viennent avec qui iels sont, y compris en tant que produits du système. Le multiple intègre également des personnes qui vont voir se dessiner un avantage lors de l'abandon du projet. Iels étaient peut-être pour la sécession, happé.es émotionnellement par le mouvement, mais, une fois le projet de construction entériné, comme à Notre-Dame-des-Landes, vont chercher à s'accorder avec l'Etat, reproduisant ce par quoi iels furent produit.

Les limites de la ZAD sont conditionnées par le contexte historique et conjoncturel dans lequel elle s'inscrit. Vivre de façon alternative et durablement peut se négocier avec l'Etat si nous ne faisons pas sécession. L'enjeu de XXIème siècle, étant écologique, peu d'individus se questionnent sur la remise en question radicale du capitalisme, pourtant mortifère.

Néanmoins, la notion de commun, qui s'est révélée au sein de la ZAD de Notre-Dame-des-Landes, s'est aussi alimentée, avec le temps, tout au long de la lutte, des révoltes passées et notamment des mouvements écoféministes des années 1980.

En effet, tout au long de la lutte, cette notion fut largement discutée, non pas sous le sens juridique du terme, qui est par ailleurs discutable lorsque nous sortons du contexte néolibéral, mais sur son usage comme pratiques dématérialisées. Les règles de vie commune furent constamment discutées afin qu'elles puissent être en résonance avec ce qui s'y vivait ici et maintenant. La possibilité d'appropriation par l'usage – telle que Pierre-Joseph Proudhon définit la propriété – fut expérimentée sur la ZAD. L'usage des terres donne droit à l'appropriation des Communs, collectivement et individuellement au sein du collectif, faisant barrage à toute notion de propriété privée marchande. Ainsi que l'écrit Sarah Vanuxem, dans son ouvrage *La propriété de la terre*, en reprenant le corpus juridique et notamment le code civil, nous avons la possibilité de revendiquer une propriété en l'habitant, rejoignant la volonté des opposant.es sur la ZAD. Ce qui va à l'encontre de la pensée néolibérale qui se réapproprie la définition des communs, global commons, en la décrivant comme une responsabilité partagée, reproduisant ainsi toutes les inégalités qu'il produit déjà.

En identifiant l'être humain comme responsable de l'écocide et du changement climatique, le capitalisme sort de l'enjeu et n'est plus visé comme le premier facteur de l'anthropocène. Ainsi, le néolibéralisme a pu se propager avec l'aide des Etats et privatiser l'ensemble des Communs. Cette privatisation comme colonisation de nos esprits, de nos savoirs, de nos corps et de l'ensemble de nos besoins vitaux et des écosystèmes a permis au capitalisme de se renforcer en marchandisant chaque sphère de nos quotidiens.

Ainsi, la réappropriation des terres par les occupant.es est déterminante politiquement et juridiquement en faisant sécession avec les normes du capitalisme et de la propriété privée marchande. Elle est une réponse à l'histoire même du commencement de l'accapuration des communs et des corps femelles.

Bien que les mouvements d'occupation des ZAD soient très différents de l'écoféminisme des années 1980, à Notre-Dames-des-Landes un rapprochement théorique et symbolique s'est engagé avec ces luttes passées, notamment en invitant Starhawk et Vandana Shiva sur la zone, en 2017. Ces figures historiques et internationales de l'écoféminisme ont ravivé une proximité analogique entre ces deux mouvements.

L'écoféminisme est théorisé comme un mouvement qui remet en cause le patriarcat comme exploitant des corps femelles et de l'ensemble des ressources de la planète. Ce mouvement est également social et s'inscrit dans l'agir par l'occupation en non-mixité de lieux militaires et nucléaires qui occupent des territoires, en les colonisant et en effaçant leurs histoires. Ce mouvement philosophique, éthique et politique, et bien qu'il soit particulièrement hétérogène, est une réponse à cette construction sociale qui, en plus d'engendrer des inégalités, a permis de légitimer l'ordre social en revendiquant une séparation entre homme et nature. En effet, en considérant que la femme est directement liée à la nature, « le rapport de l'homme à la nature est plus que jamais, celui de l'homme à la femme » (d'Eaubonne, Françoise, 1978, p. 15). Cette association culturelle (dans ce contexte de séparation entre nature et culture) est donc remise en question en critiquant l'aliénation de la relation à l'Autre et de l'ensemble de la société technocratique. Ainsi, ce patriarcat omnipotent qui revendique un pouvoir-sur le corps femelle, tout en favorisant la surconsommation, l'industrialisation de l'agriculture et la déshumanisation, doit être critiqué « pour qu'il puisse y avoir un monde » (d'Eaubonne, Françoise, 1974, p. 249).

La réappropriation des terres qui s'inscrit dans le champ du sensible (danses, chants, récits, masques et marionnettes, banquets et fêtes) et l'appartenance aux symboles (enracinement de la résistance par des milliers de bâtons par exemple) s'inscrit dans une proximité analogique avec les luttes écoféministes en faisant alliance entre corps humains et non-humains et la biodiversité dans laquelle ils habitent.

Habiter de façon émancipée convoque des sensibilités que nous ne connaissons pas avant de les avoir vécues. Elles font émerger l'imaginaire du commun et en appelle à apprendre des luttes écoféministes. Cette coordination a fait basculer la lutte dans un imaginaire social qui a largement dépassé la lutte sur la ZAD.

Néanmoins, cette faculté à habiter, à élever les Communs comme une façon d'user collectivement un lieu par des décisions collectives sans cesse réactualisées, en incarnant l'interdépendance et la coopération entre espèces, en mutualisant les ressources, sans prétendre exercer une marchandisation de cet ensemble, fut vécue difficilement lors de l'abandon du projet de l'aéroport. En effet, entre les dislocations internes, les dissolutions des associations, les divisions entre les occupant.es et les habitant.es, l'affaiblissement des soutiens et dons extérieurs, et un repli assez dramatique et contradictoire à la notion de commun sur un groupe affinitaire, tout ce qui constituait l'imaginaire sociale de la ZAD s'est dissout dans des

affrontements très éprouvants pour ceux et celles qui sont resté.es, mettant en exergue tous les conflits qui tenaillent l'agriculture en France mais également partout dans le monde.

En effet, la question des communs n'étant plus à l'ordre du jour, les conflits furent très tendus entre d'un côté, historiques et exploitants qui furent indemnisés par Vinci et l'Etat pour quitter leurs exploitations mais qui aujourd'hui veulent les récupérer pour toucher les aides européennes de la Politique agricole commune (PAC) et agrandir leurs terrains en se servant des autorisations administratives d'exploitation toujours valables, et, d'un autre côté, les occupant.es qui tentent, après une courte expérience sous forme de COOP (Conventions d'Occupations Précaires), de faire accepter leurs projets par la chambre d'agriculture et la préfecture afin qu'ils leur accordent des beaux.

Ainsi, après une longue lutte qui a marqué l'histoire des luttes d'occupations, des luttes territoriales, des luttes de réappropriation des terres, de luttes anarchistes, des Communes, le système a finalement presque réussi à se réactualiser.

En effet, le capitalisme est toujours parvenu à se réactualiser en s'appropriant, d'une part les techniques révolutionnaires, ainsi que nous avons pu le voir avec les Situationnistes, et d'autre part, en ne gardant dans l'écriture de son histoire que ce qui l'avantage. Néanmoins, et bien que les luttes puissent être détournées par des récupérations économicopolitiques, elles persistent dans leurs singularités à se réagencer. Le commun que les occupant.es se donnent à Bure, à Notre-Dame-des-Landes, à Roybon, au Carnet, au LIEN, etc., s'écrit selon les singularités traversées par des imaginaires propres à ces lieux. Ces imaginaires, par la puissance de leur hétérogénéité, ne peuvent être possédés, ne peuvent être contraints lorsqu'ils traversent, circulent au sein de tous ces lieux. Les luttes dépassent largement les territoires où elles s'exercent. Les occupant.es de Bure ne luttent pas seulement contre le projet d'enfouissement du nucléaire, mais également contre toutes les histoires d'aménagement et pour le partage commun des gestes et des pratiques qui s'ancrent réellement et politiquement sur un territoire. Ce rapport au monde, être là, constitue une sensibilité partagée par toutes ces luttes.

Nous allons maintenant voir comment les frontières étatiques sont en définitives poreuses et ne peuvent réellement uniformiser l'ensemble de ce qu'elles encadrent. En effet, et ainsi décrit par Elisée Reclus, notamment dans son ouvrage *Histoire d'un ruisseau*, l'être humain ne peut être séparé du milieu qu'il habite. Il est constamment traversé par ce qui l'entoure.

Il me semble même que je suis devenu partie du milieu qui m'entoure ; je me sens un avec les herbes flottantes, avec le sable cheminant sur le fond, avec le courant qui fait osciller mon corps. (Reclus, Elisée, 1995)

2.3. Transformation continue contre linéarité des structures de domination

La légitimité d'une frontière s'acquiert par l'établissement d'une idéologie et d'un sentiment d'attachement et d'appartenance. Inhérents à sa construction, la frontière régit l'identification unificatrice et produit des représentations. Bien que d'un point de vue objectif, elle représente une limite, une extrémité, si nous attachons à la représentation, elle se situe au centre. En effet, bien plus qu'un lieu géographique, la frontière s'incarne au travers de la culture des personnes qui la porte et l'élève.

Elle est un capital mémoriel et culturel qui fait partie d'eux. Une mémoire par elle se transmet de ce qu'ils sont, et sa présence physique en est le rappel constant. (Lejeune, Catherine)

Catherine Lejeune, dans l'ouvrage collectif *Parcours Identitaires*, « Une frontière en représentation ou le renouvellement de l'identité chicano » (1994, pages 47-58), étudie ce rapport entre la frontière et les frontaliers se situant sur la frontière mexicano-américaines, notamment les Chicanos et la relation qu'ils entretiennent avec celle-ci. La frontière, en s'inscrivant dans l'histoire sociale économicopolitique de cette adjonction, en se révélant comme entre-deux, devient détentrice de culture, évoluant perpétuellement selon les deux cultures dont elle est le carrefour. Catherine Lejeune affirme l'hypothèse selon laquelle la frontière représente en elle-même un centre, traversée à la fois par les cultures annexées qu'elle reformule en son sein mais également par toutes les pensées et les idées qui y circulent faisant de la frontière « un espace de rencontre qui non seulement favorise de tels échanges d'idées mais les génère ». Les Chicanos interviewés à El Paso au Texas et à San Diego en Californie accèdent à son analyse et élèvent la notion de frontière comme espace mental alimenté par un patrimoine culturel et mémoriel dont les Chicanos sont porteurs tout en renouvelant continuellement cet espace de pensée autonome, « elle est leur point d'appui, leur véritable référence. » L'interaction propre à la frontière s'ouvre et ouvre sa propre pensée à toutes personnes, toutes ethnies, toutes cultures qui la traversent et y circulent.

Ainsi, du point de vue des Chicanos, la frontière physique stricto sensu n'existe pas dans le sens où ils la traversent sans que la notion d'étranger leur apparaisse puisqu'ils partagent les codes des deux cultures.

La volonté d'homogénéiser une culture à travers un certain nombre de symboles n'appartient qu'à la gouvernance d'un Etat-nation. En ce sens, elle tente d'enfermer afin de sécuriser ses propres frontières de ce qu'elle ne reconnaît pas comme sa propriété. Néanmoins, la frontière n'est pas seulement un espace physique, elle s'inscrit dans le champ mental et crée son propre centre qui diffère de fait du centralisme de l'Etat-nation.

En s'ouvrant, la frontière institue une hétérogénéité des cultures, des pensées et des corps évoluant continuellement selon ceux et celles qui la traversent. Ce qui m'a particulièrement intéressée dans cette étude sur les Chicanos est le paradoxe qui se crée entre une volonté d'homogénéisation d'un Etat et la réalité qui s'exerce. Ce point de tension se retrouve à chaque frontière. Que nous la situions sur un plan spatial terrestre ou corporel mais aussi social, politique et économique, la volonté d'enfermement et de sécurisation des principes symboliques institués d'un Etat se confrontent perpétuellement à la réalité. Nous cohabitons tous et toutes entre humain.es mais aussi avec l'ensemble du vivant.

Tenter d'y mettre des barrières ne peut que nous appauvrir et participe à notre disparition. Les grandes civilisations que l'Histoire a retenues et qui se sont élevées en suprématies ont peut-être disparues parce qu'elles se révélaient être des puissances d'oppression et non d'épanouissement et de richesses philosophiques, esthétiques et culturelles s'ouvrant à l'évolution. Contrairement à une civilisation, qu'elle soit ethnique ou étatique, qui se définit en grande partie par sa culture, civiliser est avant tout un acte de supériorité où la construction de frontière instaure les limites.

La ZAD affronte la frontière tout en étant en son sein. Ce « kyste » organise une interaction et une circulation constante entre intérieur et extérieur. Bien qu'il soit demandé à l'Etat et à son monde d'abandonner son pouvoir-sur au sein du territoire occupé, les opposant.es ne peuvent étendre leur ambition à l'ensemble du territoire national.

Se crée une frontière entre l'expérimentation alternative d'une Commune et un territoire régi par le capitalisme d'Etat. Pourtant, s'y crée des frottements et des affrontements, des histoires et des amours, du partage et de l'entraide entre l'intérieur et l'extérieur. La frontière qui s'est instituée entre ce dedans et ce dehors n'existe qu'aux yeux de l'Etat, matérialisée par une barrière d'agents armés et de principes moraux plus ou moins juridiques. La réalité est qu'entre

ce dedans et ce dehors, en dedans et en dehors, il y a une façon d'habiter un temps-lieu qui est traversée continuellement par des êtres qui y sont et qui en sont.

Au sein de ces interactions et intra-actions, se fabrique le temps et l'espace. Ainsi, ce jeu de ficelles où la danse entremêle les corps, opposant.es et habitant.es écrivent une histoire à la hauteur des événements. Le Chthulucène, de Donna Haraway, ajoute, au bon nombre de mots sur le sujet du changement climatique, une nouvelle définition qui symbolise assez bien cette nouvelle façon d'habiter. Cet autre temps, « qui a été, est encore et pourrait encore être » (p.58) inscrit dans la perpétuité. En habitant le temps différemment, en le transformant, les occupant.es démontrent qu'il est possible de vivre autrement, contrant ainsi la simple prise de conscience qui n'engage ni les pratiques ni les quotidiens. La perte de ce système mortifère n'engage pas la perte de l'ensemble de ce que nous avons. De cette perte, nous pouvons faire parenté et créer de nouveaux liens, de nouvelles résonnances et sensibilités.

L'idéologie capitaliste qui efface toute trace de son passé et des luttes qui s'y sont attaquées a conditionné le temps comme une ligne qui se renouvelle constamment au présent, en invoquant quelques bribes d'un passé glorieux. Donna Haraway nous propose une présence continue et en cours, un présent épais qui va à l'encontre de la chronologie du temps linéaire. Les opposant.es se nourrissent des histoires de luttes passées, tissent des liens avec les héritages du lieu, croisent et entremêlent, y compris dans le conflit, ces souterrains pour y déposer de nouveaux sédiments qu'ils animeront pour leur permettre de toujours faire lien entre toutes ces strates temporelles anachroniques. La mue ontologique opérée par les occupant.es trouve source dans la résurgence du passé, dans son incantation, pour pouvoir créer le présent. Un peu comme le compost de jardin faisant épaisir le temps, tout en le renouvelant et en mobilisant cette idée de fluctuation générative, en faisant communiquer le passé et le présent.

Le Chthulucène qui convoque les chthoniens (créatures de la terre) par son étymologie grecque, *khthôn*, et le « maintenant » (*kainos*), permet, d'après Donna Haraway, non pas d'évacuer un avant ou un après, mais bien de s'imprégner des empreintes de l'accompli. De cet héritage, la métamorphose alimentera la processualité du *thick presence*, de la présence épaisse. Ainsi, la frontière se détruit sous l'œil des agents en constatant que le présent se fait, se construit et se transforme dans les interactions et intra-actions, dans les connexions interspécifiques et les associations anachroniques. Le prolongement de ce qui y a eu, de ce qui s'y fait et de ce qui se trame, génère non pas un futur à faire mais fait, ici et maintenant. En mettant en tension le

présent, en le nourrissant, les occupant.es nous révèlent l'immobilisme putréfié, au présent, face à ce qui nous attend dans peu de temps.

Cette ère géologique nommée par Donna Haraway, le chthulucène, englobe l'ensemble des entités terrestres, dans une solidarité diffuse qui prend source non pas dans une propriété marchande mais dans une parenté persistante des présents, des passés et des à venir. En détruisant la distinction, particulièrement occidentale, entre la nature et la culture, les occupant.es s'associent au concept de « natureculture », c'est-à-dire au multiple défendu par Donna Haraway, comme nœud tentaculaire où vivants, morts et toutes entités terrestres s'entremêlent. La connexion entre les êtres situés installe la différence dans la multiplicité du multiple.

Ainsi, en considérant que nous sommes des praticien.nes situées – en ce sens où ce sont nos pratiques capitalistes d'occidentaux.les qui ont engendré des bouleversements destructeurs sur les attributs homéostatiques de la terre – en critiquant radicalement l'exploitation du travail aliéné et déplacé, et le travail des esclaves comme source des transformations écocidaires des forêts, des cultures et des pâturages, les occupant.es des ZAD font lien avec le passé pour faire un présent.

La ZAD tente de faire office de chthulucène en renversant ce qui nous détruit et ravage l'ensemble des entités terrestres, en agissant, tout en nous situant avec ces entités dans un entremêlement de souffrances et de joies, de vies et de morts, pour transformer le présent.

Avec le terme chthulucène, je voulais que l'oreille entende le son des terrestres, de tout ce qui est lié à la Terre, y compris l'atmosphère. Je voulais affirmer que nous sommes reliés à une myriade de temporalités et de spatialités, reliées aux divers pouvoirs passés, présents et à venir de la Terre. (Haraway, Donna)

Les interconnexions présentent entre le dedans et le dehors vont significativement transformer la façon d'habiter en dedans et en dehors. En se servant du terreau local en façonnant une confiance générative, occupant.es et habitant.es, vont expérimenter de nouvelles formes de respons(h)abilité, tel que la définit Donna Haraway. En habitant un présent épais, nous pouvons considérer l'avenir telles des hyphes possibles et incertaines qui se déploient à travers l'humus de notre présent qui s'est lui-même, au passé, accroché aux rocs. En prenant soin de préparer ce que nous aurons à faire, nous pourrions supporter le passé et le transformer, en le déposant dans le compost, pour épaissir le présent en « se faisant ».

Ainsi que nous l'avons vu précédemment, c'est par l'ensemble de ces connexions qu'une ZAD peut perdurer dans le temps, c'est aussi à travers elles qu'elle va étendre sa philosophie et son éthique, en partageant les expériences vécues, les savoir-faire, en étant solidaires, en mutualisant. La traversée est continue, y compris lorsque les tensions entre les rapports de force sont prégnantes. La ZAD constitue une hétérogénéité des cultures, des pensées et des corps évoluant continuellement selon les entités terrestres qui la traversent. Elle produit du commun parce qu'elle côtoie une frontière suffisamment poreuse pour que les entités terrestres puissent s'alimenter des un.es et des autres et alimenter les un.es et les autres. Cet enchevêtrement, cet entremêlement, et bien qu'il soit différent et multiple entre et sur les ZAD, permet à la ZAD d'être partout dans les esprits et peut-être dans l'agir.

En informant sur les subtilités multidimensionnelles que représente le changement climatique, iels remettent entre nos mains notre pouvoir d'action contre ce qui produit ce changement : la transformation dévastatrice de la planète par des modèles de plantations à grande échelle, qui perdurent, et qui ont participé à l'accumulation du capital en exploitant des esclaves, faisant émerger le capitalisme qui a considérablement renforcé, depuis les révolutions industrielles, l'écocide en cours.

Ainsi, la frontière s'énonce ici comme un centre, un point de rencontre et de partage, de tensions et de vies, de morts et de fêtes. Elle est aussi ce qui limite les actions, dans le temps et dans l'espace des occupant.es. Face à une frontière matérielle, les ZAD nous transportent sur une frontière imaginée, subversive, corporelle et émotionnelle.

Néanmoins, cette frontière doit faire face à une « doxa sensibilisatrice » telle que la définit Jean-Baptiste Comby dans son ouvrage *La question climatique, genèse et dépolitisation d'un problème public*. En effet, les journalistes, les politiques et les scientifiques, bien qu'iels tentent de dévoiler les enjeux climatiques, se limitent à une énumération des modifications comportementales individuelles nécessaires à sa limitation. Jean-Baptiste Comby nous explique que le néolibéralisme a considérablement amenuisé le problème climatique en cherchant à gouverner les conduites individuelles. Ainsi, ce sont les individus eux-mêmes qui portent la responsabilité de ce problème, évacuant toutes les causes structurelles. La communication de sensibilisation s'appuie sur une vision néolibérale qui rend l'individu autonome et responsable de ses actions. A ce point de vue, Jean-Baptiste Comby oppose une conception sociologique qui démontre que les individus intériorisent les structures sociales,

gouvernant les conduites individuelles, telles que l'analyse Philippe Coulangeon dans son ouvrage *Les métamorphoses de la distinction. Inégalités culturelles dans la France d'aujourd'hui*. L'individualisation dépolitise la politisation, avantageant le capitalisme et empêchant toute critique. La « doxa sensibilisatrice » permet aux dominants, qui ont des intérêts dans les enjeux climatiques, de ne pas être remis en cause par les masses.

Les ZAD constituent, pour Jean-Baptiste Comby, un juste milieu puisqu'elles se proposent comme des alternatives au capitalisme. En effet, et ainsi qu'il le précise, le militantisme écologiste qui s'évertue à diminuer son empreinte carbone ne s'oppose pas à la structure même du capitalisme. Il aurait plutôt tendance à l'encourager à travers le développement d'un marché qui fructifie sur les gestes économiques.

Les ZAD, en se dégageant des mécanismes de domination et en s'engageant dans le respect des écosystèmes, démontrent que nous pouvons collectivement faire du politique un vivre-en-commun.

Nous allons voir que pour autant, ces expérimentations qui vont au-delà du langage écologiste par les luttes sociales, sont limitées par les enjeux de communications ainsi que par le nucléaire qui implique des spécificités que les occupant.es, dans un objectif d'émancipation, ne peuvent, ou tout du moins, aujourd'hui, n'ont toujours pas pu, dépasser.

3. Les limites de la ZAD

La ZAD est limitée, nous l'avons vu précédemment, par un certain nombre de facteurs qui sont inhérentes à son contexte historique et ses conjonctures. L'imaginaire social qui s'y développe est ainsi limité, voire encadré, par ceux-ci.

La frontière n'existe pas. C'est une idéologie construite par ceux qu'ont le pouvoir de dire si tu peux ou pas la traverser et à quoi elle va servir. En fait, la frontière n'appartient qu'à eux. D'ailleurs y'a qu'à voir devant la Maison de résistance, la frontière c'est toute cette flicaille qui l'entoure. C'est l'Etat. Même si elle nous fait chier et qu'elle nous oppresse, pour nous cette frontière n'existe pas. (...) En fait je dirais que si on devait penser à des frontières, je dirais que c'est le nucléaire et la violence. (Occupant.e, Maison de résistance)

La frontière se constitue par la violence qu'elle exerce pour assouvir le pouvoir de ceux et celles qui l'institutionnalisent. Bien que le nucléaire constitue le point central de confrontation entre ceux et celles qui le soutiennent et ceux et celles qui s'y opposent radicalement, la violence opérée sur les contestataires démontrent les capacités d'oppression d'un Etat. Les limites des opposant.es se situent au sein même de cette violence. Nous avons vu précédemment qu'une occupation a besoin d'une forte mobilisation. Pour ce faire, les opposant.es ont besoin de communiquer, de nommer, d'informer sur les raisons de leur engagement.

Nous allons étudier, tout au long de ce chapitre ce qui limite, non pas la ZAD en soit, mais les capacités d'actions des occupant.es. Nous allons voir comment la communication peut servir au pouvoir-sur, comment les politiques sécuritaires conditionnent les libertés et maintiennent durablement toutes les formes de domination à travers l'assignation d'une identité. Nous allons voir pourquoi un Etat se révèle extrêmement coercitif lorsque la question énergétique est en jeu.

3.1. Les Communs face au nucléaire

L'idée d'écrire ce livre m'est venue à la fin de la Seconde Guerre mondiale.

Il me semblait à cette époque que l'humanité se trouvait engagée non pas en un mais en deux conflits de première grandeur – pas seulement en celui qui occupait à lui seul les unes des journaux, la radio, les esprits, les cœurs et les souffrances des peuples à travers le monde entier ; l'autre guerre, la silencieuse, mais qui au bout du compte pourrait s'avérer la plus meurtrière, étant celle à laquelle l'homme se livre depuis si longtemps, aveuglément et en toute ignorance. Cette autre guerre mondiale, qui continue toujours, apporte à la race humaine des détresses plus vastes et plus générales que n'a pu le faire jusqu'ici un conflit armé ; elle est grosse d'un désastre final pire encore que celui qui pourrait provenir d'un abus de l'arme atomique.

Cette autre guerre, c'est celle de l'homme contre la nature. (Osborn, Henry Fairfield, 2008)³¹

Sommes-nous vraiment capables de situer l'ampleur du changement opéré au lendemain de la guerre ? Le 6 août 1945 marque une transition dans nos rapports à la vie. D'une part, l'arme nucléaire nous assure l'extermination. D'autre part, notre dépendance au nucléaire modifie considérablement nos perceptions du monde, de la nature, de nos conditions de vie. L'entrée dans le nucléaire instaure la « grande accélération ». Dans un premier temps à visée extérieure, l'énergie nucléaire nous est maintenant imposée partout à travers le monde. Le nucléaire n'est pas seulement arme ou électricité. Il est acquis au prix de milliers de vies, d'algérien.nes du Sud et de polynésien.nes, de militaires, de travailleur.es dans les mines d'uranium, des travailleur.es dans le nucléaire, de la charge des déchets nucléaires, de vies exposées à cette radioactivité mortelle, de nos descendant.es, de la vie sur terre. La vie passe au second plan face aux retombées économiques qu'engloutissent les possédants.

L'histoire du nucléaire s'instaure dans un monde où l'impérialité de s'industrialiser est une nécessité inévitable. Notre dépendance à l'énergie nucléaire s'impose à nous et consolide considérablement la concentration de pouvoir. Sans nous en rendre compte, nous avons signé dès notre naissance un pacte. Une alliance destructrice vis-à-vis des détenteurs de cette énergie nous garantissant confort énergétique, tout du moins pour ceux et celles qui ont les moyens de les payer.

L'expansion du complexe industriel nucléaire est comparable à une guerre silencieuse menée en temps de paix : les espaces et les enclaves sous son contrôle échappent aux lois civiles, tandis

³¹ Osborn, Henry Fairfield, *La planète au pillage*, Actes Sud, 2008.

que règne un état d'urgence permanent que ses employés vivent comme un drame quotidien. (Ardillo, José, 2015, p.135)

Nucléaire militaire et nucléaire civil sont étroitement liés. Afin de préparer de futures scientifiques à l'étude et au développement des techniques d'exploitation énergétique du nucléaire civil, il a fallu préparer la masse à s'habituer à la pollution émise ainsi qu'aux déchets engendrés. Étant toléré par la population, la physique nucléaire est ainsi enseignée dans les universités, mais aussi brièvement dès le lycée, et favorise la coopération de scientifiques qui s'engagent et contribuent au développement de cette industrialisation énergétique commerciale. Et c'est par cette voie que le nucléaire militaire a pu prospérer. Ainsi que nous le rappelle Rosalie Bertell, dans la préface qu'elle écrit dans *Tout nucléaire : une exception française* (Perline, 1997)³², trois prérogatives sont nécessaires à cette expansion : l'acceptation par la population de l'exploitation de cette énergie, y compris pour ce qu'elle engendre comme répercussions, la formation de scientifiques et l'accès à l'uranium.

Ainsi que le précise Günther Anders, nous sommes tous et toutes « à l'intérieur de la situation atomique » par l'existence du nucléaire et des bombes produites. Cette menace nous révèle non pas une possible disparition de notre monde mais notre capacité à le détruire. L'hypothèse s'efface devant la réalité de la situation déjà existante. Les opposant.es de Bure, par leurs actions, tentent d'informer sur ce que Günther Anders nomme le « décalage prométhéen » (2002, p. 309). En effet, ce que nous avons produit a largement dépassé notre imaginaire.

Nous sommes plus petits que nous-mêmes ; nous ne sommes absolument pas à la hauteur de ce que nous sommes capables d'inventer et de faire ; notre imagination n'est pas proportionnée à ses produits, et certainement pas à leurs conséquences. (Anders, Günther, 2011, p. 322)

Tout l'enjeu de l'enfouissement du nucléaire se situe dans l'invisibilisation des déchets. Cette volonté de rendre invisible permet d'anéantir toute réaction rationnelle. Günther Anders, dans son écrit *L'homme sur le pont. Journal d'Hiroshima et de Nagasaki*, retranscrit ce processus d'invisibilisation lorsqu'il est dans la ville d'Hiroshima :

³² Perline, *Tout nucléaire : une exception française*, L'Esprit Frappeur, Paris, 1997.

L'impossibilité de reconnaître le lieu va si loin que R., bien que l'autobus roule par-dessus 200 000 brûlés, se met à chanter (Anders, Günther, 2008, p.141)

En effaçant toutes les ruines causées par la bombe, nous n'avons plus les capacités de nous représenter les conséquences de ce que nous avons produit. En visibilisant les ruines, l'inimaginable intègre le présent.

la reconstruction est véritablement la destruction de la destruction, et du même coup, le sommet de la destruction. (Anders, Günther, 2008, p. 141)

Ainsi, cette invisibilisation affaiblit considérablement notre imaginaire. De plus, n'ayant pas vécu cette catastrophe, nous sommes incapables de le nourrir, y compris lorsque nous lisons des témoignages de survivants puisque les mots employés, nous ne les connaissons pas, ils ne font référence à aucune de nos expériences. Une occupante de passage à la Maison de résistance me racontait comme il est difficile de mobiliser lorsque le risque est lointain géographiquement et dans le temps. En effet, l'explosion de ces bombes a eu lieu de l'autre côté du monde pour nous, de plus, le temps est passé, les villes reconstruites. Cet éloignement et la disparition des ruines et des témoignages rendent invisibles ce qui se joue également chez nous. Le risque est réel mais nous nous attachons à l'illusion d'un monde sans risque, qui a certes été un peu ébranlé mais « c'était il y a longtemps ».

Contrairement à ce que disait l'occupant.e de la Maison de résistance cité.e au tout début de ce chapitre, le nucléaire ne fait pas frontière, il l'efface par la propagation des radiations. Mais il a raison de le placer sur le champ de la frontière lorsque nous le considérons comme enjeu politique. La prolifération du nucléaire militaire à travers le monde amplifie considérablement le risque d'utilisation d'armes nucléaires lors d'une crise entre deux Etats, voire plus. La raison pour laquelle aucun des pays qui détient cette puissance n'est prêt à s'en défaire est l'élément de prestige. La détention du nucléaire militaire favorise la politique intérieure, ce qui, par ailleurs, a permis à la France de sortir du commandement intégré de l'OTAN.

Lorsque j'ai participé aux Doctoriales à Albi, dans mon groupe d'études, deux scientifiques travaillaient sur le nucléaire : un pour l'implantation de Cigéo, le dépôt géologique de l'ANDRA, et l'autre à Marcoule, dans la chambre de refroidissement. En parlant

avec eux, le premier me dit « mais alors que faire de tous ces déchets ? » A cette question, l'autre chercheur répondit que la machine était déjà lancée et depuis longtemps, au vu de l'ampleur des déchets dont nous disposons. Je n'ai pas de réponse à cette question, par ailleurs aucun scientifique, pour le moment ne sait comment traiter ces déchets. Néanmoins, ce que les antinucléaires revendiquent ne se focalisent pas sur l'absence de proposition pour la gestion des déchets mais sur la lutte contre son enfouissement et sa production. Ainsi que me l'a précisé un habitant de la Maison de résistance, nous ne sommes pas responsables du développement de l'industrie électronucléaire. L'enjeu des déchets nucléaires est national, voire international. L'Etat doit pouvoir affirmer qu'il est en capacité de gérer toute la procédure jusqu'à la gestion de ce qu'il produit.

L'ignominie de la puissance nucléaire est dénoncée dès 1945, à la suite de l'utilisation des premières bombes. Et surtout en Allemagne puisque c'est là qu'ils ont réussi à arrêter les conteneurs Castors en bloquant les lignes des trains vers 1977 il me semble. (...) Le problème c'est que le nucléaire s'est développé contre toutes les luttes passées dont nous sommes les héritiers aujourd'hui. Toute cette nucléocratie espère qu'on va tous se serrer les coudes pour préserver la production et résoudre le problème des déchets avec elle. C'est un peu comme si ils nous mettaient sur le dos le fait qu'on consomme de l'électricité mais le fait est que pas grand monde a le choix ! (Habitant, Maison de résistance)

En nous rendant dépendant à cette énergie, l'Etat a besoin de cacher les déchets pour préserver la production. Après les avoir largué en mer, l'Etat tente aujourd'hui de les enterrer, condamnant géologiquement des régions entières. Cette dépendance qui permet à l'industrie électronucléaire de prospérer en affirmant qu'elle maîtrise le cycle est un leurre puisqu'elle n'a aucune solution aujourd'hui autre que de cacher ses déchets.

Le problème surtout c'est que le nucléaire empêche tout imaginaire révolutionnaire. Faudrait céder à une vision scientiste pour gérer nous-mêmes ce fardeau. Comment penser un changement d'organisation sociale radicale avec des infrastructures technologiques qui imposent des connaissances scientifiques en physique nucléaire ? En fait la question c'est surtout comment un homme libre peut cultiver un tel savoir ? Parce que bon, y'en a pour des années et des années pour démanteler ces structures et beaucoup, beaucoup de personnes et de savoirs très spécifiques. (Habitant, Maison de résistance)

L'industrie électronucléaire transforme significativement toutes les pensées révolutionnaires du XIX^{ème} siècle, en complexifiant technologiquement notre environnement. L'autogestion est impossible, ainsi que le pointe le mouvement antinucléaire depuis des décennies, puisque l'utilisation de cette énergie nécessite une organisation hiérarchique et bureaucratique. En effet, les matières nucléaires, en plus d'être imperceptibles à l'œil nu, sont terriblement dangereuses et doivent être mises à l'écart de tous et toutes, engendrant une structuration autoritaire qui génèrera des consignes, des barrières et des agent.es armées.

Ainsi, comment penser les Communs avec cette industrie qui a nécessairement besoin d'une organisation hiérarchique, autoritaire et bureaucratique, associant connaissances scientifiques en physique nucléaire et agent.es armées.

On ne va pas laisser le triomphe de l'autoritarisme perdurer comme ça ! Parce qu'il est hors de question de vivre dans un monde qui organise l'anticipation de l'enterrement d'une partie de l'humanité sur plusieurs siècles. (Habitant, Maison de résistance)

Bien que cet environnement technologique mortifère semble allonger le temps de tout imaginaire social révolutionnaire, bien qu'il s'élève comme une limite aux possibilités révolutionnaires, cette impossibilité d'imaginer un monde où la sanctuarisation du nucléaire est la norme, n'empêche pas la lutte pour autant.

Notre sit-in constitue un acte de désobéissance civile. Nous ne respectons pas les lois uniquement destinées à protéger le bon déroulement des transports Castors. Nous ne libérerons pas la voie de notre plein gré car, face au risque que comporte l'énergie nucléaire et face à l'absence de solution au problème des déchets, nous jugeons notre action légitime et nécessaire. Si la police tente de nous disperser, nous réagirons avec pondération et sans violence. Une interdiction de manifester ou des poursuites judiciaires ne nous feront pas reculer. (Nonviolent resistance, castor.divergences.be)

L'action contre le nucléaire ne peut se passer des actions d'information. D'une part, parce qu'un grand nombre d'associations se sont constituées et informent constamment sur les dangers qu'il représente. Et d'autre part, parce que la lutte à Bure a besoin d'être médiatisée pour se protéger au maximum des repressions d'Etat. En effet, en dévoilant ce qui s'y passe, l'oppression qu'iels subissent constamment, tout en démontrant à fois les enjeux du nucléaire

et ses failles, les habitant.es de la Maison de résistance peuvent rallier à leur cause. Néanmoins, et nous allons le voir maintenant, un certain nombre des actions stratégiques et tactiques de la lutte sont protégées des écoutes et des yeux extérieurs. En effet, les décisions des actions à mener ne doivent pas tomber dans les mains de l'Etat et des industriels qui pourraient en profiter pour s'en servir contre les occupant.es.

Lorsque j'ai participé aux Doctoriales à l'école des mines à Albi, je suis allée visiter les locaux de Thalès, à Toulouse. Ce choix n'était pas le mien. Ce sont les entreprises qui choisissent les doctorant.es qui peuvent venir dans leurs locaux. Lorsque, pour Thalès, les organisateur.rices ont cité mon nom, je fus quelque peu surprise, surtout que j'étais la seule à ne pas étudier ce que cette entreprise produit. Lors de la visite, le directeur est venu nous saluer et s'est directement dirigé vers moi en me demandant en quoi consistaient les ZAD. Il s'avère que je connaissais certains de leurs domaines d'expertise. Thalès travaille notamment pour le secteur de l'énergie (thermique et nucléaire) en proposant des simulateurs d'entraînement pour les centrales. De plus, en s'associant avec EDF et Ericsson, ces entreprises vont déployer, dans toutes les centrales nucléaires de France, un réseau 4G, c'est-à-dire une connectivité haut-débit, dont ils garantissent la résilience, une sécurité privée et performante, préparant, à terme, le déploiement de la 5G.

J'ai très vaguement répondu à la question de ce directeur parce que connaissant l'implication de cette entreprise dans le nucléaire, l'aérospatiale, l'industrie militaire mais également, et surtout, dans tout ce qui constitue l'exploitation d'infrastructures de communication et de mise en réseau sécurisée, je ne pouvais divulguer mes données, préférant passer la main, ou la voix, à mes camarades de classe qui étaient venu.es pour potentiellement être embauché.es par la suite par cette entreprise.

Les enjeux de la communication sont directement liés au rapport de force entre les occupant.es, l'Etat et les industriels. La communication est le premier enjeu de pouvoir puisque c'est elle qui révèle l'existence, qui permet de connaître et de reconnaître, d'établir des ponts, de transmettre et de diffuser. Elle permet également de dissimuler et de tronquer l'information. Nous allons voir comment l'écriture, comme outil de communication, est un enjeu au sein des luttes.

3.2. L'écriture, source de pouvoir, source de communication

Ce texte est destiné à renforcer nos luttes par une meilleure connaissance de celles et ceux contre qui nous luttons. Internet est un espace que nous partageons avec nos ennemi.e.s dont il.le.s détiennent l'extrême majorité des infrastructures. Il ne nous semble pas pertinent de partager nos outils avec celles et ceux contre qui nous sommes en lutte. Ce texte ne sera donc pas publié sur Internet. Nous vous serions reconnaissant.e.s de faire en sorte qu'il ne s'y retrouve pas.

Nous sommes bien conscient.e.s que le fait de ne pas diffuser cette brochure sur Internet ne l'empêchera pas de tomber dans de mauvaises mains. Il y a néanmoins, pour nous, une différence entre mettre à disposition un texte et qu'il soit chopé par un flic. Nous tenons à ne pas faciliter l'accès à ce qui construit nos luttes à celles et ceux contre qui nous nous battons.

La photocopie de cette brochure et la diffusion de celle-ci sont, elles, bienvenues.

En passant quelques nuits dans les carrières souterraines vulgairement nommées catacombes de Paris, par l'Inspecteur Général Louis-Etienne Héricart de Thury entre 1814 et 1815, j'y ai appris l'importance de l'écriture comme source d'information et source de pouvoir. Aujourd'hui, des catatracts sont déposés, cachés dans des fentes, ou donner en main propre pour faire circuler différentes informations, de soirées, de blagues, de projets ou de dessins, privilégiant la communication entre ceux et celles qui circulent dans ces lieux. De plus, des « fils d'Ariane » au plafond ou des graffitis quelque peu codés indiquent plus ou moins la direction des différentes salles.

Au-delà de ces informations dissidentes, ces carrières souterraines regorgent d'informations sur son histoire, par des lettres gravées dans la pierre, comme le HT de Louis-Etienne Héricart de Thury ou la lettre G identifiant le premier Inspecteur Général des Carrières, Charles-Axel Guillaumot qui entreprit les consolidations dès 1777. Une stèle rend également hommage à un certain Philibert Aspairt, personnage qui fait controverse. Nous ne savons pas s'il a réellement existé, la légende disant qu'il s'agissait du portier de l'hôpital du Val-de-Grace, qui s'étend perdu dans les carrières, serait mort ici. Une autre légende raconte que c'est un Inspecteur Général qui a créé de toute pièce cette histoire et s'est fait enterrer là.

De ce mystère de Paris émerge l'histoire de l'urbanisme, le vestige d'une des premières grandes industries par l'exploitation de la pierre à bâtir, le calcaire grossier. Extirpés des entrailles de la terre, monuments et bâtisses ont forgé, en négatif, une tout autre ville, visible par nos lampes frontales. Contrairement à l'industrialisation de Paris, les catacombes regorgent

de tout ce que la capitale a rejeté en termes de création et de poésie. Dérive ou accident des civilisations naissantes mangeuses d'espace, une autre forme urbaine va naître dans ses entrailles accueillant ce que le dessus considérait comme incompatibles à l'ordre moral.

Cette bête tentaculaire offrit foyer et refuge aux illégitimes, des brigands des siècles passés ou autres contrebandiers, aux pauvres qui profitèrent de ce labyrinthe tortueux pour échapper à la police. Laissées à l'abandon par l'industrialisation capitaliste de la capitale et la mutation de son urbanisation, contrairement aux squats, ces carrières constituent les derniers remparts de la contre-culture. A la différence de la gentrification qui s'opère aujourd'hui, notamment à travers les squats culturels, les carrières ont connu une histoire inverse, en ce sens où à leurs débuts rois, reines et l'ensemble de l'apanage de la belle société y descendaient, en particulier sous le Val-de-Grace, pour y jouer, courtiser ou assister à des spectacles.

Ce qui a facilité la transition de cette consommation du dessous au-dessus est un urbain qui propose suffisamment de culture pour que la nouvelle bourgeoisie n'ait plus à descendre dans les méandres de ses entrailles. En gangrénant l'ensemble de la société civile, de la banlieue et du prolétaire à la culture punk, qui aujourd'hui se vend comme un trésor urbain, le capitalisme a organisé l'ordre moral sur l'hégémonie de la culture.

Ce qui m'intéresse dans l'histoire de ces carrières est leur capacité à créer et à pérenniser un no man's land souterrain et à inscrire leur histoire dans et sur leurs murs. Ce lieu est un mouvement, un microcosme où se déploie une pratique de vie qui fusionne avec ce lieu chargé d'histoire. A la différence des ZAD, et comme les squats c'est le lieu qui incite à l'occupation. Mais contrairement à ces derniers, l'Etat, et bien qu'il déploie ses forces de l'ordre en dessous régulièrement et qu'il ferme certaines salles en les bétonnant, ne cherche pas à l'invisibiliser puisqu'il l'est déjà. Bien que les carrières de Paris soient connues dans le monde entier peu y descendent et la plupart pense qu'elles se restreignent à la partie visitable, consommable. C'est là toute sa richesse, qui depuis des siècles, s'accumule à l'ombre de la capitale, créant une micro-société sans cesse renouvelée par la mutation continue de ses codes et de ses rites favorisant la construction d'un modèle anarchique souterrain. Faire vivre ce lieu, pensé comme un système nerveux d'entrailles historiques, en s'impliquant de façon totalement intuitive et inconditionnelle ouvre ce territoire à toutes les possibles anarchies hédonistes. Loin de constituer une utopie, cette improbable communauté hétérogène habite cet espace, ponctuellement mais régulièrement, en le considérant comme un lieu de tous les possibles et de toutes les réalisations, dans le respect de son cadre de vie.

Ce lieu est considéré par ceux et celles qui l'habitent comme inappropriable et non identifiable en ce sens où il est innommable et indescriptible.

Même le mot anarchie est un schéma politique qui appartient à l'ordre surfacien. On pourrait se lancer dans une étude de description de ces modes de vie en souterrain mais à quoi ça servirait ? Juste à mettre la lumière sur ce que nous voulons préserver à l'ombre. Et puis les carrières sont l'opposition de tout ce qui se trouve à la surface.

En effet, et bien que nous puissions, spatialement, y reconnaître des voiries, des salles de détente, de concerts, de création, de rencontre, de ce lieu émerge tout ce qui constitue un abri, un refuge pour ceux et celles qui se sentent incompatibles à ce que la vie en surface génère en termes de restrictions d'émancipation et de liberté.

Je ne pense pas qu'il faille tout nommer. Ce n'est pas sain. C'est même prétentieux et fascinant.

Définir et formater est le nœud de la guerre capitaliste qui, contrairement au fascisme détruisant toute intégrité physique, va considérablement affaiblir toute conscience en l'asservissant à des désirs consuméristes dans une logique néolibérale, codifiant les identités en les hiérarchisant sous forme de castes économiques. Cet ordre social sécuritaire qui en appelle au repli sur soi et sur son propre matérialisme a besoin de définir, de nommer, pour assouvir et formater. Au fond de ces puits, au creux de ce gigantesque labyrinthe, les identités s'entremêlent sans quelconque prétention de s'approprier un lieu, parfois nerveusement parfois solidairement. Cette résultante relationnelle ne peut être décrite, traduite, nommée. Elle se bat contre toutes les interprétations que la surface en fait pour préserver cet espace de liberté.

Le mot cataphile, « mot bâtard » me dit une amie, chargé du fantasme de la recherche de sensations, représente bien le formatage nécessaire d'un système qui a besoin de nommer l'impalpable. L'utilisation de pseudonymes est propre à cette contre-culture qui laisse à cet ordre surfacien de nommer et classer les identités selon une officialisation de patronymes codifiées. Ce qui rend ce lieu unique, où l'anarchie est palpable, se situe dans sa dimension à être un espace où des identités se retrouvent de façon complètement improbable, naturellement, instantanément, déployant une énergie émotionnelle indescriptible qui lie toutes ces personnes

au lieu et entre elles. Cette dissociation de l'urbain de surface est une expérience instantanée avec un monde vécu, chargé d'histoires et d'images continuellement retracée.

Son renouvellement constant permet à cette entité globale d'échapper à toute définition puisqu'il se suffit à lui-même. Ce microcosme, y compris dans les désaccords, renforce à chaque passage ce monde parallèle empreint de réalité et de vitalité. Il constitue un patrimoine historique qui, heureusement pour ses habitant.es, n'est pas officialisé.

C'est notre patrimoine, c'est nous qui le consolidons et qui le renforçons. C'est nous qui l'embellissons et qui lui amène de la vie. Nous sommes comme des rats, dans l'ombre, qui veulent bien le rester et qui aménagent notre souterrain. (...) Et puis sans nous Paris s'effondrerait et transformerait la place Denfert-Rochereau en un gigantesque cratère.

Ce patrimoine, qui relie le dessus au dessous, s'élabore sur l'écriture comme source d'histoire, de traces des bâtisseurs passés et de la contre-culture d'aujourd'hui. Les traces des mouvements du passé et du présent décrivent l'avenir où des grapheur.es expérimentent leur art au milieu des dernières sources parisiennes non-marchandisées de la contre-culture alternative, underground, des années 1960 et de la culture hip hop des années 1980, faisant de cet espace un musée unique.

Ce qui permet cette émancipation est le lieu d'occupation qui est suffisamment invisible pour que l'Etat ne sente pas son ordre social déstabilisé. L'écriture en son sein permet de faire lien et de constituer une source de pouvoir entre les habitant.es de ces carrières en permettant à ceux et celles-ci de se réfugier loin d'un système oppressif, de vivre et d'expérimenter l'ensemble ce qu'offre ce monde souterrain alternatif. L'hétérogénéité déploie une énergie inscrite sur les murs de ces carrières comme traces in situ de multiples inspirations, de courants, de mouvements, qui fait de ce lieu un trésor historique.

Les carrières représentent un lieu de résistance qui doit en permanence faire attention à son propriétaire légal, l'IGC, inspection générale des carrières. En effet, représentant un coût économique non négligeable, l'IGC est vouée à disparaître, impliquant la condamnation de cet espace par une injection de béton, salles après salles, condamnant, effaçant toute cette architecture, tout ce patrimoine historique de la carte de Paris. Ce trésor reconnu comme inestimable par ceux et celles qui l'habitent implique le sabotage à coup de perforateur, de

burin, de broyage de la pierre pour ouvrir les salles, les agrandir, les aménager, les embellir et surtout préserver ce lieu.

Pour faire résistance, le conflit doit s'inscrire dans les rapports de force. Ce qui permet à ces carrières de s'établir comme havre de paix, de tranquillité ou de danses et de corps déchainés, de nuage de fumigène et de bombes de peinture, constitue un réel rapport de force puisque dessus et dessous ne s'entendent pas sur la gestion de ce théâtre. Les tentatives d'appropriation de cet espace par injection, technique pour combler les vides, fait face à des résistances qui s'organisent grâce à des codes plus ou moins compliqués, plus ou moins visibles inscrits sur les murs ou dans des fentes. La diffusion de ces informations est entièrement fermée sur ceux et celles qui habitent ces lieux, en ce sens où elle ne concerne qu'eux et elles. Un novice y descendrait, il ne comprendrait pas les messages, mis à part ceux qui concernent les concerts ou les visionnages de films, encore faut-il qu'il en trouve les traces. L'écriture se situe au centre du rapport de force puisqu'elle permet la diffusion de l'information au sein de la résistance, mais aussi l'émancipation lorsque la domination ne peut porter un regard sur celle-ci.

A Bure, les antinucléaires pratiquent trois formes d'écriture, entre eux et elles, permettant la diffusion de l'information en circuit fermé, sur internet pour propager l'information à tous et toutes et l'étude des écrits des projets d'enfouissement et textes de loi. L'enjeu capital est de révéler les failles du projet, de pointer ce qui est illégal, voire illégitime.

Dans son œuvre *La domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*, James C. Scott fait une distinction entre les textes cachés et les textes publics.

Tout groupe dominé produit, de par sa condition, un "texte caché" aux yeux des dominants, qui représente une critique du pouvoir. Les dominants, pour leur part, élaborent également un texte caché comprenant les pratiques et les dessous de leur pouvoir qui ne peuvent être révélés publiquement. La comparaison du texte caché des faibles et des puissants, et de ces deux textes cachés avec le texte public des relations de pouvoir permettra de renouveler les approches de la résistance à la domination. (Scott, James C., 2009, p.12)

Les antinucléaires produisent effectivement deux formes de textes, ceux qui restent internes, qui ne sont publiés que sous forme papier et qui se passent de main en main ou

disponibles librement à la Maison de résistance, et ceux qui sont diffusés sur internet pour informer et mobiliser le plus largement possible. Ces premiers sont cachés pour que l'Etat ne connaisse pas les décisions prises, les actions, les techniques qui vont ou sont déployées. Les seconds permettent d'informer largement, y compris l'Etat, sur ce qui s'y passe afin d'imposer un rapport de force publiquement avéré et assumé.

Il en est de même pour l'Etat. Ce à quoi nous avons médiatiquement accès, est une théâtralisation de la vie sociale, légitimant les décisions hiérarchiques.

Si la subordination rend nécessaire une interprétation crédible d'humilité et de déférence, la domination exige ainsi, de son côté, une interprétation crédible de supériorité et de grandeur. (Scott, James C., 2009, p.25)

En définissant et imposant médiatiquement sa légitimité hiérarchique, l'Etat ne se soucie pas des dissidences tant qu'elles restent invisibles aux yeux de la masse. C'est ce qui se passe pour les carrières de Paris, par exemple. Concernant les antinucléaires de Bure, ou pour les occupant.es de Notre-Dame-des-Landes ou autres ZADs, JADs ou ZAP, la visibilité que les occupant.es parviennent à mettre en œuvre déstabilise la légitimité de l'Etat puisqu'ils réussissent à se situer sur le paradigme de ce dernier en révélant ce qu'il cache.

La lutte sans relâche organisée autour de ces frontières est peut-être l'arène la plus fondamentale des formes ordinaires de conflit et de lutte des classes. (Scott, James C., 2009, p.28)

La priorité, pour certaines informations, de les garder cachées de l'Etat ou des opposant.es s'inscrit dans un enjeu de pouvoir au sein du rapport de force.

En entretenant un secret, qui n'en est pas vraiment un pour ceux et celles qui cherchent profondément, celui de l'incapacité technique de la totale gestion du nucléaire, l'Etat peut compter sur la masse en l'abreuvant constamment de publications liturgiques. Néanmoins, en dévoilant les projets de celui-ci, publiquement, l'Etat est déstabilisé par une partie des dominé.es qui ne supportent plus la subordination. Afin de pouvoir contrer ces dissidences, l'Etat va employer des moyens répressifs de contrôle pour, d'une part, avoir accès aux données de celles-ci et d'autre part, pour les faire taire. Or, ces dissidences ne sont pas prêtes à lâcher ce rapport de force et vont entretenir le conflit au sein de la divulgation de l'information.

« Les images flatteuses que les élites produisent d'elles-mêmes » (Scott, James C., 2009, p. 32) sont quelque peu enrayées par ces dissidences comme un boomerang médiatique. En

effet, comment assumer la mort d'un jeune homme publiquement, comment endosser les charges explosives sur Notre-Dame-des-Landes si elles démontrent l'incapacité de l'Etat à gérer pacifiquement les conflits.

Bien qu'elle cherche à faire la démonstration d'une action de masse, les dissidences tentent, avant tout, de solliciter l'opinion publique sur une problématique occultée. L'occupation trouve la limite de sa légitimité au sein de l'arène médiatique qui met en place des méthodes de disqualification. Bien qu'elle trouve sa force dans des causes, qui se veulent justes et légitimes, voire légales, elle est, néanmoins, régulièrement affaiblie par des manipulations exercées par les pouvoirs (gardiens du droit relayés par les médias de masse). Le risque auquel doit faire face l'occupation est d'être médiatisée sous forme de rébellions ritualisées et folklorisées ainsi que le sont popularisées les manifestations. Les médias de masse nous ont démontré, à plusieurs reprises, leur perversion en cautionnant systématiquement les répressions policières, aussi violentes qu'elles puissent être, comme étant un allant de soi, ainsi que les discours dominants. C'est pourquoi, elle tente de se rendre visible par d'autres voix, milieux militants, associatifs, réseaux sociaux, presses et radios indépendantes, scientifiques, politiques.

Comme nous l'avons vu, la notion d'entraide n'a jamais vraiment quitté l'être humain et a traversé l'histoire, y compris au cours des formes les plus individualistes qu'elle ait connu. Les moyens de communication modernes permettent une désindividualisation mondiale, sans précédent. Ils engendrent des nouvelles formes de contestations, d'apports en savoirs et de réseaux. Les victimes d'une loi, d'un gouvernement ou d'un régime ne sont plus seules. Elles sont soutenues par un ensemble de personnes qui se constitue, de par le monde, comme résistantes. Ainsi, des étudiants Blancs, en provenance du Nord des Etats-Unis, ont pris part à la grande marche de Little Rock, en 1960, à l'appel de Martin Luther King. La COP 21 a mobilisé des milliers de désobéissant.es, à travers le monde, qui dénoncèrent l'hégémonie des dominants sur les énergies polluantes, perpétuant une catastrophe écologique en cours. Ainsi que le contre-sommet de l'OTAN en 2009 où des milliers de clowns activistes désobéissant.es, sont venu.es de tout part déposer quelques grains de sable et informer la population de ce qui s'y jouait. Il y a des centaines d'exemples comme ceux-ci qui, par la diffusion des informations via différents réseaux, plus ou moins sécurisés, parcourent le monde et permettent des rassemblements internationaux.

De plus, la communication est différente lorsqu'elle est élaborée pour l'éveil de conscience, c'est-à-dire dans le but d'informer les individus, et lorsqu'elle est travaillée intra-

mouvement. Par exemple, les occupant.es de Notre-Dame-des-Landes ont fabriqué un journal à l'intérieur de la ZAD pour partager des informations qui les concernent spécifiquement : un coup de main volontaire pour construire, récolter, cueillir etc..., prévenir l'ensemble des occupant.es des débats qui vont avoir lieu, relatifs à leurs conditions de vie, aux besoins, mais également en ce qui concerne les sujets d'actualités sociétales, l'élaboration de tracts pour informer l'extérieur de la ZAD, préparer les futures actions, etc...

Il en est de même à Bure, qui dispose également de plusieurs sites internet dans lesquels nous pouvons suivre ce qui s'y passe, les décisions qui ont été prises en AG, collectivement, les besoins matériels et humains nécessaires à leurs luttes, les actions en cours ou à venir. Ces sites sont relayés par d'autres activistes qui partagent leurs luttes mais qui sont actifs sur d'autres causes, dans les réseaux sociaux. L'information peut également être cachée, comme par exemple par l'utilisation de riseup et de thor pour accéder aux informations et actions auxquelles nous sommes convié.es à prendre part.

Internet est aujourd'hui le média qui nous permet de correspondre entre nous, bien que nous n'ayons pas, tous et toutes, les moyens de sécuriser les informations reçues et envoyées. Les diffusions de tracts et le bouche à oreille sont également des outils utilisés pour propager les informations.

il s'agit de cette police qui me frappe et m'interpelle. Et je ne parle pas ici de l'uniforme qui aurait sur moi déchargé la frustration étatique pour ensuite m'embarquer dans un fourgon... Je parle de la police de l'écriture, vous savez, cette mise en forme particulière que l'on peut donner aux lettres, sur un tract par exemple. Jusqu'ici, ma rétine avait souvent été attirée par les autocollants et autres affichettes qui déguisent les murs et les poteaux dans les rues : la police des mots leur donnait un caractère spécifique. Le message, tantôt accompagné d'un chat noir énervé, tantôt d'autres symboles qui étaient encore obscurs pour moi, me prêtait souvent un sourire, mais surtout à réfléchir. Et alors je me laissais aller à penser : *Qui sont ces gens qui écrivent sur ces affiches ? Où trouvent-ils l'inspiration pour créer ces slogans et ces dessins fascinants ?* J'ai eu beau me poser ces questions et tenter d'en imaginer les réponses, ce qui demeurait toujours dans un coin de ma tête, c'était cette police qu'on ne trouvait nulle part ailleurs sur les supports papier de la société « honnête ». (Une opposante au projet de Center Parcs du Jura, *De tout Bois*, n°13, p. 28-29)

L'autocollant ou affiche amplifie ce sentiment du Nous. Notre regard a été formé à les voir, à les reconnaître, à les lire rapidement, furtivement, à comprendre l'information. Déployés au milieu de l'urbain, ces supports symbolisent d'une part la dissidence en ce lieu oppressif, son incarnation, et d'autre part nous apporte une information ciblée tout en déstabilisant le promeneur lambda. Ces supports sont une empreinte par la puissance des mots qu'elle génère et par sa visibilité. Ils sont un code qui alimente la rage et le sentiment d'injustice tout en contrant la muséification architecturale de l'urbain en s'imposant comme une extension de ceux et celles qui se battent. Ils dévoilent notre capacité à imaginer, ils s'imposent, sur l'urbain, comme des pointillés éphémères mais résistants par la colle et les nuits passés à les exposer. Ces messages, ces écrits sont notre pouvoir, notre façon de dire publiquement, au sein de l'arène, que nous sommes là.

Néanmoins, nos écrits, cachés ou publics, ne rivalisent pas avec les moyens déployés par un Etat qui dispose de l'arène médiatique, partagée par les industriels qui le soutiennent.

3.3. L'arène médiatique et la violence

Les dominant.es ont besoin de légitimer leur pouvoir et, dans une certaine mesure, il est logique qu'ils souhaitent garder ce qu'ils possèdent.

Si tu es possédant, tu es là pour conserver, alors tu parleras toujours du caractère sacré de la loi et de la responsabilité que l'on a d'agir graduellement via les voies « acceptables » de la politique (Alinsky, Saul, 1989, p.225).³³

Tous.les politicien.nes, attiré.es par le pouvoir-sur, se servent de la peur comme fonds de commerce. « Votez pour moi, je rétablirai l'ordre ». Associer à la manipulation médiatique dans le débat public, iels parviennent à stigmatiser les occupant.es, à procurer un sentiment de peur au sein d'une partie non-négligeable du peuple, leur donnant ainsi une image d'individus dangereux.

Ne représentant pas une menace vis-à-vis des individus, mais envers un système fondé sur l'exploitation, la domination des Uns à l'égard des Autres (Delphi, Christine), ces politicien.nes ont raison d'avoir peur. Les occupant.es, en montrant qu'il est possible de vivre hors ou à la

³³ Alinsky, Saul, *Reveille for Radicals*, 1989, p.225.

limite du système étatique, remettent en cause la légitimité même de l'Etat et des gouvernances. « Synonyme de non-civilisés » (Scott, James, C. 2013, p.54) les occupant.es sont, ainsi que les « personnes des collines » (Ibid) considéré.es comme des terroristes et traité.es en conséquence par les forces armées.

L'Etat se sentant menacé a mis en place des directives ultra-sécuritaires qu'il a justifiées par les attaques terroristes que la France a connu ces dernières années. Considérant les occupant.es comme des terroristes, en rapport aux idéologies dont iels sont porteur.ses, iels sont, de plus en plus, considéré.es, aux yeux de tous et toutes, comme de réelles menaces pour l'Etat français. En maintenant l'état d'urgence, cet Etat dévoile son penchant totalitaire. Ainsi, l'Etat, pour appuyer son pouvoir-sur, pour légitimer ce qu'il attend de l'ordre social, va déployer ses forces armées contre les différentes formes d'occupations.

L'emploi des forces de l'ordre est directement associé à l'accumulation primitive du capital. En effet, et ainsi précisé par Mathieu Rigouste dans son ouvrage *Kompresseur*, la lieutenance de police, créée en 1667, a été définie comme force permettant d'éviter tout mauvais fonctionnement du marché et toute insurrection. Cette force coercitive fut pensée comme entité de protection du marché, bien qu'à ce moment-là, elle servait principalement à protéger les étalages à une époque où les prémices du capitalisme commençaient à émerger. Toute son histoire est alimentée et renforcée par diverses techniques de domination expérimentées sur les plantations coloniales, l'expulsion des paysan.nes de leurs territoires pour forcer la main d'œuvre à travailler à l'usine, puis sur la xénophobie d'Etat au moment de sa conversion en Etat-nation, en chassant et torturant toute personne qui n'a pas la nationalité, en conséquence, pas de droit.

Cette violence exercée par les forces de l'ordre permet à la classe dominante de reproduire continuellement les rapports de force, en légitimant sa domination et l'exploitation.

Ainsi, la police sert les nécessités des classes dominantes en oppressant, soumettant, tuant une partie de la population au sein des frontières nationales.

Les occupant.es représentent une population à éliminer puisqu'iels font sécession avec l'Etat et s'engagent dans des luttes insurrectionnelles. L'Etat va ainsi utiliser des modèles de contre-insurrection visant à couper tous liens entre insurgé.es et population, la DGR (Doctrine de la guerre révolutionnaire). En s'appuyant sur des expériences de répression du mouvement d'émancipation au Maroc, en Indochine, en Algérie et au Cameroun, concernant la France et

au Kenya pour les Britanniques, L'Etat parvient à diviser la population pour légitimer les actes de violence envers les populations contaminées (Deltombe, Thomas, Domergue, Manuel et Tatsita, Jacob, 2019). Pour Mathieu Rigouste, c'est à travers cette métaphore médicale représentée par le « pourrissement rouge vert », dénonçant l'affinité entre communistes et colonisé.es, que l'Etat est parvenu à légitimer ses pratiques de « guerre totale » menée contre des civil.es. Bien que cette doctrine fût, en théorie, abandonnée par Charles de Gaulle en 1960, dans les faits, son application perdure.

Cette guerre qui vise un ennemi intérieur trouve sa justification dans l'analyse apportée par Mao Zedong lorsqu'il dit que le guérillero est un poisson dans l'eau, c'est-à-dire qu'il doit vivre au sein de la population. Ainsi, pour attraper le poisson, pour le maîtriser, plusieurs techniques s'offrent aux forces de l'ordre.

Tel un harpon, les unités spéciales sont envoyées pour neutraliser le poisson ainsi que l'ensemble de son organisation révolutionnaire. Sur les zones d'occupation et notamment à Bure, cette technique fut employée pour trouver toutes les personnes, à leur domicile et à leur travail, qui soutiennent la lutte afin de les faire parler et obtenir des informations sur les occupant.es et leurs actions.

L'autre technique consiste à filtrer l'eau à travers un quadrillage militaro-policier sur l'ensemble du territoire nationale. En filtrant la population par la mise en place de barrages, de contrôles d'identité et de postes militaires, la vie sociale devient paralysée. Sur les zones d'occupation cette technique est largement répandue. Elle permet de contrôler directement tous les mouvements sur les zones, de ficher ceux et celles qui entrent et sortent de la zone, de les arrêter pour en tirer des informations et leur faire peur, voire les terroriser.

L'Etat emploie en parallèle une autre technique pour saisir le poisson dissident, en empoisonnant l'eau à travers un jeu de propagande qui lui permettra d'asservir la population non ciblée par la répression, tout en s'appuyant sur leur adhésion dans l'impérialisme français pour légitimer ses actes de violence.

Ces dominant.es, demandent aux dépossédé.es de nos sociétés, dites démocratiques, de leur apporter la légitimité dont ils ont besoin pour gouverner via des formes politiques et institutionnelles légales. Le vote, qui est l'emblème de ce bien-fondé, est la parfaite délégation que les dépossédé.es offrent, de façon légitime, aux dominant.es. Les diverses institutions politiques, sous couverts de démocratie, ne sont pas neutres ; elles sont les détentrices de l'ordre établi. Elles mettront tout en œuvre pour qu'il en soit ainsi, au détriment du peuple.

Il faut bien comprendre qu'un prince (...) ne peut tenir compte de toutes ces choses que l'on juge bonnes chez l'homme tant il est bien souvent contraint, pour sauver l'Etat, d'agir contre l'humanité, contre la charité, contre la religion même (Machiavel, Nicolas, 1992, p. 142-143).³⁴

Les Etats démocratiques se présument bienveillants, se présentant comme garants de liberté, de justice, d'égalité voire d'humanité. C'est en jonglant sur diverses formes de manipulation, sous couvert de légitimité, d'efficacité raisonnable et de comparaisons perpétuelles que le pouvoir-sur se maintient. Les dominant.es ont, en leur possession, de multiples moyens. Iels vont, pour assouvir leur pouvoir-sur, instaurer diverses formes d'institutions coercitives que sont l'école, le travail, la culture, les médias, le droit.

L'Etat, par sa mission, cherche à réguler la société civile, excluant toute concurrence cherchant à nuire à celui-ci. Pour ce faire, il institutionnalise toutes les formes de protestations. C'est ainsi que de la désobéissance comme outil de lutte, est médiatisée, plus généralement, sous la forme de désobéissance civile ou civique. Cette façon de nommer les actes de désobéissance induit de fait les notions de citoyenneté et de civilité.

L'institutionnalisation est une mise en tension entre une volonté de justice et d'équité et un cadre qui se veut aliénant. C'est la remise en question des tenants et des aboutissants, permettant ainsi un certain équilibre entre le bien être de l'instituant.e et la bienveillance de l'institué.e. En ce sens les désobéissances civiles et civiques correspondent aux rôles.

Néanmoins, les occupant.es, dont il est ici question, ne cherchent pas à correspondre à cette règle. Bien qu'iels doivent faire face à l'Etat, iels se positionnent de façon à être hors système institutionnel. Ce qui n'empêche pas leurs actions d'être totalement politique, dans le sens où elles permettent et ont pour ambition de changer les règles, de faire bouger les lignes. En n'attendant pas qu'on leur donne la permission de vivre autrement, en la prenant, iels se situent au-delà des formes institutionnelles influées par une société normative où la reproduction sociale est considérée comme une marchandise. Dans cet espace, qu'iels se sont créés, leurs actions engendrent une forme de dislocation sociale. Iels ne cherchent pas à être

³⁴ Machiavel, Nicolas, *Le Prince*, GF Flammarion, 1992, p.142-143.

tributaires de cette illusion de justice étatique. Leurs actions ont pour but de créer une autre forme de société.

Ce sont ces occupant.es qui posent un réel problème à l'Etat. Tant qu'ils se revendiquent de la désobéissance civile ou civique, iels s'intègrent au jeu institutionnel soumis aux directives étatiques et ce, bien qu'ils cherchent à en modifier les règles. Dans un sens, leurs actions sont considérées comme, plus ou moins, respectables. Ces autres désobéissant.es rappellent, par leurs actions, une réalité autre de la société civile, qui met en défaut la légitimité étatique. C'est pour ces raisons que l'Etat va employer des méthodes particulièrement coercitives envers eux et elles. Il va jusqu'à s'appuyer sur ces luttes pour légitimer son statut aux yeux du peuple.

En utilisant les médias de masse, l'Etat va créer un montage politique. C'est par l'assemblage de multiples facteurs que se forment les opinions et les représentations globales. Ainsi, comme le dit l'adage, « ce qui est dit à la télévision fait foi », c'est par celle-ci, reconnue implicitement comme utilité publique et sociale, que des personnalités relais, sous forme de *fast thinkers*, trustent les plateaux de télévision, formant ainsi un courant d'opinion ultra sécuritaire (tout en omettant, entre autres d'explicitier leurs intérêts personnels).

La télévision – média de masse dont les uniques ressorts sont la distraction et la commercialisation – divulgue, sur des chaînes spécifiques ou à des heures ritualisées, des informations mensongères totalement vides de sens. Si le système de production est le cœur du spectacle, les médias de masse, et en particulier, la télévision en est son principal outil d'illusion. C'est à travers elle qu'un grand nombre d'individus vivent. Elle reste, et ce malgré l'avènement d'internet, le média le plus populaire. Les dominant.es s'en servent pour faire passer leurs idées, manipuler les opinions, orchestrer la spectaculaire scénographie politique-politicienne.

A l'instar de Pierre Bourdieu, nous devons admettre que dans tous médias, journalisme intellectuel et commercial³⁵ se disputent le front. Nous ne pouvons que constater que ce premier

³⁵ Le journalisme intellectuel préfigure comme un gage de qualité professionnelle. Il permet à ses acteurs d'analyser et de commenter des faits. Qualité et sérieux en sont les maîtres mots. Le journalisme commercial est conforme à une rationalisation de rentabilité. En se fondant sur les scoops et l'évènementiel, il capitalise l'adhésion populaire.

laisse place à une forme journalistique capitalisant sur l'audimat, où sensationnel, scoops et faits divers sont les principaux fondamentaux de la diffusion d'information. Par ailleurs ce type de commercialisation médiatique touche amplement la presse écrite ou numérique ainsi que les ondes radios qui se trouvent totalement dépendantes des firmes publicitaires.

De plus, alors que nous pourrions penser que chaque média se spécialise afin de pérenniser un audimat viable, il s'avère que nous avons une duplication de l'information, autant qu'il y a d'annonceurs. Iels s'entre-surveillent afin de ne rien oublier, quitte à ce qu'une information, qui soit totalement fausse, soit relayée des milliers de fois. Nous pouvons ainsi constater une uniformisation de l'information. Pour Pierre Bourdieu, il s'agit là d'occulter, par une homogénéisation incessante de faits divers, les principaux thèmes.

D'autre part, la télévision a le talent d'ériger de pseudos experts, qui ne le sont pas, en grande majorité, au dehors de ce média. Le principal étant qu'ils ou elles « passent bien » à l'écran. Il n'y a, finalement, rien d'étonnant de voir des personnalités comme, par exemple Christophe Barbier³⁶ (journaliste ayant faits des études de Lettres et une maîtrise d'Histoire), traiter d'économie au détriment de chercheur.es reconnu.es pour leurs travaux. Ces « faussaires » (Boniface, Pascal, 2011)³⁷ nous abreuvent de mensonges, plaidant ou justifiant des causes et sont payer par des lobbies pour divulguer leurs contrevérités. Ces « serials-menteurs » (Boniface, Pascal, 2011),³⁸ outre le fait qu'ils soient intouchables, participent à la pérennisation de la société du spectacle et du mensonge politique ainsi que le décrit Hannah Arendt.

Pierre Bourdieu conceptualise ainsi la télévision (1996)³⁹ comme étant un danger s'infiltrant au sein du monde scientifique, de la recherche, en capitalisant sur l'adhésion populaire par le biais de mensonges envahissant nos pensées et inhibant notre capacité d'esprit critique.

³⁶ Christophe Barbier a fait de sa personne et de son apparence une image marketing (écharpe rouge offerte par Carla Bruni). Il est préféré pour aborder les questions économiques et politiques au détriment de professionnels dont c'est le métier (chercheurs, économistes, sociologues, politicologues). Il n'est absolument pas le seul dans ce cas-là.

³⁷ Boniface, Pascal, *Les intellectuels faussaires : Le triomphe médiatique des experts en mensonge*, JC Gawsewitch Editeur, 2011.

³⁸ Boniface, Pascal, *Les intellectuels faussaires : Le triomphe médiatique des experts en mensonge*, JC Gawsewitch Editeur, 2011.

³⁹ Bourdieu, Pierre, *Sur la télévision*, Liber, 1996.

Ce média, ainsi que tous les médias de masse, sont les fabricants de l'assujettissement, de l'asservissement des foules, sous l'égide des dominants à qui sert cette, quasi-parfaite, manipulation de masse.

En prenant conscience de cet état de fait, les occupant.es posent le premier acte de la résistance. Néanmoins, bien qu'iels puissent trouver oreilles et relais dans des médias indépendants, iels ne parviennent pas à toucher les masses. Pour autant, les désobéissant.es ont-iels vraiment envie d'être médiatisé.es par ceux-ci ? Ce qui semble certain est que lorsque c'est le cas, iels sont généralement traité.es de fauteurs de troubles, de casseur.es, de menaces pour l'ordre public et social, de terroristes mettant à mal la démocratie et la république. Néanmoins, iels apparaissent dans certains documentaires spécifiques à la désobéissance, à des heures tardives, et relayés par des chaînes qui n'ont, il me semble, jamais explosées les records d'audimat.

Ces outils de propagande, expérimentés de manière industrielle, vont renforcer le capitalisme sécuritaire. En effet, la contre-insurrection constitue aujourd'hui un marché du maintien de l'ordre. L'état d'urgence permanente, en tentant de pacifier la population par des techniques de propagandes et de répressions profitables aux industrielles qui vendent les armes et les moyens de contrôles et de surveillance, participe à l'avènement d'une gouvernance sécuritaire et capitaliste. En déclarant la guerre aux occupant.es, l'Etat fabrique son ennemi intérieur et fortifie son impérialisme.

Est-ce le devenir des mouvements d'occupation qui, après un engouement de départ, perd inexorablement en intensité, en diversité et en énergie ? Sommes-nous condamnés à suivre la mode (médiatique) des luttes en cours ? (Voir l'expulsion de la ZAD de la Dune en avril, et les poursuites contre des défenseurs des Jardins de la Buisserate (Isère) en octobre.) » (Le comité de rédaction, *De tout Bois*, n°13, p. 8)

Ainsi, cette société spectaculaire, où les médias de masse, tenus par des industriels du contrôle, de la guerre et du bâtiment, participent à l'assimilation de la propagande, à travers des techniques psychologiques industrielles, renforçant l'hégémonie impériale en dénonçant quotidiennement l'ennemi intérieur, effaçant toutes les formes de domination de notre pensée, instrumentalise la masse et consolide son système économique pour maintenir l'ordre.

Conclusion de la troisième partie

La révolution sociale mise en marche par ces occupations est limitée par un ensemble de dispositions politiques et économiques. En effet, celle-ci s'organise sur l'espace et le temps, l'apprentissage, le partage de savoir et l'entraide. Cette formation à l'émancipation prend du temps et ne peut que difficilement faire face à celui du capitalisme. Il ne s'agit plus de reprendre les ateliers abandonnés par les patrons lors de la Commune de 1871, il ne s'agit plus non plus d'apprendre à élire par le vote pour se soumettre aux décisions futures, il s'agit de mettre en œuvre une transformation sociale impliquant une auto-défense quotidienne.

Les occupations actuelles ne s'inscrivent plus dans les actions syndicalistes, permettant un rapport de force et une éducation de la masse prolétarienne. Ces occupations doivent faire face à une frontière instituée par un Etat-nation qui, par construction, ne peut reconnaître en son sein aucune sécession et se sert de ces dissidences pour renforcer sa légitimité politique et son adhésion au capitalisme. Ces actions directes, livrées par les occupant.es, au capitalisme d'Etat, se définissent dans son propre énoncé. Elles s'organisent comme réactions constantes contre le système capitalisme néolibéralisé. En créant ses propres conditions de lutte, en puisant toutes ses ressources au sein de ses moyens d'action, elles se déclarent, sur le champ économicopolitique, comme un pouvoir suffisamment puissant pour faire face au pouvoir-sur.

Elle signifie que, contre la société actuelle qui ne connaît que le *citoyen*, se dresse désormais le *producteur*. (...) L'action directe apparaît ainsi comme n'étant rien d'autre que la matérialisation du principe de liberté, sa réalisation dans les masses : non plus en formules abstraites, vagues et nébuleuses, mais en notions claires et pratiques, génératrices de la combativité qu'exigent les nécessités de l'heure ; c'est la ruine de l'esprit de soumission et de résignation, qui aveulit les individus, fait d'eux des esclaves volontaires, et c'est la floraison de l'esprit de révolte, élément fécondant des sociétés humaines. (Pouget, Emile, 2010, p. 153-154)

Le système représentatif, sur lequel l'Etat trouve la ressource à toute sa légitimité, participe à l'inaction des individus qui va renforcer son pouvoir-sur en adhérant à son impérialisme. L'action directe tant appelée par Emile Pouget à travers un syndicalisme pensé en dehors de toute structure d'Etat aurait pu prendre forme si l'Etat n'était pas autant coercitif et si les bourgeoisies ne maintenaient pas autant de pression sur le système économique des prolétaires. Le travail étant source d'aliénation, il constitue à la fois une ressource pour le capital mais également une occupation tout en divisant les travailleur.es entre elles et eux. En pensant

l'action directe sur le champ, non pas de la politique, mais exclusivement de l'économie, Emile Pouget fut rattrapé par l'ensemble des techniques de contre-insurrection qu'emploient le capitalisme et le politique pour arriver à leurs propres fins. L'Etat étant entièrement soumis au capitalisme, celui-ci promeut aujourd'hui le néolibéralisme comme système de pensée et d'agir particulièrement individualisant et profitable économiquement. Le marché a toujours su se diversifier en assimilant en son sein toutes les luttes passées. Néanmoins, et bien que les occupant.es soient quelque peu dépacé.es par l'invasion de la frontière économicopolitique sur les zones, iels ont tout de même réussi à renforcer leur pouvoir au sein du rapport de force en informant, en révélant les brèches de cette frontière, en expérimentant une vie sans Etat, en développant une économie solidaire, en refusant toutes formes de domination. Leur force se situe dans la création d'un nouveau paradigme qui, bien qu'il constitue un rapport de force, s'organise en dehors du paradigme économicopolitique capitaliste. Ainsi, la lutte, par l'occupation, ne s'inscrit pas dans les luttes passées mais engage une continuité de ces luttes dans l'histoire en prenant en compte les enjeux historiques et conjoncturelles qui traversent notre présent.

CONCLUSION

Quelle forme de gouvernement allons-nous préférer ? - Eh! pouvez-vous le demander, répond sans doute quelqu'un de mes plus jeunes lecteurs ; vous êtes républicain.

- Républicain, oui ; mais ce mot ne précise rien. Res publica, c'est la chose publique ; or, quiconque veut la chose publique, sous quelque forme de gouvernement que ce soit, peut se dire républicain. Les rois aussi sont républicains. - Eh bien! vous êtes démocrate ? - Non.

- Quoi! vous seriez monarchique ? - Non. -Constitutionnel ? - Dieu m'en garde. - Vous êtes donc aristocrate ? - Point du tout. - Vous voulez un gouvernement mixte ? - Encore moins.

- Qu'êtes-vous donc ? - je suis anarchiste. (Proudhon, Pierre-Joseph, 2010, p.168)

Pour la toute première fois dans l'histoire, l'anarchie est pensée positivement.

Arkhé, racine étymologique grec, qui signifie ce qui arrive en premier dans le temps, le commencement, va également prendre le sens de ce qui est le premier hiérarchiquement, c'est-à-dire le commandement. Aristote va fusionner ces deux sens en le définissant comme un ordre qui initie et qui organise le peuple, créant le principe archique qui alimentera tout un courant de la philosophie politique. En déclarant que l'état de nature est un état anarchique, Thomas Hobbes définit l'anarchie comme un état de chaos et de violence. En effet, il considère que l'anarchie va à l'encontre du contrat social. Pour Thomas Hobbes, c'est parce que l'état de nature générerait une crainte de mort pour les individus isolés que ceux-ci ont créé des lois. Ces lois vont s'institutionnaliser sous la forme d'un contrat social qui va instaurer la société civile soumettant les individus au pouvoir souverain du prince. Ce renoncement du pouvoir économique et politique des individus est pour lui nécessaire parce que seul le prince, en détenant toute souveraineté, peut éviter les penchants naturels vers l'anarchie, et donc la violence et le chaos, d'où sa phrase, « l'Homme est un loup pour l'Homme ».

Pourtant, et ainsi précisé par James C. Scott, dans son ouvrage *L'œil de l'Etat* (2021), les êtres humains ont vécu, pendant des millénaires, au sein de sociétés dont les structures étatiques et les territoires autonomes entretenaient une dialectique fluide et complexe. Le système des Etats-nations ne s'impose historiquement que très récemment. L'interprétation des systèmes sociaux démontre, comme par exemple pour les Inuits, qu'un certain nombre de peuples se sont organisés sans chefs ni Etat, c'est-à-dire selon une organisation anarchiste, avant même que le mot soit reconnu positivement par Pierre-Joseph Proudhon.

En considérant les sociétés primitives comme des sociétés proto-démocratiques et communalistes, Karl Marx et Friedrich Engels, qui entretiennent une vision étatiste, ont défini

ces peuples sans Etat comme des sociétés sans structure qui pouvaient préfigurer un Etat centralisé, ou tout du moins y ressembler. De ce point de vue, les peuples sans Etat sont considérés comme des organisations socialement amputées d'une centralisation nécessaire à l'évolution de la société moderne.

Charles Macdonald, dans son article « Ethnologie et anarchisme by anarchogregaire », prononcé lors du Colloque Anarchisme et sciences sociales à l'Université de Lille les 23-24 mars 2018, écrit que « L'homme est grégaire avant d'être social ».

Dans la mesure où dans un groupe, personne ne donne d'ordre à personne, où il n'y a pas de coercition, les agents sont autonomes et par conséquent égaux. Ils le sont en tout cas politiquement de façon absolue, et tendanciellement du point de vue économique. Dans ce système, l'autonomie des agents, leur égalité et l'absence de hiérarchie constituent une tautologie sur le plan logique. Dans la mesure où ces agents coopèrent, ils le font volontairement, de façon non coercitive. Coopération volontaire, égalité et autonomie s'impliquent mutuellement. (Macdonald, Charles, Ibid)

Il oppose la vision marxiste, qui implique un agir altruiste nécessaire à l'action des agents pour qu'ils puissent en retirer un intérêt personnel qui leur soit profitable, à l'anarchisme qui se fonde sur la coopération par la quête d'un but commun, « les agents coopérateurs (...) ne peuvent donc être strictement égoïstes, mais n'ont pas besoin non plus d'être complètement altruistes » (Ibid).

Ainsi, les communautés autonomes s'organisent selon le principe d'égalité « basé sur l'action d'agents autonomes et égaux au niveau de l'action et du résultat de l'action. » (Ibid).

Charles Macdonald vérifie son analyse en s'appuyant sur l'opuscule du Collectif Mauvaise Troupe, *Défendre la ZAD* (de Notre-Dame-des-Landes) :

- Priorité dans la construction de la communauté terrienne « d'une destinée commune » (Résolutions de 1915) fondée sur « l'intelligence collective », « une compréhension partagée »
- Relation symbiotique à l'environnement « créer un lien intime avec les mares, les prairies naturelles ou les salamandres... » et attachement à l'écoumène, « inconcevable de partir d'ici »
- Organisation réticulaire, horizontale, à partir de micro-communautés « soixante lieux de vie sur la ZAD », « 200 collectifs locaux en France »
- Complexité dynamique, ordre stochastique, entropie assumée, état de désorganisation fonctionnelle, ethnogenèse permanente « emmêlement d'expériences singulières », « groupes informels qui se composent et se recomposent », « foisonnement constant » « enjeux

complexes » (ressortissant de la justice, la santé, l'économique, etc.) « communauté de lutte en train de naître », « pépinière », « zone expérimentale permanente », état d'effervescence anarchique dans le conflit et la résolution du conflit

- Immanence « légitimité du vécu ne relevant d'aucune transcendance »
- Implication de personnes concrètes, dans leur totalité, à partir de liens affectifs et intellectuels multiples « histoires d'amour et d'amitié », « belles rencontres »
- Refus du pouvoir « irréprouvable disposition à l'insoumission », « foisonnement qui conjure la possibilité d'une prise de pouvoir », « pas d'instance hégémonique »
- L'autonomie comme valeur suprême, valeurs utilitaires subalternes « autarcie au profit de l'autonomie politique » l'autarcie (utilitaire) est le moyen d'une fin morale et sociétale
- Elaboration et effectuation d'une éthique personnelle souvent définie par opposition aux valeurs de Babylone telle que « le consumérisme, les logiques marchandes, le moi social, l'individualisme, le sexisme » et l'ensemble des statuts hiérarchisés qui définissent le sujet « social » (babylonien »)
- Hédonisme « divertissements, banquets, trances nocturnes, musique »
- Communitas « irréprouvable émotion collective » (à propos de la commune de 1871)
- Hybridité et ouverture du groupe « paysans, mineurs en fugue, sans-abris, réfugiés de Calais, visiteurs intéressés... »
- Idée de « partage » de « prix libres » de « bien commun » (terre, ressources)
- Recherche d'autogouvernement par consensus et quasi-unanimité « assemblées bisannuelles », « coopératives », « autogestion »
- Dérision et humour dans les désignations « Chat-Teigne, NoTaverne », « tracteurs vigilants », acronymes « COPAINS »
- Solidarité « dans la lutte » et dans la mobilisation inter-communautés (Macdonald, Charles, 2018)

Ainsi, face à une organisation que Charles Macdonald nomme « socio-hiérarchique », la ZAD se constitue comme une organisation « anarcho-grégaire » ou « anarcho-égalitaire ». La coopération, que Piotr Kropotkine nommerait « l'entr'aide », est inhérente à toutes sociétés. Néanmoins, et ainsi que Charles Macdonald le précise dans son article précédemment cité, lorsque la coopération est forcée elle engendre une hiérarchisation des individus qui, à travers un système de compétition, va soumettre les individus à une collaboration forcée entre les classes sociales et aliéner la liberté. Selon lui, les sociétés organisées selon l'anarchie, au sens étymologique du terme, ont prospéré pendant 200 000 ans. Alors que la coopération était consentie, engendrant l'égalité des agents autonomes, elle s'est détournée de son premier sens lorsque les populations sédentaires sont devenues importantes, impliquant une nouvelle façon

de coopérer qui se devait d'être efficace pour des sociétés de grande envergure, effaçant l'autonomie de l'individu dans un système nouvellement hiérarchique.

Pour Charles Macdonald, les trois piliers sur lesquels se fondent l'« anarcho-grégaire » sont l'égalité, le partage et les faibles liens entre les individus (Macdonald, Charles, 2019, p.334) ce qui est le cas sur la ZAD, y compris celle de Notre-Dame-des-Landes sur laquelle il vérifie sa thèse pour son article. Il faut comprendre que Charles Macdonald s'appuie sur l'introduction sociologique de Mark Granovetter de la notion de lien faible tout en le modifiant légèrement.

En effet, concernant Mark Granovetter, le contraste entre lien fort et lien faible se situe au sein des « liens interindividuels intenses et fréquents par opposition à des liens neutres et épisodiques » (Macdonald, Charles, 2018) De cette analyse, Charles Macdonald opère une légère modification en considérant le lien, non plus selon son intensité émotionnelle, mais de façon sociologique. Pour lui, l'intensité du lien est mesurable selon la permanence et la validité par un tiers. En ce sens, les liens forts sont permanents et validés par un tiers, comme les systèmes hiérarchiques qui se fondent sur le côté sacré et éternel de cette forme d'organisation, approuvés par l'ensemble des agents qui les constituent, bien que « les liens faibles restaient présents dans les relations interpersonnelles. » (Ibid). Les liens faibles se constituent sur la disposition des agents à être autonomes et à ne pas avoir besoin d'un tiers, d'une autorité, pour continuer à entretenir ce lien ou à le rompre.

Ainsi, l'organisation anarchiste s'organise selon l'entretien de liens faibles, c'est-à-dire, des relations qui se nouent et se dénouent, qui ne jamais se fixent, ni se transcendent de façon permanente. Sur la ZAD les liens sont fragiles et particulièrement impermanents même si des groupes affinitaires s'y constituent. En effet, ces liens sont soumis d'une part à la fragilité de la pérennité de l'occupation et d'autre part, les corps sur la ZAD sont constamment en mouvement créant des alliances et des séparations. De plus, les occupant.es sont des agents autonomes et ne se laissent contraindre par une autorité tierce. Néanmoins, il existe tout de même des renforcements de ces liens, notamment par la constitution de groupes affinitaires mais aussi entre les agents autonomes en dehors de ces groupes, qui entretiennent une continuité de la coopération libre sans laquelle la communauté autonome ne pourrait se renouveler. Nous pouvons ici tout à fait entrevoir le concept goffmanien de la « condition de félicité » qui gouverne les interactions verbales comme des combinaisons séquentielles.

Erving Goffman, à travers son analyse conversationnelle, définit la condition de pertinence située par la « condition de félicité ». Pour lui, cette condition présuppose toute conversation :

Etant donné qu'on veut énoncer quelque chose à un certain autre, comment se met-on dans les conditions qui permettront de le faire convenablement ? (Goffman, Erving, 1986, p.87)

Bien qu'il se soit éloigné « d'une théorie conversationnelle comme rituelle » dans ses derniers écrits, il « maintient le principe fondamental en soutenant l'existence de la condition de félicité » (de Formel, Michel, 1989, p.193). En effet, dans son ouvrage *Les Rites d'interaction* (1974), en s'inspirant des travaux d'Emile Durkheim, il définit les interactions selon leurs dimensions symboliques et les rituels des cérémonies. Par la suite, et notamment dans sa publication *Relations in Public* (1971), il opère un détournement de l'interaction dans une dimension comportementale ritualisée. Le lien que nous pouvons faire avec les occupants des ZAD se situe exactement dans cette « condition de félicité » qui gouverne les interactions en ce sens où la dimension symbolique des rituels de cérémonie, inspirée par la sociologie religieuse d'Emile Durkheim, s'est effacée dans des actions mutuellement bienveillantes. Ce sont à travers ces liens interpersonnels que les agents coopérateurs vont pouvoir renforcer la communauté anarchique. Les conditions de félicité impliquent :

(des) dispositifs qui indiquent aux agents coopérateurs les bonnes dispositions d'autres agents coopérateurs s'entendent de la musique et de la danse, à l'humour, la plaisanterie, les codes de l'étiquette, de la déférence, de l'obéissance, du respect, de la familiarité, en passant par une vaste chorégraphie de signaux verbaux, de grimaces faciales et de postures corporelles. La simple politesse a d'abord cette fonction. Si la caissière du supermarché vous dit bonjour c'est qu'elle ne veut pas vous tuer, mais agir en coopérant dans l'achat de vos boîtes de conserve. Si vous lui rendez son salut, vous indiquez que vous faites de même en sortant votre carte de crédit. Une distance respectueuse teintée de bienveillance est établie. L'employée subalterne et le client roi font profession d'égalitarisme dans l'échange de salutations propices à la transaction commerciale. Les conditions de félicité sont respectées. Vous sortez avec vos sacs et elle s'occupe du client suivant. (Macdonald, Charles, 2018)

Ainsi, l'interaction, dans ces territoires occupés, doit essentiellement constituer un renforcement des liens afin de pérenniser la continuité de la coopération. Néanmoins, et ainsi que nous l'avons vu précédemment, ces interactions, et bien qu'elles soient pensées dans une

dimension de coopération volontaire, sont entravées par un certain nombre de facteurs qui ne remplissent pas les conditions de contenu propositionnel.

Chaque fois que nous entrons en contact avec autrui, que ce soit par la poste, au téléphone, en lui parlant face à face, voire en vertu d'une simple coprésence, nous nous trouvons avec une obligation cruciale : rendre notre comportement compréhensible et pertinent compte tenu des événements tels que l'autre va sûrement les percevoir. Quoi qu'il en soit par ailleurs, nos actes doivent prendre en compte l'esprit d'autrui, c'est-à-dire sa capacité à lire dans nos mots et nos gestes les signes de nos sentiments, de nos pensées et de nos intentions. Voilà qui limite ce que nous pouvons dire et faire ; mais voilà aussi qui nous permet de faire autant d'allusions au monde qu'autrui peut en saisir. (Goffman, Erving, 1986, p.97)

D'après de nombreux occupant.es c'est la part de « Babylone » qui reste en eux et elles qui brisent la coopération et l'entraide. Les agressions, qu'elles soient verbales ou physiques, sont généralement traitées comme des symptômes de la société capitaliste et néolibérale. Ces agressions sont des infélicités puisqu'elles ne remplissent pas les conditions présumées à l'action d'interaction. Pour autant, et ainsi que nous l'avons vu précédemment, les agressions sexistes révèlent également, chez les anarchistes, un masculinisme théorique dans les luttes. En effet, et ainsi que le précise Francis Dupuis-Déri, en considérant les luttes pour les droits des femmes comme subalternes aux luttes contre le système capitaliste et néolibéral, les anarchistes mâles maintiennent un sexisme au sein des luttes. Certes, le capitalisme alimente les structures de domination, néanmoins, en demandant aux femmes de se mobiliser avec les hommes contre le capitalisme au lieu de lutter contre le patriarcat, ils maintiennent un discours de la masculinité. Par ailleurs, de nombreux chercheurs révolutionnaires, marxistes et anarchistes, alimentent ce discours, tels qu'Alain Badiou qui, le vendredi 3 mai 2013, à l'École normale supérieure de Paris, a prononcé un discours s'intitulant « La féminité »⁴⁰ en ne citant que des hommes. Son propos tient de l'exploit sous le titre de « La féminité » puisqu'il parvient à construire son analyse sur le fait que les femmes, en s'appropriant le capitalisme de la consommation et en accédant à des postes à responsabilité, sans acquérir une réflexion critique du système dans lequel nous vivons, allaient transformer l'humanité en « un troupeau d'adolescents stupides dirigée par des femmes carriéristes et habiles ». Ainsi, « livrer le monde tel qu'il est à la puissance des femmes » participerait à l'extermination de tous les mâles. Cette

⁴⁰ Vous pouvez visualiser cette conférence sur youtube : (1134) LA FEMINITE d'Alain BADIOU - YouTube.

analyse produite par un philosophe marxiste lors d'une conférence qui dura deux heures, à l'Ecole normale supérieure de Paris, et publiée sur internet, démontre à quel point les stéréotypes sexistes et misogynes alimentent le discours révolutionnaire. Par ailleurs, et pour citer également un chercheur qui se dit anarchiste, Jean-Claude Michéa, connu pour ses virulentes critiques du libéralisme, dans « Jean-Claude Michéa répond à dix questions », in Labelle, Gilles, Martin, Eric et Vibert, Stéphane, *Les racines de la liberté : Réflexions à partir de l'anarchisme tory* (2014), parvient à réhabiliter la nécessaire autorité du père. D'après sa thèse, la femme n'étant qu'une matière biologique, l'enfant a besoin du père pour « accéder au langage et à la liberté » (Ibid, p.388). De plus, il parvient à approfondir le discours de la crise de la masculinité en dénonçant les « féroces figures maternelles » (Ibid, p.389), qui, alliées au capitalisme, dominant nos sociétés tout en produisant de futurs consommateurs. Ainsi, de tels propos qui victimisent les hommes tout en dénonçant les femmes, et en particulier les féministes, renforcent le masculinisme dans les milieux militants.

Ainsi, les racines du mal capitaliste et des maux du mâle s'enfoncent dans la confusion. L'anti-autoritarisme n'est pas un combat qui peut être divisé et dont nous pouvons sélectionner ce qui nous arrange, selon nos places.

Moi j'te le dis, la plus grande crainte de tous ces pseudos anars, c'est d'être émasculés.
(Occupante, Maison de résistance)

L'anarcha-féminisme, en dénonçant les inégalités entre les genres, en les replaçant comme la manifestation première de la hiérarchisation de nos sociétés, dévoile le rapport entre masculinisme et simulacre. La « crise de l'identité masculine » trouve sa source, d'après André Rauch (2006, p.7), à la Révolution française par « l'avènement d'une société mixte » (Ibid, p.13). Elle participerait aujourd'hui à l'avènement du masculinisme qui est « fondamentalement misogyne, puisque ce qui est féminin est présenté comme un problème, une menace, un élément toxique qui plonge le masculin en crise, qui le détruit, qui le mue en son contraire : le féminin » (Dupuis-Déri, Francis, 2018, p.219)

Le problème c'est la virilité des mecs. Les gars sont persuadés d'être les seuls à pouvoir vivre l'expérience de la guerre parce qu'ils ont joué aux jeux vidéos et qu'ils aiment les films ultra-violents. Lol ! (Ancienne occupante, Roybon)

Cette ancienne occupante anarcho-féministe me raconte comment pour elle la virilité est de l'ordre du simulacre, dans le sens où les images produites par les jeux-vidéos ou les films de guerres alimentent une fiction où seuls les mâles peuvent s'en accaparer. En effet, la majorité des rôles, des personnages sont occupés par des hommes et parfois des femmes qui parviennent à acquérir la puissance des hommes par la séduction ou une forme de virilité. Ces simulacres virils et guerriers sont probablement d'ordre généalogique puisqu'ils s'attachent, en occident, à une image antérieure de la virilité masculine où seuls les mâles faisaient la guerre. Ainsi, détachés de cette expérience vécue, les militants masculins s'approprient ces simulacres virils et guerriers pour renouer avec un passé qu'ils considèrent comme normatif. C'est-à-dire qu'ils ne remettent aucunement en cause ce dispositif de la domination masculine qui, effectivement, traverse l'histoire des sociétés humaines.

Ainsi, en considérant qu'il pourrait y avoir des classements naturels entre les hommes et les femmes, ils participent à renforcer le privilège qu'engendre la virilité.

En s'émancipant, ou tout du moins en se battant pour l'émancipation, les anarcho-féministes dévoilent le mythe de l'homme viril.

T'as des mecs qui se targuent d'être virils parce qu'ils sont hétéros ! C'est pour te dire !
(Ancienne occupante, Roybon)

Les simulacres, qu'ils soient de virilité, de la séduction, de la force physique, de combat ou de la sexualité, participent à l'éloge de l'homme dominant.

Je ne prends pas la testostérone pour me transformer en homme, ni pour transexualiser mon corps, mais pour trahir ce que la société a voulu faire de moi. (Preciado, Paul B. 2008, p.11)

Jean Baudrillard nous permet de comprendre comment les simulacres ont investi nos quotidiens en se dissolvant dans la réalité. Tel que la mise en abyme de David Cronenberg dans son film *eXistenZ* (1999) où les individus s'identifient à l'image cinématographique par le jeu, Jean Baudrillard, dans son ouvrage *Simulacres et Simulations*, écrit que le monde télévisuel et la communication instantanée entrave notre capacité à nous projeter dans notre environnement direct. En se substituant au réel, l'image-simulacre s'approprie les signes du réel tout en le court-circuitant, empêchant le réel de se reproduire. Les simulacres transforment le monde en

une hyper-réalité dans le sens où les individus perdent tout contact avec la réalité de par sa reproduction continue.

L'identification à ces simulacres entraîne, d'une part, des modifications sur les corps et les identités, et redéfinit, d'autre part, le rapport entre sexualité et individus. Cette incomplétude identitaire ébranle nos identités puisque « Le simulacre inclut en soi le point de vue différentiel ; l'observateur fait partie du simulacre lui-même, qui se transforme et se déforme avec son point de vue. » (Deleuze, Gilles, 1969, p.298).

Les simulacres « sont des constructions qui incluent l'angle de l'observateur, pour que l'illusion se produise du point même où l'observateur se trouve. » (Audouard, Xavier, in Deleuze, Gilles, 1969, p.298)

Face à cette absence de réalité qui fonde les représentations, les occupant.es tentent de révéler l'hyper-réalité qui conditionne notre rapport au monde. En contrant la « réorganisation de la représentation de l'homme et du monde » (Tibon-Cornillot, Michel, 1992, p.35), ils parviennent à replacer les automates pour ce qu'ils sont. C'est-à-dire des simulacres qui « cache la cause première de son mouvement et fait croire à son organicité » (Beaune, Jean-Claude, 1980, p.7).

Face à une frontière matérielle, les ZAD nous transportent sur une frontière imaginée, subversive, corporelle et émotionnelle. De *L'Entr'aide* aux pressentiments d'Elisée Reclus, tout au long de la Commune de Paris, les ZAD renouent avec l'histoire des luttes passées en les dépassant, en réagencant les expériences pour faire face aux enjeux actuels.

Qu'il s'agisse de cuire notre propre pain ou d'animer une radio pirate, de cultiver des plantes médicinales ou de fabriquer du camembert rebel, qu'il s'agisse d'un studio d'enregistrement de rap ou d'un atelier de fabrication de pâtes, d'une brasserie artisanale ou de deux ateliers de forgeron, qu'il s'agisse de créer un système judiciaire communal ou une bibliothèque, la ZAD est devenue une nouvelle commune pour le XXI^{ème} siècle. (Jordan, John, 2018, p.45)

La toute première fois que je suis allée sur une ZAD fut sur celle de Sivens, dans le Tarn. Mon travail de recherche s'est porté sur ces territoires occupés, qui, au tout début, fut alimenté par cette première expérience. Bien qu'elle puisse être empreinte d'émotions de violence et de souffrance, j'y ai vécu une de mes plus belles expériences d'émancipation, de

collectivité, de mutualisation et de joie. Lorsque j'ai débuté ce travail, certainement très naïvement, j'ai établi ma recherche sur l'hypothèse que ces lieux d'occupations participaient à la destruction des simulacres. Par les multiples expériences vécues, les partages de ressources, les débats, j'ai déconstruit l'image idyllique que je m'étais faite lors de ma première expérience. Certes, cette expérience sur une ZAD fut traversée par de tragiques moments, en particulier par la référence au décès de Rémi Fraisse, pour autant, elle fut tellement chargée d'émotions que celles-ci ont sûrement participé à créer une fausse image de la vie d'occupation. Il me reste encore beaucoup à découvrir, à analyser, mais de ces expériences vécues sur les ZAD et dans les squats, et bien qu'effectivement les occupant.es parviennent à dénoncer les simulacres, il est tout de même à noter que le sexisme et le classisme y restent prégnant. Ce qui m'a d'autant plus étonnée puisque beaucoup se revendiquent anarchistes.

Si la liberté est la fin, la liberté doit être le moyen de l'atteindre. L'anarchisme est une méthode de pensée aussi bien que d'agir, parce qu'agir c'est penser et penser c'est agir. De la même manière que les corps sont pluriels et pluriel est leur oppression, le pluriel doit aussi être la stratégie pour combattre une telle oppression. Comme le disent les anarchistes depuis longtemps : « Multipliez vos associations et soyez libres. » En d'autres termes, recherchez la liberté dans tous vos rapports sociaux, pas seulement dans la politique électorale et institutionnelle, bien que cette dernière puisse également être l'un des niveaux où opérer. Mais si la liberté est à la fois le moyen et la fin, alors on pourrait aussi envisager un monde libéré de la notion même de genre ainsi que des structures oppressives qu'elle a générées. Parce que les corps genrés sont toujours les objets mondiaux d'exploitation et de domination, nous avons besoin d'un manifeste anarchaféministe ici et maintenant. Mais ce dernier devrait être conçu comme une échelle que nous pourrions bien abandonner une fois que nous aurons atteint le sommet. En effet, il est implicite, dans le processus même de nous lancer dans un projet aussi anarchaféministe, que nous devrions nous efforcer de créer un monde au-delà de la division entre les hommes et les femmes et donc aussi, d'une certaine manière, au-delà du féminisme lui-même. (Bottici, Chiara, 7 mars 2022)

J'ai vraiment été frappée par le positionnement de certains, voire de certaines qui refusent de remettre en cause leurs pensées et leurs pratiques. Bien qu'il puisse y avoir des efforts, que nous devons considérer comme notoires, ils ne sont pas suffisants pour détruire les simulacres de la virilité, de la sexualité, de la séduction, de la force physique et de combat. Concernant le classisme, c'est surtout sur la ZAD de Notre-Dame-des-Landes et celle de Roybon que j'ai pu observer ce phénomène. Ces deux ZAD n'étant plus expérimentées, à

proprement parlé comme zone à défendre, je n'ai pu pousser cette interrogation. J'aurais aimé passer plus de temps sur la ZAD du LIEN pour approfondir ce questionnement, concentrant, au même endroit, suffisamment d'individus qui viennent de toutes parts pour que je puisse pousser cette interrogation.

Sur la ZAD de Notre-Dame-des-Landes, et bien que j'ai pu apporter une analyse quelque peu critique concernant sa suite, semble se relever de ses cendres et commence à aller à l'encontre de ces simulacres en intégrant, en invitant des personnes, comme les Zapatistes, par exemple, qui apportent beaucoup à l'expérience sur un lieu anciennement occupé mais déterminé à expérimenter de nouvelles alternatives à ce système. Je n'ai pu pleinement analyser ce processus, me concentrant, après l'arrêt du projet de l'aéroport par le gouvernement, à d'autres ZAD et notamment celle de Bure.

Peut-être que l'hypothèse qui doit être posée à la suite de cette thèse pourrait être formulée ainsi : La lutte par l'occupation permet de détruire les simulacres de la société de consommation et d'exposition.

Est-ce en expérimentant les alternatives de façon plus sereine, en s'extrayant de la lutte contre l'Etat et son monde, que les simulacres de virilité, de sexisme, de la séduction, de la force physique, de combat et de classes pourront-être abolis ?

Bibliographie

Cette bibliographie comporte tous les livres que j'ai lus ou parcourus au long de mon parcours de recherche.

Abbott, Andrew, « Things of Boundaries », in *Social Research*, Vol. 4, n°62, 1995, p.857-882.

Abélès, Marc, *Anthropologie de l'État*, Paris, Armand Colin, 1997.

Abensour, Miguel, *La Communauté politique des « tous uns »*, Paris, Belles Lettres, 2014.

Adorno, Théodor W., et Horkheimer, Max, *La dialectique de la Raison: Fragments philosophiques*, Paris, Gallimard, 1983.

Adorno, Theodor W., *Théorie esthétique*, Paris, Klincksieck, 1989.

Agamben, Giorgio, *Etat d'exception. Homo sacer*, Paris, Seuil, 2003.

Agamben, Giorgio, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, Paris, Payot et Rivages, 2007.

Aguilera, Thomas et Bouillon, Florence, « Le squat, un droit à la ville en actes », *Mouvements*, N°74, été 2013.

Aguilera, Thomas, *Gouverner les illégalismes urbains. Les politiques publiques face aux squats et aux bidonvilles dans les régions de Paris et de Madrid*, Paris, Dalloz, 2017.

Alinsky, Saul, *Reveille for Radicals*, Reissue edition, 1989.

Althusser, Louis, *Idéologies et appareils idéologiques d'Etat*, Paris, Sociales, 1976.

Amoros, Miguel, *Préliminaires – Une perspective anti-industrielle*, La Roue, 2015.

Anarchies, *L'Arc*, 91/92, Le Revest-Saint-Martin, Editions Le Jas, 1984.

Anders, Günther, *L'Artifice Humain. Pour une anthropologie « négative »*, Eterotopia France/rhizome, 2020.

Anders, Günther, *La catacombe de Molussie*, Paris, L'Echappée, 2021.

Angiola, Silvia, *Historia de la radioprotección médica*, cité par Yves Lenoir, *La comédie. L'histoire occultée des dangers des radiations atomique*, Paris, La Découverte, 2016, p.46.

Antoine, Franck, *Les désobéisseurs : impasse ou « pas-sages » ?*, l'é.K.O ?e...ne jetons pas l'éponge !, N'Autre Ecole, revue de la fédération CNT des travailleurs de l'éducation, n°22, printemps 2009.

Ardillo, José, *Les illusions renouvelables. Energie et pouvoir : une histoire*, traduit de l'espagnol par Molines, Pierre., Clément, Nicolas. et Mora, Henri., Paris, Editions L'Echappée, 2015.

Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne* (1958), Paris, Calmann-Lévy, 1983.

Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, (1958), Paris, Calmann-Lévy, 1983.

Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Pocket, 2002.

Arendt, Hannah, *Du mensonge à la violence*, Essais de politique contemporaine, Paris, Calmann-Lévy, 1972.

Arendt, Hannah, *Journal de pensée (1950-1973)*, Le Seuil, 2005.

Arendt, Hannah, *La crise de la culture*, Saint-Armand, Folio essais, 2009.

Arendt, Hannah, *Le système totalitaire*, Seuil, 1983.

Arendt, Hannah, *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974.

Aristote, *Les politiques*, livre III, ch. 7, 1279-a (2), Paris, GF-Flammarion, 1993, p. 229.

Armand, Emile, *Petit Manuel anarchiste individualiste*, Paris, Nada, 2021.

ATTAC et Fondation Copernic, *L'imposture Macron. Un business model au service des puissants*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2018.

Autain, Clémentine, Beaud, Stéphane, Bertho, Alain, Braouezec, Patrick, Chemetov, Paul, Dubet, François, Dubois, Jean-Pierre, Massiah, Gustave, Mucchielli, Laurent, Pialoux, Michel, Sagot-Duvauroux, Jean-Louis, Sire-Marin, Evelyne, Taubira, Christine et Vassallo, Sylvie, *Banlieue, lendemains de révolte*, La Dispute Regards, 2006.

Autès, Michel, *Les paradoxes du travail social*, Paris, Dunod, 2004.

Avet, Romuald et Mialet, Michèle, *Education et démocratie. L'expérience des républiques d'enfants*, Champ Social, 2012.

Azuélos, Thomas et Rochepeau, Simon, *La ZAD. C'est plus grand que nous*, Futuropolis, 2019.

Backer, Catherine, *Sur l'abolition du système pénal. Pourquoi faudrait-il punir ?*, Black Cross – Gand, Editions Anarchist mars 2004.

- Bacqué, Marie-Hélène et Sintomer, Yves, *La démocratie participative. Histoire et généalogie*, Paris, La Découverte, 2011.
- Bakounine, Mikhaïl, *Considérations sur le fantôme divin, sur le monde réel et sur l'homme, Œuvres*, Stock, t. 3, 1908.
- Bakounine, Mikhaïl, *Dieu et l'Etat*, Mille et Une Nuits, 2000.
- Bakounine, Mikhaïl, *Théorie générale de la Révolution*, Paris, 2001.
- Barbe, Frédéric, « La « zone à défendre » de Notre-Dame-des-Landes ou l'habiter comme politique », in *Noroi*, 2016, p. 109-130.
- Bartolone, Claude et Winock, Michel (dir.), *Refaire la démocratie, Rapport du groupe de travail sur l'avenir des institutions*, Paris, Assemblée nationale, 2015.
- Bastide, Roger, Rencontres de civilisations et maladies mentales, in Roger Bastide, *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, Flammarion, 1972.
- Baudrillard, Jean « A cette époque, le concept de révolution existait encore », entretien avec Martel, Frédéric, in *Magazine littéraire*, n°399, juin 2001.
- Baudrillard, Jean, *L'Autre par lui-même. Habilitation*, Paris, Galilée, 1987.
- Baudrillard, Jean, *L'Echange impossible*, Paris, Galilée, 1999.
- Baudrillard, Jean, *La Société de consommation*, Denoël, 1970.
- Baudrillard, Jean, *Le Crime parfait*, Paris, Galilée, 1995.
- Baudrillard, Jean, *Simulacres et simulation*, Paris, Galilée, 1981.
- Beaud, Stéphane et Masclat, Olivier, *Des marcheurs de 1983 aux émeutiers de 2005. Deux générations sociales d'enfants d'immigrés*, Histoire, sciences sociales, n°4, 2006.
- Beaud, Stéphane et Weber, Florence, *Guide de l'enquête de terrain*, Paris, La Découverte, 2003.
- Beaudet, Céline, *Les milieux libres : Vivre en anarchiste à la Belle époque en France*, Paris, 2006.
- Beaune, Jean-Claude, *L'automate et ses mobiles*, Paris, Flammarion, 1980.
- Beck, Ulrich, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Flammarion, 2003.
- Bell, Daniel, *La fin de l'idéologie*, PUF, 1997.
- Benasayag, Miguel, Aubenas, Florence, *Résister, c'est créer*, La Découverte, 2002.

Benghozi, Pierre, « L'identité sexuée, le sexuel et le genre dans une perspective psychanalytique du lien et de la relation », in *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, vol.64, n° 1, 2015, p.167-180.

Bensaïd, Daniel, *Du pouvoir et de l'Etat*, 2015.

Bereni, Laure, Chauvin, Sébastien, Jaunait, Alexandre et Revillard, Anne, *Introduction aux gender studies. Manuel des études sur le genre*. Bruxelles, De Boeck, 2008.

Berger, Mathieu et Gayet-Viaud, Carole, « Du politique comme chose au politique comme activité. Enquêter sur le devenir politique de l'expérience ordinaire », in Berger, Mathieu, Cefai, Daniel et Gayet-Viaud, Carole, *Du civile au politique. Ethnographies du vivre-ensemble*, Paris, Editions de l'EHESS, 2011.

Bergson, Henri, « L'illusion de fausse reconnaissance », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Tome LXVI, Paris, Décembre 1908, P.561-593.

Berlan, Aurélien, *La fabrique des derniers hommes, Retour sur le présent avec Tönnies, Simmel et Weber*, Paris, La Découverte, 2012.

Bernard, André et Sommermeyer, Pierre, *Désobéissances libertaires. Manières d'agir et autres façons de faire*, nada, 2014.

Bernard, André, *Ecritures et parlures de la désobéissance*, Syllepse, 2014.

Betten, Neil et Austen, Michael J., *The Roots of Community Organizing, 1917-1939*, Temple Univ Pr, 1990.

Bey, Hakim, *Black Fez Manifesto*, éditions ère, 2014.

Bey, Hakim, *TAZ. Zone Autonome Temporaire*, Autonomedia, 2003.

Biberfeld, Laurence, Chambat, Grégory, *Apprendre à désobéir, Petite histoire de l'école qui résiste*, Clermont-Ferrand, Libertalia, 2013.

Biet, Christian et Triau, Christophe, *Qu'est-ce que le théâtre ?*, Paris, Gallimard, 2006.

Blake, Dom et Hein, Fabien, *Ecopunk. Les punks, de la cause animale à l'écologie radicale*, Neuvy-en-Champagne, Le passager clandestin, 2017.

Blazi, Jean-Pierre, *Pain de Paris, Pain de Gonesse. La boulangerie foraine en pays de France sous l'Ancien Régime*, Creaphis, 2020.

Bloc des Auteurs Anarchistes, *Subversions*, Vol.II, Montréal, Creative Commons, 2012.

Boino, Paul, *Théorie et réalité des régimes représentatifs*, in *Notre dossier : Démocratie lacrymogène + Portfolio : « Paroles de réfugiés » par Henri Winter*, Le Monde Libertaire, Hors-série n°63, janvier-février 2016.

- Boltansky, Luc et Chiapello, Eve, *Le Nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Broché, 1999.
- Bonanno, Alfredo Maria, *La Joie Armée*, Suisse, Entremonde, 2010.
- Bondon, Roméo, N'être pas gouvernés, Anti-K nos vies, pas leurs profits !, 29 mai 2018.
- Boniface, Pascal, *Les intellectuels faussaires : Le triomphe médiatique des experts en mensonge*, JC Gawsewitch Editeur, 2011.
- Bookchin, Murray, *Notre environnement synthétique. La naissance de l'écologie politique*, Atelier de création libertaire, 2017.
- Bookchin, Murray, *Post-Scarcity Anarchism*, Traduction de l'anglais – Etats-Unis – par Daniel Blanchard et Helen Arnold, révisée par Vincent Gerber, Londres, Wildwood House, 1974.
- Bookchin, Murray, *The ecology of freedom*, Palo Alto, Cheschire Books, 1982.
- Bookchin, Murray, *Une société à refaire*, Lyon, A.C.L, 1992.
- Botbol-Baum, Mylène, *Judith Butler, du genre à la non-violence*, Paris, Editions nouvelles Cécile Defaut, 2017.
- Boudia, Soraya, « Le radium, pour le meilleur et pour le pire », *La Recherche*, n°315, décembre 1998.
- Bourcier, Sam, *Queer Zones. La trilogie*, Paris, Editions Amsterdam, 2018.
- Bourdieu, Pierre, « L'identité et la représentation », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1980/35, p.63-72.
- Bourdieu, Pierre, « Les trois états du capital culturel », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol.30, n°1, 1979, p.3-6.
- Bourdieu, Pierre, *La domination masculine*,
- Bourdieu, Pierre, *Language and Symbolic Power*, Oxford, Polity Press, 1992.
- Bourdieu, Pierre, *Les méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997.
- Bourdieu, Pierre, *Les règles de l'art : genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1998.
- Bourdieu, Pierre, *Manet : une révolution symbolique*, Paris, Seuil, 2013.
- Bourdieu, Pierre, *Sur la télévision*, Liber, 1996.
- Bové, José et Luneau, Gilles, *Pour la désobéissance civique*, La Découverte, 2004.

Brissa, Didier, Dohet, Julien, Walravens, Karin, Petit, Laurent, Jacquemain, Marc, Recloux, Michel, Starquit, Olivier, Eyben Pierre, Bovy, Yannick, *La guerre des mots*, Cahiers de la Réconciliation, n°4, décembre 2008, pp.22-26.

Broca, André, « Compte rendu de la séance du 24 mai 1921 », *Bulletin de l'Académie de médecine*, 3^e série, tome 85, 1921, p.655.

Brun, Jean, *Socrate*, Que sais-je ?, Paris, PUF, 1998.

Buci-Glucksmann, Christine, *Gramsci et l'Etat*, Fayard, 1975.

Bulle, Sylvaine, « ZAD », in Cornu, Marie, Orsi, Fabienne et Rochefeld, Judith, *Dictionnaire des biens communs*, Paris, PUF, 2017.

Bulletin de l'Académie de médecine, n°4, 3^e série, tome 59, rapporteur : Docteur Edmond Fournier, séance du 28 janvier 1908.

Butaud, Georges, *L'individualisme anarchique et sa pratique*, Saint-Maur, Bianco : presse anarchiste, 1913.

Butler, Judith, *Défaire le genre*, Paris, Editions Amsterdam, 2012.

Butler, Judith, *La vie psychique du pouvoir*, Paris, Léo Scheer, 2002.

Butler, Judith, *Le pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif*, Editions Amsterdam, 2017.

Butler, Judith, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*. Paris, La Découverte, 2006.

CAH, *Le Couvre-chefs*, brochure, 2007.

Caillois, Roger, *Les jeux et les hommes : Le masque et le vertige*, Folio, 1992.

Camille, *Le petit livre noir des grands projets inutiles*, Neuvy-en-Champagne, Le passager clandestin, 2015.

Camus, Albert, *L'homme révolté*, Gallimard, 1951.

Castel, Robert, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Fayard, 1995.

Césaire, Aimé, *Discours sur le colonialisme*, 1950.

Césaire, Aimé, *Lettre (de démission) à Maurice Thorez* datait du 24 octobre 1956.

Chalvon-Demersay, Sabine, *Le Triangle du XIV^eme*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1984.

Chamayou, Grégoire, *La société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire*, La fabrique, 2018.

Chantraine, Dictionnaire, Paris, Editions Klincksieck, 1968.

Charlot, Bernard, *Du Rapport au Savoir, Éléments pour une théorie*, Paris, Anthropos, Poche Education, 2002.

Chatelet, Gilles, *Les Enjeux du mobile*, Seuil, 1993.

Cherki, Eddy, et Mehl, Dominique, *Les nouveaux embarras de Paris. De la révolte des usagers des transports aux mouvements de défense*, 1979.

Chollet, Mona, *Beauté fatale. Les Nouveaux visages d'une aliénation féminine*, La Découverte, 2015.

Chomsky, Noam, *La fabrication du consentement*,

Chronique de l'université populaire n°30 : réunion du lundi 7 novembre 2011.

Chronique de L'UPLS n°13 : Rendez-vous du lundi 18 janvier 2010.

Clastres, Pierre, *Archéologie de la violence, la guerre dans les sociétés primitives*, Editions de l'Aube, 2013.

Clastres, Pierre, *La société contre l'Etat*, Paris, Minuit, 1974.

Colin, Baptiste, *Les squatts parisiens depuis l'après-Deuxième Guerre mondiale jusqu'en 1995*, mémoire de master d'histoire contemporaine, Paris, 2005.

Collectif Art112, *Plasticiens de l'instant*, Réfractifs, n°28, 2012.

Collectif Des plumes dans le goudron, *Résister aux Grands Projets inutiles et imposés. De Notre-Dame-des-Landes à Bure*, Paris, Textuel, 2018.

Collectif Génération précaire, *Sois stage et tais-toi !*, La Découverte, 2006.

Collectif Mauvaise Troupe, *Constellations. Trajectoires révolutionnaires du jeune 21^{ème} siècle*, Paris, Editions de l'Eclat, 2014.

Collectif Mauvaise Troupe, *Contrées. Histoires croisées de la ZAD et du No TAV*, Paris, Editions de l'Eclat, 2016.

Collectif Mauvaise Troupe, *Défendre la Zad*, Paris, Editions de l'Eclat, 2016.

Collectif Mauvaise Troupe, *Saisons. Nouvelles de la ZAD*, Paris, Editions de l'Eclat, 2017.

Collectif SUDAV, *C'est quoi c'tarmac ? Profits, mensonges et résistances*, Paris, No Pasaran, 2011.

COLLECTIF, *Sivens sans retenue*, La Lenteur, 2014.

Collins, John, et Glover, Ross, *A User's Guide to America's New War, Collateral Language*, New-York, New-York University Press, 2002.

Colson, Daniel, *Petit lexique philosophique de l'anarchisme. De Proudhon à Deleuze*, Paris, Librairie Générale Française, 2011.

Comby, Jean-Baptiste, « Des alternatives à géométrie variables », *Savoir/Agir*, n°38, 2016.

Comby, Jean-Baptiste, *La question climatique, genèse et dépolitisation d'un problème public*,

Comité invisible, *A nos amis*, La fabrique, 2014.

Comité invisible, *L'insurrection qui vient*, La fabrique, 2008.

Comité invisible, *Maintenant*, La fabrique, 2017.

Comité Vermifuge, « Le local d'Europe Écologie décoré pour fêter leur accord », ZAD de NDDL, 19 novembre 2011.

Convention européenne des droits de l'Homme.

Cook, Earl, The Flow of Energy in an Industrial Society, *Scientific American*, September, 1971, p.135-144.

Copans, Jean, *L'enquête ethnologique de terrain*, Paris, Armand Colin, 2008.

Costa, Maria Dalla, et James, Selma, *La puissance des femmes et la subversion de la communauté*,

Coulangeon, Philippe, *Les métamorphoses de la distinction. Inégalités culturelles dans la France d'aujourd'hui*, Paris, Grasset, 2011.

Crenshaw, Kimberlé, « Demarginalizing the Intersection of Race and Sex : A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics », *Université of Chicago Legal Forum*, 1989.

Cultiver ou mourir, Unrest Collective, 2012.

Curie, Pierre et Marie « Sur une substance nouvelle radioactive, contenue dans la pechblende », *Comptes rendus de l'Académie des sciences*, tome 127, 11 juillet 1898.

Curie, Pierre et Marie et Bémont, Gustave, « Sur une substance nouvelle radioactive, contenue dans la pechblende », *Comptes rendus de l'Académie des sciences*, tome 127, 26 décembre 1898.

- Curie, Raymond, *Le travail Social à l'épreuve du néo-libéralisme, Entre résignation et résistance*, L'Harmattan, 2010.
- D'Allens, Gaspard et Leclair, Lucile, *Les Néo-paysans*, Seuil, Reporterre, 2016.
- D'Allens, Gaspard, Bonneau, Pierre et Guillard, Cécile, *Cent Mille Ans. Bure ou le scandale enfoui des déchets nucléaires*, Paris, Seuil, 2020.
- D'Eaubonne, Françoise, *Ecologie/féminisme. Révolution ou mutation ?*, Paris, Editions ATP, 1978.
- D'Eaubonne, Françoise, *Le féminisme ou la mort*, Paris, Pierre Horay Editeur, 1974.
- D'Holbach, *Représentant*, in *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Tome 14, 1775.
- Damasio, Alain, *La Zone du Dehors*, Folio, 2021.
- Damasio, Alain, *Les furtifs*, Folio, 2021.
- Dardot, Pierre et Laval, Christian, *Commun. Essai sur la révolution au XXIème siècle*, Paris, La Découverte, 2014.
- Dardot, Pierre et Laval, Christian, *La nouvelle raison du monde, essai sur la société néolibérale*, La Découverte/Poche, 2010.
- Darwin, Charles et Vogt, Carl, *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, Nabu Press, 2012.
- Darwin, Charles, *L'Origine des espèces*, Paris, Garnier-Flammarion, 1992.
- Darwin, Charles, *La descendance de l'homme*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- De Cleyre, Voltairine, « De l'action directe », in *Mother Earth*, revue *Ni patrie ni frontières*, n°2, 1912,
- De La Boétie, Etienne, *Le discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1978.
- De la nature humaine*, Réfractations, recherches et expressions anarchistes, Paris, Automne 2014, n°33.
- De Mattis, Léon, « Démocratie... ou Dictature ? », in *Notre dossier : Démocratie lacrymogène + Portfolio : « Paroles de réfugiés » par Henri Winter*, Le Monde Libertaire, Hors-série n°63, janvier-février 2016.
- De Mattis, Léon, « Qu'est-ce que la communication ? », SIC, juillet 2011, n°, p.11-30.

De Sique, Yvonne, *Les Masques – rites et symboles en Europe*, Editions de La Martinière, 1998.

De tout Bois. Revue de lutte contre le Center Parcs de Roybon, numéro spécial abandon du projet, hiver 2020/2021, n°13.

Debarbieux, Bernard, *L'espace de l'imaginaire. Essais et détours*, Paris, Editions du Centre national de la recherche, 2015.

Debord, Guy et Wolman, Gil, « Mode d'emploi du détournement », in *Les Lèvres Nues*, n°8, mai 1956.

Debord, Guy, *Correspondance*, Vol.2, septembre 1960 – décembre 1964, Librairie Arthème Fayard, 2001.

Debord, Guy, *La Planète Malade*, diffusé par apache-éditions, 1971.

Debord, Guy, *La société du spectacle*, 1992.

Debord, Guy, *Les Lèvres Nues*, n°6, septembre 1955.

Debord, Guy, *Les Lèvres Nues*, n°7, décembre 1955.

Debord, Guy, *Œuvres*, Paris Gallimard, 2006.

Debord, Guy, *Rapport sur la construction des situations*, Mille et un Nuits, (1957) 2006.

Defoe, Daniel, *Libertalia. Une utopie pirate*, Paris, Libertalia, 2012/2017.

Déjacque, Joseph, *A bas les chefs !, Ecrits libertaires (1847-1863)*, Paris, La fabrique, 2016.

Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, *L'anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Les Editions de Minuit, 1972.

Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, *Mille plateaux*, Paris, Editions de Minuit, 1980.

Deleuze, Gilles, « Les intellectuels et le pouvoir. Entretien entre Michel Foucault et Gilles Deleuze », *L'Arc*, n°49, Aix-en-Provence, mai 1972.

Deleuze, Gilles, *Deux régimes de fous : Textes et entretiens, 1975-1995*, Editions de Minuit, 2003.

Deleuze, Gilles, *Différence et Répétition*, PUF, 2011.

Deleuze, Gilles, *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Seuil, 2002.

Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Editions de Minuit, 1991.

- Deleuze, Gilles, *L'image-temps*, Paris, Editions de Minuit, 1985.
- Deleuze, Gilles, *La philosophie critique de Kant*, PUF, 2015.
- Deleuze, Gilles, *Le bergonisme*, PUF, 2014.
- Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969.
- Dell'Umbria, Alèssi, *La Rage et La Révolte*, Agone, 2010.
- Delphy, Christine, « Nos amis et nous : Fondements cachés de quelques discours pseudo-féministes », in *L'Ennemi principal I : Economie politique du patriarcat*, Paris, 1998.
- Delphy, Christine, *Classer et dominer, qui sont les « autres » ?*, La fabrique, 2008.
- Delphy, Christine, *La fabrication de l'«Autre» par le pouvoir*, Entretien, propos recueillis par Bertaux, Daniel, Delcroix, Catherine et Pfefferkorn, Roland, publié dans *Migrations et sociétés*, vol. 23, n°133, janvier-février 2011.
- Derrida, Jacques, *La Voix et le phénomène : Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, 2016.
- Descartes, René, *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, 2016.
- Descartes, René, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 2009.
- Descartes, René, *Principes de la philosophie*, Librairie Philosophique Vrin, 2000.
- Descola, Philippe, *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Paris, Editions Quae (coll. Sciences en questions), 2011.
- Descola, Philippe, *Par delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.
- Dick, Philip K., *Le crâne*, Paris, Denoël, 1987.
- Didi-Huberman, Georges, *Soulèvements*, Paris, Gallimard/Jeu de Paume, 2016.
- Divertir pour dominer. La culture de masse contre les peuples*, Montreuil, L'Echappée, 2010.
- Dollfus, Olivier, « Système Monde et système Terre », in *L'Espace géographique*, Tome 21, n°3, 1992, p.223-229.
- Dorlin, Elsa, *La matrice de la race ? : généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*, Paris, La Découverte, 2009.
- Dorlin, Elsa, *Se défendre. Une philosophie de la violence*, Paris, La Découverte, 2017.

Dorlin, Elsa, *Sexe, genre et sexualités : introduction aux philosophies féministes*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophies », 2008.

Dunezat, Xavier, « Travail militant et/ou travail sociologique, Faire de la sociologie des mouvements sociaux en militant », in « Des sociologues sans qualités ? Pratiques de recherche et engagements », Paris, La Découverte, 2011.

Dunezat, Xavier, *Chômage et action collective. Luttés dans la lutte. Mouvements de chômeurs et chômeuses de 1997-1998 en Bretagne et rapports sociaux de sexe*, thèse de sociologie, Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines, 2004.

Dunezat, Xavier, La division du travail militant dans les assemblées générales : le cas des mouvements de « sans », *@mnis*, n°8, 2008, p.217-228.

Dupuis-Déri, Francis, “Anarchy in political philosophy”, in *Anarchist Studies*, vol.13, no.1, 2005.

Dupuis-Déri, Francis, « A l’ombre du Vaaag : retour sur le Point G. Le sexisme du milieu libertaire français », *Le Monde libertaire*, n°1330, septembre 2003.

Dupuis-Déri, Francis, « Hommes anarchistes face au féminisme », revue *Réfractations*, n°24, 13 décembre 2021.

Dupuis-Déri, Francis, *Anarchisme et nature humaine : domination contre autonomie*, Cahiers de Psychologie Politique, n°24, 2014.

Dupuis-Déri, Francis, *La crise de la masculinité. Autopsie d’un mythe tenace*, Les Editions du Remue-ménage, 2018.

Dupuis-Déri, Francis, *Lacrymos: Récits d’anarchistes face aux pleurs*, Lyon, 2010.

Dupuis-Déri, Francis, *Les Blacks Blocs. La liberté et l’égalité se manifestent*, Montréal, Lux, 2007.

Dupuis-Déri, Francis, *Les nouveaux anarchistes. De l’altermondialisme au zadisme*, Paris, Editions Textuel, 2018.

Ealham, Chris, *Les anarchistes dans la ville. Révolution et contre-révolution à Barcelone (1898-1937)*, Agone, 2021.

Echols, Alice, *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America, 1967-1975*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

Ehrenberg, Alain, *La fatigue d’être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998

Elie During, « Plaidoyer pour un art dispersé » in *Théoriques 2, Zones urbaines partagées*, Saint-Denis, Synesthésie, 2008, p.63.

- Ellul, Jacques, *Le Système technicien* (1977), Paris, Le Cherche-Midi, 2012.
- Engels, Friedrich, *La situation des classes laborieuses en Angleterre* (tome I), L'Harmattan, 2010.
- Eribon, Didier, *Retour à Reims*, Flammarion, 2010.
- Ernaux, Annie, *La Place, Une femme et La Honte*, Gallimard, 1997.
- Fairfield Osborn, Henry, *La planète au pillage*, Paris, Actes Sud, 2008.
- Fanon, Frantz, *Les Damnés de la Terre*, La découverte poche, 2002.
- Fanon, Frantz, *Peau noire masque Blanc*, Paris, Le Seuil, 1952.
- Farrow, Lynne, « Feminism As Anarchism », in *Aurora*, 1974.
- Faure, Sébastien, *La femme – Propos subversifs*, Paris, Brochure mensuelle.
- Fausto-Sterling, Anne, *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York, Basic Books, 1999.
- Fausto-Sterling, Anne, « Life in the XY Corral », in *Women's Studies International Forum*, 12 (3), p.319-331, 1989.
- Fay, Victor, *L'autogestion, une utopie réaliste*, Syllepse, 1996.
- Federici, Silvia, *Caliban et la sorcière, femmes corps et accumulation primitive*, Bulgarie, entremonde senonevero, 2017.
- Federici, Silvia, *Monde des livres*, 13 juillet 2014.
- Federici, Silvia, *Reproduction et lutte féministe dans la nouvelle division internationale du travail*.
- Fei Zi, Han, *L'art de gouverner*, Montréal, Presses du Châtelet, 2010.
- Feynman, Richard, *Vous voulez rire, monsieur Feynman*, Paris, Odile Jacob, 2000.
- Fionnghuala Nic Roibeaird, Workers Solidarity Movement, 3 avril 2015.
- Fleury, Antoine, « Espaces publics et environnement dans les politiques urbaines à Paris et à Berlin », in *Annales de Géographie*, 2009/5, n°669, p.522-542.
- Flonneau, Mathieu, « Olivier Archange, Romain Garcier, Une géographie de l'automobile », in *Histoire, économie et société*, 20^{ème} année, n°2, 2001.
- Foucault, Michel, « Des espaces autres », Conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967, in *Architecture, Mouvement, Continuité*, n°5, 1984, p.46-49.

- Foucault, Michel, « Qu'est-ce que la critique ? (Critique et *Aufklärung*) », conférence de 1978, *Bulletin de la société française de philosophie*, n°84/2, avril-juin 1990.
- Foucault, Michel, *Dits et Ecrits I*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001.
- Foucault, Michel, *Dits et Ecrits II*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001.
- Foucault, Michel, *Dits et Ecrits III, IV*, Paris, Gallimard, 1994.
- Foucault, Michel, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994.
- Foucault, Michel, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1994.
- Foucault, Michel, *Le Corps utopique, Les Hétérotopies*, Nouvelles Editions Lignes, 2019.
- Foucault, Michel, *Le Gouvernement de soi et des autres*, Gallimard/Le Seuil, Paris, 2008
- Foucault, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.
- Foucault, Michel, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 2010.
- Fradin, Jacques, *Gloire aux défenseurs de la ZAD*, lundimatin n°127, 23 décembre 2017.
- Frère, Bruno, *Faire émerger la critique dans le monde*, intervention lors de la Journée d'Etudes, Qualifier la contestation : Insurrection, violence politique, manifestation en 2016, organisée par le Laboratoire Théories du Politique et le Centre d'Etudes Sociologiques et Politiques Raymond Aron à l'EHESS, 16 décembre 2016.
- Friedman, Yona, *L'utopies réalisables*, L'éclat/poche, 2015.
- Fromm, Eric, *Humanisme et psychanalyse*, Eres, 1963.
- Galandon, Laurent et Vidal, Damien, *Lip*, Dargaud, 2014.
- Galbraith, John Kenneth, *L'Ere de l'opulence*, Paris, Calmann-Levy, 1970.
- Gandhi, *Tous les Hommes sont Frères*, Gallimard, 1990.
- Gandini, Jean-Jacques, *Anthologie des droits de l'homme*, Librio, 1999.
- Gandy, Matthew, *Ecologie Queer. Nature, Sexualité et Hétérotopies*, Paris, Eterotopia/rhizome, 2015.
- Garat, Henri, *C'est un mauvais garçon*, 1931.
- Gavi, Philippe, « Les Provos », in *Le siècle rebelle, dictionnaire de la contestation au XXe siècle*, 2004.

- Gelderloos, Peter, *Comment la non-violence protège l'Etat. Essai sur l'inefficacité des mouvements sociaux*, Editions Libre, 2018.
- Giovanni Busso, Alberto, *Anarchisme et Anthropologie. Pour une politique matérialiste de la limite*, Paris, Asinamali Editions, 2017.
- Goffman, Erving, « La condition de félicité », in *La construction sociale de l'économie*, Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 1986, p.87-98.
- Goffman, Erving, *la mise en scène de la vie quotidienne, 1. La représentation de soi*, Paris, Les Editions de Minuit, 2009.
- Goffman, Erving, *Les Rites d'interaction*, Les Editions de Minuit, 1974.
- Goffman, Erving, *Relations in Public*, Basic Books, 1971.
- Gomez-Muller, Alfredo, « A propos d'un oubli de sable », in de Nanteuil, Mathieu et Munera Ruiz, Leopoldo, *La vulnérabilité du monde. Démocraties et violences à l'heure de la globalisation*, Louvai,-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2013, p.97-113.
- Gordon, Uri, *Anarchy alive ! Anti-authoritarian politics from practice to theory*, London, Pluto Press, 2008.
- Graeber, David et Wengrow, David, *Au commencement était... Une nouvelle histoire de l'humanité*, Les Liens Qui Libèrent, 2021.
- Graeber, David, *pour une anthropologie anarchiste*, Lux Editeur, 2018.
- Gramsci, Antonio, *Les cahiers de prison*, Editions Sociales, 1983.
- Gramsci, Antonio, *Pourquoi je hais l'indifférence*, Editions Payot & Rivages, 2012.
- Grand Corps Malade, *Je viens de là*, Album Enfant de la ville, 2008.
- Grossetti, Michel, « Réseaux sociaux et ressources de médiation dans l'activité économique », *Sciences de la société*, 2006, n°73, p.83-103.
- Grossetti, Michel, « Qu'est-ce qu'une relation sociale ? », in *REDES -Revista hispana para el analisis de redes sociales*, juin 2009, vol.16, n°2.
- Groupement écoféministe, *Action écoféministe en soutien à la Zad de la Colline*, Le Colvert du Peuple, 28 mars 2021.
- Guichard, Sophie, *Paris 1871, la Commune*, Paris, Berg International Editeur, 2006.
- Guilbert, Georges-Claude, *C'est pour un garçon ou pour une fille ? La dictature du genre.*, Paris, Autrement, 2004.
- Guillerm, Alain, et Bourdet, Yvan, *Clefs pour l'autogestion*, Seghers, 1977.

- Guillerm, Alain, et Bourdet, Yvan, *L'autogestion*, Seghers, 1975.
- Guyau, Jean-Marie, *Contre l'idée de sanction*, L'Herne, 2008
- Guyau, Jean-Marie, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, Felix Alcan, 1905.
- Guyau, Jean-Marie, *Education et Hérité : étude sociologique (ED. 1889)*, Paris, Hachette, 2012.
- Habermas, Jürgen, « La désobéissance civile, test crucial d'un Etat de droit démocratique », in *Revue M*, n°44, février 1991.
- Habermas, Jürgen, *Droit et démocratie*, Paris, Gallimard, 1997.
- Habermas, Jürgen, *L'Ethique de la discussion*, Paris, Cerf, 1992.
- Habermas, Jürgen, *L'Espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Payot, Paris, 1997.
- Hamilton, Adrian, *Oil. The Price of Power*, Michael Joseph, 1986.
- Handourtzel, Rémy, *Vichy et l'école, 1940-1944*, Noësis, 1997.
- Haraway, Donna, « Savoirs-situés : la question de la science dans le féminisme et le privilège partielle », in *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences-fictions-féminismes*, Paris, Exils, 2007, p.107-135.
- Haraway, Donna, *Manifeste cyborg et autres essais*, Paris, Exils Editeur, 2007.
- Harcourt, Bernard E., *La société d'exposition. Désir et désobéissance à l'ère numérique*, Paris, Seuil, 2020.
- Harvey, David, *Brève histoire du néolibéralisme*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2014.
- Harvey, David, *Géographie et capital. Vers un matérialisme historico-géographique*, Syllepse Eds, 2010.
- Harvey, David, *Le Nouvel Impérialisme*, Editions Amsterdam, 2010.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la philosophie du droit* (1820), Paris, PUF, 1998.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Propédeutique philosophique*, Editions de Minuit 1963.
- Héritier, Françoise, *De la Violence I*, Paris Odile Jacob, 1995.

Hess, Rémi, « L'éducation tout au long de la vie : une théorie de l'expérience comme processus d'apprentissage et de connaissance », in Colin, Lucette et Le Grand, Jean – Louis (dir.), *L'éducation tout au long de la vie*, Paris, Anthropos, 2008.

Hess, Rémi, Weigand, Gabriel et Zambrano, Aramando, *Théories de l'expérience*, Université Paris 8, Laboratoire EXPERICE, 2008.

Hobbes, Thomas, *Léviathan*, Paris, Dalloz, 1999.

Honneth, Axel, *La Société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, La Découverte, 2006.

Horkheimer, Max et Adorno, Theodor W., *La Dialectique de la raison. Fragments philosophiques* (1994), traduit par E. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974.

Houssay-Holzschuch, Myriam, *Antimondes. Espaces en marge, espace invisibles*, L'Harmattan, 2007.

Hugo, Victor, *Le promontoire du songe*, Gallimard, 2012.

Hussey, Andrew, *The game of war. The life and death of Guy Debord*, Pimlico, 2002.

Ibanez, Tomas, *La nature humaine. Un concept excédentaire dans l'anarchisme*, Réfractations, recherches et expressions anarchistes, Paris, Automne 2014, n°33.

Internationale Situationniste, « Problèmes préliminaires à la construction d'une situation », n°1, juin 1958.

Internationale Situationniste, 1958 – 1969, édition augmentée, Librairie Arthème Fayard, 1997.

Jacquard, Albert, préface dans *Nucléaire : idées reçues et scénarios de sortie*, Paris, Les Editions Utopia, 2011.

Jami, Irène, « Sexe et genre : les débats des féministes dans les pays anglo-saxons (1970-1990) », in *Cahiers du Genre*, 34 (La distinction entre sexe et genre. Une histoire entre biologie et culture), p.127-147, 2003.

Janover, Louis, *Démocratie, Une idée morte en Europe ?*, in *Notre dossier : Démocratie lacrymogène + Portfolio : « Paroles de réfugiés » par Henri Winter*, Le Monde Libertaire, Hors-série n°63, janvier-février 2016.

Jaspers, Karl, *Les grands philosophes*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1970.

Jefferson, Thomas, *The natural aristocracy*, Lettre à John Adams, 1813.

Jevons, William Stanley, *The Coal Question*

Jordan, John, « Les communs d'une culture de résistance », dans *Éloge des mauvaises herbes. Ce que nous devons à la ZAD*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2018.

Kadri, Aïssa et Ghouati, Ahmed, *Instituteurs et enseignants en Algérie, les luttes enseignantes dans la décolonisation*, Sudel UNSA.

Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 2001.

Kant, Emmanuel, *Œuvres philosophiques*, Tome 1, Gallimard, 1980.

Kant, Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle... et autres textes*, Paris, Flammarion, 1991.

Karimi, Hanane, *Assignation à l'altérité radicale et chemins d'émancipation : étude de l'agency de femmes musulmanes françaises*, thèse soutenue le 21-09-2018, sous la direction de Anne-Sophie Lamine.

Kergoat, Danièle, Imbert, Françoise, Le Doare, Hélène et Senotier, Danièle, *Les Infirmières et leur Coordination, 1988-1989*, Paris, Lamarre, 1992.

Kervella, Bernard, *L'éducation populaire au service des citoyens, outil central d'Attac*, Niveau 1 : Cours n°1, Histoire et évolution des mouvements d'éducation populaire.

Kipfer, Stefan, *Le Temps et l'Espace de la (Dé)colonisation. Dialogue entre Frantz Fanon et Henri Lefebvre*, Eterotopia France/rhizome, 2019.

Kiss, Adam, *Désobéissance et droits humains*, L'Harmattan, 2002.

Klemperer, Victor, *La langue du IIIe Reich*, Paris, Albin Michel Pocket, 2002.

Kohn, Edouardo, *Comment pensent les forêts : Vers une anthropologie au-delà de l'humain*, Zones Sensibles, 2017.

Kropotkine, Piotr, *Communisme et Anarchie*, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2015.

Kropotkine, Piotr, *L'Anarchie*, 2006.

Kropotkine, Piotr, *L'Entr'aide (1902)*, Antony, Editions TOPS/H. Trinquier, 2013.

Kropotkine, Piotr, *L'esprit de Révolte*, Manucius, 2009.

Kropotkine, Piotr, *L'Ethique, (1921)*, Antony, Editions TOPS/H. Trinquier, 2002.

Kropotkine, Piotr, *La Conquête du pain*, Saint Louis, Dialectics.

Kropotkine, Piotr, *Le Principe anarchiste*, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2015.

- La Commune et l'école*, Paris, Les Amis de la Commune de Paris 1871.
- Labelle, Gilles, Martin, Eric, Vibert, Stéphane, « Jean-Claude Michéa répond à dix questions », in *Les racines de la liberté : Réflexions à partir de l'anarchisme tory*, Montréal, Nota Bene, 2014.
- Labica, Georges, *Théorie de la violence*, Librairie Philosophique Vrin, 2007.
- Laé, Jean-François, *Les nuits de la main courante*, Stocks, 2008.
- Lasch, Christopher, *Culture de masse ou culture populaire ?*, Climats, 2011.
- Latour, Bruno, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, Paris, Editions de la Découverte, 2012.
- Laurens, Christophe, *Notre-Dame-des-Landes ou le métier de vivre*, Loco, 2018.
- Laval, Léa, *Faire son doctorat à EXPERICE, 3 parcours et perspectives des praticiens-chercheurs*, séminaire ETLV, master 2 Sciences de l'éducation, Université Paris 8-Saint Denis, 2015-2016.
- Le Brun, Annie, *Du trop de réalité*, Paris, Gallimard, 2000.
- Le sociographe, *Cause toujours... de la parole dans le travail social*, n°37, janvier 2012.
- Leduc, Alain, *Former les travailleurs aux questions de société. Une priorité, un engagement*, Journal de l'Alpha, n°195.
- Lefebvre, Henri, « Les nouveaux grands ensembles », in *Du rural à l'urbain*, Paris, Anthropos, 1960.
- Lefebvre, Henri, *Critique de la vie quotidienne I*, Paris, L'Arche, 1958.
- Lefebvre, Henri, *Critique de la vie quotidienne II. Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*, Paris, L'Arche, 1961.
- Lefebvre, Henri, *Critique de la vie quotidienne III*, Paris, L'Arche, 1981.
- Lefebvre, Henri, *Du rural à l'urbain*, Paris, Anthropos, 1977.
- Lefebvre, Henri, *La révolution urbaine*, Paris, Anthropos, 1970.
- Lefebvre, Henri, *La Somme et le reste*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989.
- Lefebvre, Henri, *La Vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris, Gallimard, 1968.
- Lefebvre, Rémi, « *Politiste et socialiste* ». *Une politique d'enquête au PS*, Revue internationale de politique comparée, vol.17, 2010/2014.

- Lefort, Claude, *Le nom d'Un*, in De La Boétie, Etienne, 1978.
- Leighton, Marian, « Anarcho-feminism », in Ehrlich, Howard J., *Reinventing Anarchy: What Are Anarchists Thinking These Days?*, London-Boston, Routledge & Kegan Paul Books, 1979.
- Lenoir, Yves, *La comédie Atomique. L'Histoire occultée des dangers des radiations*, Paris, La Découverte, 2016.
- Leopold, Aldo, *Almanach d'un comté des sables*, Flammarion, 2017.
- Leopold, Aldo, *L'Ethique de la terre*, suivi de *Penser comme une montagne*, Payot & Rivages, 2019.
- Lepage, Franck, *L'éducation populaire, Monsieur, ils n'en ont pas voulu*, Cuesmes, éditions du Cerisier, 2007.
- Les cahiers de l'Actif-mai/juin 2003-n°324/325.
- Les Désobéissants, *Désobéir à la précarité, le passager clandestin*, 2011.
- Les habitant-e-s qui résistent, « Appel à migrations à Notre-Dame-des-Landes », ZAD de NDDL, 1er août 2009, in Collectif SUDAV, *C'est quoi c'tarmac ? Profits, mensonges et résistances*, Paris, Editions No Pasaran, 2011, p.120-121.
- Leval, Gaston, *Espagne Libertaire*, Paris, Editions TOPS/H.Trinquier, 2013.
- Libertad, Albert, *Le Culte de la charogne. Anarchisme, un état de révolution permanente 1897-1908*, Agone, in Steiner, Anne, *Les En-dehors. Anarchistes, individualistes et illégalistes à la « Belle époque »*, L'Echappée, 2008.
- Lincoln, Abraham, *Discours de Gettysburg*, 19 novembre 1863.
- Lindgaard, Jade (sous la direction de), Collectif, *Eloge des mauvaises herbes. Ce que nous devons à la Zad*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2020.
- Lumsden, David Paul, *Communtty Mental Health in Action*, Toronto, Canadian Mental Health Association, 1984.
- Luyendijk, Joris, *Journalisme de guerre, les mots biaisés du Proche-Orient*, Le Monde diplomatique, mars 2007.
- Lyons, David, *Moral Judgment, Historical Reality and Civil Disobedience*, in *Philosophy and Public Affairs*, 1998.
- Macdonald, Charles, *Ethnologie et anarchisme by anarchogregaire*, Communication au Colloque Anarchisme et sciences sociales, Université de Lille, 23-24 mars 2018.

Macdonald, Charles, *L'Ordre contre l'Harmonie. Anthropologie de l'Anarchie*, Paris, Pétra, 2019.

Machiavel, Nicolas, *Le Prince*, GF Flammarion, 1992.

Malm, Andreas, *L'anthropocène contre l'histoire. Le réchauffement climatique à l'ère du capital*, Paris, La Fabrique, 2017.

Mandela, Nelson, *Un long chemin vers la liberté*, poche Lgf, 1996.

Mandeville, Bernard, « La fable des abeilles, ou les vices privés font le bien public », in *Revue Philosophique de Louvain*, traduit de l'anglais par Carrive, Lucien et Carrive, Paulette, tome 74, n°21, 1976.

Mantoux, Paul, *La révolution industrielle au XVIIIe siècle. Essai sur le commencement de la grande industrie moderne en Angleterre*, Paris, Génin, 1973, p.94.

Manville, Marcel, *Les Antilles sans fard*, Paris, Editions L'Harmattan, 1992.

Marcolini, Patrick, *Le mouvement situationniste. Une histoire intellectuelle*, Montreuil, L'Echappée, 2013.

Marquié, Hélène, Burch, Noël, *Emancipation sexuelle ou contrainte des corps ?*, Paris, 2006.

Marx, Karl et Engels, Friedrich, *Le manifeste du Parti communiste*, Paris, Les Editions de l'Atelier/Ed. Ouvrières, 1998.

Marx, Karl, « Critique de la philosophie politique de Hegel », in *Œuvres/philosophie*, Paris, Gallimard, 1982, p.863-1018.

Marx, Karl, *Le capital*, Independently published, 2020.

Marx, Karl, *Manuscrits de 1844*, Paris, Alia, 2007.

Masci, Francesco, *Entertainment ! Apologie de la domination*, Editions Allia, 2011.

Masci, Francesco, *Superstitions*, Editions Allia, 2005.

Masset, Delphine, « Art et démocratie. Introduction », in *Emulations*, n°9, 2011, p.9-20.

Maurel, Christian, *Education populaire et puissance d'agir. Les processus culturels de l'émancipation*, L'Harmattan, 2010.

Mazouz, Sarah, *La République et ses autres. Politiques de l'altérité dans la France des années 2000*, Lyon, ENS Éditions, coll. « Gouvernement en question(s) », 2017.

Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

- Merleau-Ponty, Maurice, *Sens et non-sens*, Editions Gallimard, 1996.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
- Merton, Robert K., « Structure sociale, anomie et déviance », in *Déviance et Criminalité*, Paris, Librairie Armand Colin, 1970.
- Meyerson, Ignace, *Existe-t-il une nature humaine ? La psychologie historique, objective, comparative*, Empêcheurs de Penser En Rond, coll. « Psychanalyse et Psychiatrie », 2000.
- Michela, Maria et Parisoli, Marzano, *Penser le corps*, Paris, PUF, 2002.
- More, Thomas, *L'Utopie*, Paris, Gallimard, 2012.
- Moreau, Didier, cours 7, *Les éthiques appliquées, Le champ des éthiques appliquées*, IED Paris 8, Sciences de l'éducation, 2016.
- Moreau, Didier, cours 7, *Les éthiques appliquées. Ethiques de la conviction/Ethiques de la responsabilité chez Max Weber*, IED Paris 8, Sciences de l'éducation, 2016.
- Moreau, Didier, cours *Ethique de l'éducation*, IED Paris 8, Sciences de l'éducation, 2014.
- Moreau, Joseph, *Socrate : son milieu historique, son actualité*, in Bulletin de l'Association Guillaume-Budé, n°2, 1951.
- Morin, Edgar, *Introduction à la pensée complexe*, Poche, 2014.
- Morin, Edgar, *L'identité humaine*, Paris, Seuil, 2001.
- Morizot, Baptiste, *Raviver les braises du vivant*, Actes Sud/Wildproject, 2020.
- Morizot, Batiste, *Les Diplomates. Cohabiter avec les loups sur une nouvelle carte du vivant*, WILDPROJECT, 2016.
- Moscovici, Serge, *Raison et cultures*, Paris, EHESS, coll. « Audiographie », 2012.
- Mouffe, Chantal, « Politique et agonisme », *Rue Descartes*, 2010/1, n° 67, pp.18-24.
- Mouffe, Chantal, *Pour un populisme de gauche*, Paris, Albin Michel, 2018.
- Mucchielli, Roger, *L'entretien de face à face*, ESF, 2007.
- Muller, Jean-Marie, *Dictionnaire de la non-violence*, Relié Poche, 2005.
- Mumford, Lewis, *Technique et civilisation*, Paris, Seuil, 1950.
- Musil, Robert, *L'homme sans qualités, Tome 1*, Paris, Poche, 2011.

Myrtille, giménologue, *Les chemins du communisme libertaire en Espagne 1868-1937. Et l'anarchisme devient espagnol 1868-1910*, Vol. I, Paris, éditions divergences, 2017.

Naess, Arne, *Ecologie, communauté et style de vie*, Editions MF, 2008.

Nancy, Jean-Luc, *La communauté désœuvrée*, Bourgeois, 1990.

Negri, Antonio, *Goodbye mister socialism*, Seuil, 2007.

Negri, Antonio, *Inventer le commun des hommes*, Bayard, 2010.

Negri, Antonio, *Le pouvoir constituant (Essai sur les alternatives de la modernité)*, Presses Universitaires de France, 1997.

Nettlau M., *Eliseo Reclus: vida de un sabio justo y rebelde*, vol. I, Barcelona, Ediciones de la Revista Blanca, 1928.

Nicolas-Le-Strat, Pascal, *Le travail du commun*, éditions du commun, 2016.

Nietzsche, Friedrich, *Humain, trop humain*, Société du Mercure de France, 1906.

Nizan, Paul, *Les Chiens De Garde*, Agone, 2012.

Nordmann, Charlotte, *Peut-on défendre l'école sans la critiquer ?*, La Revue des livres, n°2, novembre-décembre 2011.

NTM, *Le monde de demain*, Album Authentik, 1991.

Ogien, Albert et Laugier, Sandra, *Pourquoi désobéir en démocratie ?*, Paris, La Découverte, 2011.

Ortega y Gasset, José, *Le Spectateur*, Rivages, 1992.

Orwell, Georges, *1984*, Paris, Gallimard, 1950.

Osborn, Henry Fairfield, *La planète au pillage*, Actes Sud, 2008.

Park, Robert Ezra, « Human Migration and the Marginal Man », *American Journal of Sociology*, 37 (6), 1928, p. 881-893

Paugam, Serge, « Introduction : Durkheim et le lien social », in Durkheim (Émile), *De la division du travail social* (1893), Paris, PUF, 2007.

Paz, Abel, *Viaje al pasado (1936-1939)*, Barcelone, 1995.

Péchu, Cécile, « « Laissez parler les objets ! » De l'objet des mouvements sociaux aux mouvements sociaux comme objets », in Favre, Pierre, Fillieule, Olivier, Jobard, Fabien (dir.), *L'atelier du politiste. Théories, actions, représentations*, Paris, La Découverte, 2007.

- Péchu, Cécile, *Les squats*, Paris, Les Presses de Science Po, 2010.
- Pelenc, Jérôme, *Les ZAD ou comment s'opposer tout en proposant*, Barricade Culture d'Alternatives, 2017.
- Pelenc, Jérôme, *Les ZAD. Ou comment s'opposer tout en proposant*, Barricades/Cultures D'Alternatives, 2017.
- Pelissier, Gilbert, « L'anarchie, pensée du corps », *Anarchie*, n°40, 1984.
- Pelletier, Philippe, *Elisée Reclus, géographie et anarchie*, Paris, Editions libertaires, 2009.
- Pelletier, Philippe, *Géographie et Anarchie, Reclus, Kropotkine, Metchnikoff*, Paris, Editions du Monde Libertaires, 2013.
- Perline, *Tout nucléaire : une exception française*, Paris, L'Esprit Frappeur, 1997.
- Pessoa, Fernando, *Je ne suis personne : Une anthologie*, Christian Bourgois, 1994.
- Petit guide (suprême) du bien-vivre à Bure* (aout 2016)
- Pierron, Jean-Philippe, *Je est un Nous. Enquête philosophique sur nos interdépendances avec le vivant*, Actes Sud, 2021.
- Pignocchi, Alessandro, *La recomposition des mondes*, Seuil, 2019.
- Pitkin, Hanna Fenichel, *The Concept of Representation*, Los Angeles, University of California Press, 1967.
- Platon, *Apologie de Socrate*, Paris, Hatier, 1962.
- Platon, *La République*, Paris, Flammarion, 2004.
- Platon, *Le Banquet*, Nathan, 1962.
- Platon, *Les Lois*, Gallimard, 1997.
- Platon, *Ménon*, Paris, Flammarion, 1999.
- Pleyers, Gordy, *Alterglobalization. Becoming Actors in the Global Age*, Cambridge, Polity Press, 2010.
- Pouget, Emile, *L'action directe et autres écrits syndicalistes (1903-1910)*, Agone, 2010.
- Pouget, Emile, *Le Sabotage*, Les presses de Graphedis, 1969.
- Pour une fois j'ai dit NON*, infokiosque, 2017

Preciado, Paul Beatriz, « Biopolitique à l'ère du capitalisme pharmacopornographique », *Chimères*, n°74, mars 2010.

Preciado, Paul Beatriz, *Je suis un monstre qui vous parle. Rapport pour une académie de psychanalystes*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2020.

Preciado, Paul Beatriz, *Testo Junkie*, Editions Grasset, 2008.

Preciado, Paul Beatriz, *Un appartement sur Uranus*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2019.

Proudhon, Pierre-Joseph, *De la justice dans la révolution et dans l'Eglise (1860) - Volume I*, Paris, Fayard, 1989.

Proudhon, Pierre-Joseph, *De la justice dans la révolution et dans l'Eglise (1860) - Volume IV*, Paris, Fayard, 1990.

Proudhon, Pierre-Joseph, *La pornocratie : Les femmes dans les temps modernes*, KONTRE KULTURE, 2013.

Proudhon, Pierre-Joseph, *Qu'est-ce que la propriété*, Livre de Poche, Malesherbes, 2010.

Quadruppani, Serge, *Le monde des Grands Projets et ses ennemis. Voyage au cœur des nouvelles pratiques révolutionnaires*, Paris La Découverte, 2018.

Quelques débrayeuses, « Aux sources sourdes de la puissance », *Réfractions. Recherches et expressions anarchistes*, automne 2013, n°31, p.79-93.

Ragon, Michel, « Espaces, Architecture, Anarchie », in *Anarchies*, 1991-1992.

Rajsfus, Maurice, *Sommes-nous tous des individus ?*, Paris, le cherche midi, 2014.

Rancière, Jacques, *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique, 1998.

Rancière, Jacques, *L'inconscient esthétique*, Paris, Galilée, 2001.

Rancière, Jacques, *La nuit des prolétaires*, Paris, Hachette/Pluriel, 1997.

Rancière, Jacques, *Le partage du sensible*, Paris, La Fabrique, 2000.

Rauch, André, *Histoire du premier sexe*, Hachette Littératures, 2006.

Raulet, Gérard, *Le Caractère destructeur. Esthétique, téologie et politique chez Walter Benjamin*, Flammarion, 1997.

Rawls, John, *La justice comme équité. Une reformulation de Théorie de la justice*, La Découverte, 2008.

Rawls, John, *Théorie de la justice*, Editions du Seuil, 1987.

- Reclus, Elisée et Elie, « Introduction » (1869), in Joanne A., *Dictionnaire géographique de la France de l'Algérie et des colonies*, Paris, Hachette.
- Reclus, Elisée, « Du sentiment de la nature dans les sociétés modernes », in *Revue des Deux Mondes*, 15 mai 1866.
- Reclus, Elisée, « Introduction » (1905), in Joanne A., *Dictionnaire Géographique et Administratif de la France*, Vol.VII, Paris, Hachette.
- Reclus, Elisée, « L'Anarchie », in *Ecrits sociaux*, Héros-Limite, 2012.
- Reclus, Elisée, *Histoire d'un ruisseau*, Actes Sud, 1995.
- Reclus, Elisée, *L'anarchie*, Paris, Mille et Une Nuits, 2009.
- Reclus, Elisée, *L'Homme et la Terre – Livre I*, FB Editions, 1905.
- Reclus, Elisée, *L'Homme et la Terre*, 3 volumes, Tops-Trinquier, Antony, 2008.
- Reclus, Elisée, *Nouvelle Géographie Universelle*, Paris Hachette.
- Réfractions, recherches et expressions anarchistes, n°33, *De la nature humaine*, Automne 2014.
- Reich, Wilhelm, *Ecoute, petit homme !*, Paris, Payot & Rivages, 2002.
- Rendez-moi mon slip !. témoignages de la répression policière et judiciaire dans le cadre de la lutte à Bure (2017-2021)*, première édition, mai 2021.
- Riaux, Bérénice et Guyard, Clèm, *Agriculture végane. Des agriculteurs parlent de leur expérience*, Les Cahiers antispécistes n° 36, septembre 2014.
- Ricoeur, Paul, *L'idéologie et l'utopie*, Points, 2016.
- Ricoeur, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.
- Ricoeur, Paul, *Parcours de la reconnaissance*, Folio, 2005.
- Rifkin, Jeremy et Howard, Ted, *Entropy. A New World View*, Viking Press, 1980.
- Rigouste, Mathieu, *La domination policière. Une violence industrielle*, La fabrique, 2012.
- Rioux, Sébastien et Dufour, Frédéric Guillaume, « La sociologie historique de la théorie des relations sociales de propriété », *Actuel Marx*, 2008/1, n°43, p.126-139.
- Romero, Floréal et Gerber, Vincent, *Murray Bookchin et l'écologie sociale libertaire*, Passager clandestin, 2019.
- Rosanvallon, Pierre, *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*, Paris, Seuil, 2008.

- Rosanvallon, Pierre, *Le bon gouvernement*, Paris, Le Seuil, 2015.
- Rosenczveig, Jean-Pierre, Le Figaro, 19 novembre 2005.
- Rouzel, Joseph, (sous la direction de), *Travail social : actes de résistance ?*, 3ème congrès européen psychanalyse et travail social, Psychasoc, PSF, 2011.
- Rouzel, Joseph, *Parole d'éduc, Educateur spécialisé au quotidien*, érès, 2011.
- Rui, Sandrine, « Pouvoir », in *Les 100 mots de la sociologie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que Sais-Je ? », 2010, p.85-86.
- Sabéran, Haydée, Aide aux migrants : «Je suis prêt à être poursuivi», Libération, Lille, **9 octobre 2015**.
- Sagel, Paul-André, *Le théâtre du monde. Une histoire des masques*, Paris, Editions Les Belles Lettres, 2009.
- Salé, Cosma, *Chroniques de la zone libre. Des Zad au maquis : fragments de l'imaginaire autonome*, Neuvy-en-Champagne, Le Passager clandestin, 2016.
- Sartre, Jean-Paul, *L'Être et le Néant*,
- Sartre, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996.
- Sartre, Jean-Paul, *La Transcendance de l'Ego et Conscience de soi et Connaissance de soi, précédés de Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité*, Paris : Vrin, 2003.
- Sartre, Jean-Paul, *Les mains sales*, Paris, Gallimard, 1972.
- Saussure, Ferdinand de., *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1916.
- Scott, James C., *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, Yale University Press, 1990.
- Scott, James C., *Homo Domesticus. Une histoire profonde des premiers Etats*, La Découverte, 2019.
- Scott, James C., *L'œil et l'Etat. Moderniser, uniformiser, détruire*, La Découverte, 2021.
- Scott, James C., *La domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*, Editions Amsterdam, Paris, 2008.
- Scott, James C., *Zomia ou l'art de ne pas être gouverné*, Seuil, 2013.
- Sédillot, René, *Histoire du pétrole*,
- Sémichon, Ernest, *La paix et la trêve de Dieu*, Nabu Press, 2010.

- Sieyès, Emmanuel-Joseph, *Qu'est-ce que le Tiers état ?*, Paris, Flammarion, 1969.
- Sieyès, Emmanuel-Joseph, *Sur l'organisation du pouvoir législatif et la sanction royale*, Discours prononcé en septembre 1789, in *Les Orateurs de la Révolution française*, La Pléiade, 1989.
- Simmel, Georg, « Comment les formes sociales se maintiennent ? », *L'année sociologique*, 1898, p.71-107
- Simmel, Georg, *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF, 1999.
- Simmel, Georges, *Le conflit*, Paris, Éditions Circé, 1995.
- Simondon, Gilbert, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, J. Million (Krisis), 2005.
- Simondon, Gilbert, *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 1989.
- Sirinelli, Jean-François, *Vie politique française au XXe siècle*, Presses universitaires de France, Paris, 1995.
- Smith, Niel, « Gentrification, the frontier and the restructuring of urban space », in *Gentrification of the City*, N. Smith and P. Williams eds, London, 1986, p.15-34.
- Smouts, Marie-Claude, *Du patrimoine commun de l'humanité aux biens publics globaux*, mai 2001.
- Soddy, Kenneth et Rutherford, Ernest, cité sur le blog de Robert Sixt, *Histoire de la radioactivité*, 9 décembre 2012, <ur1.ca/of909>.
- Sommers, Lawrence M., Mehretu, Assefa et Pigozzi, Bruce W., « Towards Typologies of Socio-Economic Marginality : North/South Comparisons », in Heikki Jussila, Roser Majoral and Chris C. Mutambirwa (eds.), *Marginality in space : past, present and future : theoretical and methodological aspects of cultural, social and economic parameters of marginal and critical regions*, Aldershot, Ashgate, 1999.
- Sophocle, *Œdipe-Roi*, Paris, Hatier, 1965.
- Spencer, Herbert, *Principles of Ethics*, Paris, relié, 1978.
- Spinoza, *Traité théologico-politique*,
- Spinoza, *Voir le monde autrement*, philosophie Magazine, Hors-série, n°29, avril-juin 2016.
- Starhawk, *Rêver l'obscur. Femmes, magie et politique*, Cambourakis, Paris, 2015.
- Stiegler, Bernard, *Qu'appelle-t-on panser ? : Tome 1, L'immense régression*, Liens qui libèrent (Les), Paris, 2018.

Stonequist, Everett Verner, *The Marginal Man: a Study in Personality and Culture Conflict*, New York, Charles Scribner's Sons, 1937.

Tabin, Jean-Pierre, Knüsel, René et Ansermet, Claire, *Lutter contre les pauvres. Les politiques face à la mendicité dans le canton de Vaud*, Lausanne, Éditions d'En bas, 2014.

Taylor, Charles, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Champs essais, 1992.

Temps critiques, *Jeunes en rébellion, catastrophisme ou révolution ? Luttés actuelles et universalité*, n°14 – hivers 2006.

Texier, Jacques, *Gramsci et la philosophie du marxisme*, Seghers, 1966.

Thoreau, Henry David, *La désobéissance civile*, mille.et.une.nuits, 2015.

Thoreau, Henry David, *Walden ou la vie dans les bois*, Gallimard, 1990.

Tibon-Cornillot, Michel, *Les corps transfigurés. Mécanisation du vivant et imaginaire de la biologie*, Paris, Seuil, 1992.

Tiqun, *Théorie du Bloom*, La fabrique, 2016.

Tocqueville, Alexis (de), *De la démocratie en Amérique*, Flammarion, 2008.

Tolkien, John Ronald Reuel, *Le seigneur des anneaux*, Broché, 1954-1955.

Tolstoï, Léon, *Les chemins de la misère*, Paris, Editions de l'Herne, 2012.

Tomas, François, *Espaces publics, architectures et urbanité de part et d'autres de l'Atlantique*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2002.

Touraille, Priscille, « Déplacer les frontières conceptuelles du genre, in *Journal des anthropologues*, 124-125, Association Française des Anthropologues, p.49-69, 2011.

Touraille, Priscille, « Sexe et genre : sortir de l'imbroglie conceptuel », in GOUYON P.-H. (dir.), *Aux origines de la sexualité*. Paris, Fayard, p.466-489, 2009.

Trémintin, Jacques, Dossier *L'éducation en autogestion. Les républiques d'enfants*, Lien social n°1083, 22 novembre 2012.

Valade, Pauline, « Sens et Emotions dans la ville : des critères d'urbanité ? (XVIe-XXe siècles) », in *Histoire Urbaine*, 2019/1, n°54.

Van De Weert, Johannes, *Les Aventures de Red Rat*, Tome 1, Back-Star (S)Editions & Le Monde A L'Envers, 2016.

Vaneigem, Raoul, *Pour l'abolition de la société marchande pour une société vivante*, Paris, Petite Bibliothèque Rivages poche, 2004.

- Vaneigem, Raoul, *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, Paris, Gallimard, 1992.
- Vanuxem, Sarah, *La propriété de la terre*, Wildproject Editions, 2018.
- Vercauteren, David, *Micropolitique des groupes*, PUF, 2001.
- Verges, Françoise, *Un féminisme décolonial*, Paris, La Fabrique, 2019.
- Villani, Tiziana, *Psychogéographies urbaines. Corps, Territoires et Technologies*, Paris, Eterotopia France/rhizome, 2014.
- Virilio, Paul, *L'insécurité du territoire*, Galilée, 1993.
- Ward, Colin, *L'Enfant dans la Ville*, Paris, Eterotopia France/rhizome, 2020.
- Warner, Michael, *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, Minneapolis, Université Of Minnesota Press, 2004.
- Weber, Max, *Economie et société/1 – Les catégories de la sociologie*, Paris, Pocket, 1995.
- Weber, Max, *Essais sur la théorie de la science*, Presses Pocket, 1992.
- Weber, Max, *Le Savant et le Politique*, Paris, Bibliothèques 10/18, 2002.
- Williams, Michael, Dark ages and dark areas : global deforestation in the deep past, *J. Hist. Geogr.* 26 (1), 2000, 28-46.
- Wohlleben, Peter, *La vie secrète des arbres*, Les Arènes, 2017.
- Wolf, Francis, 3, *Traite-t-elle toujours des mêmes questions*, in *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Philosophie Magazine, mensuel n°100, Juin 2016.
- Yergin, Daniel, *Les Hommes du pétrole*, Stock, 1992.
- Youlountas, Yannis, entretien, *La démocratie est la préhistoire de l'anarchie*, Dossier médias, *Le Monde Libertaire*, hors-série, Démocratie lacrymogène, Fédération anarchiste, n°63, janvier-février 2016.
- Zinn, Howard, *Désobéissance civile et démocratie*, Agone, 2010.
- Zinn, Howard, *Histoire populaire des Etats-Unis*.

Documentaires - Films

Borgnis Desbordes, Arthur, *Les nouveaux Désobéissants, citoyens ou hors la loi*, documentaire, LCP, 2013.

Boulangier, Pierre, *Bachar à la Zad*, 2020.

Carles, Pierre, *Attention danger travail*, documentaire, 2003.

Cronenberg, David, *eXistenZ*, 14 avril 1999.

Debord, Guy, *Hurléments en faveur de Sade*, 1952.

Deleuze, Gilles, *Abécédaire*, Arte, 1995.

Judor, Eric, *Problemos*, 2017.

Linhart, Virginie, *Vincennes, l'université perdue*, coproduction Arte France, Agat films & Cie, 2016.

Miyazaki, Hayao, *Princesse Mononoké*, Studio Ghibli, 12 juillet 1997.

Vigo, Jean, *Zéro de conduite*, 1933.

Youlountas, Yannis, *Je lutte donc je suis*, 2015.

Youlountas, Yannis, *L'Amour et la Révolution*, 2018.

Youlountas, Yannis, *Ne vivons plus comme des esclaves*, 2013.

Webographie

1er Rencontre Mondiale des Pouvoirs Locaux pour le Droit à la Ville, Saint-Denis et Aubervilliers, 10 – 12 décembre 2012,
http://efus.eu/files/2012/09/Pr%C3%A9sentation_FR.pdf.

A propos du « mépris de classe » sur la ZAD, mardi 23 juillet 2013, vu le 16 octobre 2017, A propos du “mépris de classe” sur la ZAD - Zone A Défendre (nadir.org).

ACIPA, « Positions des candidats à la présidentielle sur Notre-Dame-des-Landes », 19 avril 2017, consulté le 30 janvier 2018, <https://www.acipa-ndl.fr/actualites/divers/item/750-positions-des-candidats-ala-presidentielle>

Alternative économique, <https://www.alternatives-economiques.fr/blogs/parienty/2014/12/04/la-france-a-1%e2%80%99economie-de-sa-democratie/>.

Article de Le Monde, *Dans les villes de moins de 10 000 habitants, il n’y aura plus de panneaux publicitaires*, 13 juillet 2015, http://www.lemonde.fr/planete/article/2015/07/13/les-panneaux-publicitaires-dans-les-villes-de-moins-de-10-000-habitants-sont-desormais-interdits_4681778_3244.html.

Article écrit par Dauchot, Valentin, *Les activistes sont-ils des terroristes ?*, lundi 02 juin 2014, <http://www.lalibre.be/actu/planete/les-activistes-sont-ils-des-terroristes-538cc7be3570900304a16437#.U44oE3SaopE.twitter>.

Asselain, Jean-Charles, *Révolution Industrielle*, Encyclopædia Universalis, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/revolution-industrielle/>

Association Française Janusz Korczak (AFJK), <http://korczak.fr>.

Association France Palestine Solidarité, *Appel au boycott des produits israéliens : une décision de la Cour de cassation inquiétante pour la liberté d’expression*, <http://www.france-palestine.org/Appel-au-boycott-des-produits-israeliens-une-decision-de-la-Cour-de-cassation>.

Astier, Marie, « A la ZAD on expérimente la société sans État », *Reporterre*, 1er octobre 2016, consulté le 30 novembre 2018, <https://reporterre.net/A-la-Zad-on-experimente-la-societe-sans-Etat>.

Astier, Marie, « Notre-Dame-des-Landes : voilà le détail de ce que dit le rapport de médiation », *Reporterre*, 14 décembre 2017, consulté le 30 novembre 2018, <https://reporterre.net/Notre-Dame-des-Landesvoila-le-detail-de-ce-que-dit-le-rapport-de-media>

Badiou, Alain, « La Féminité », Conférence à l’Ecole Normale Supérieure, Vendredi 3 mai 2013, vue le 1 avril 2022, (1134) LA FEMINITE d’Alain BADIOU - YouTube.

Bakounine, Mikhaïl Aleksandrovitch, *Catéchisme révolutionnaire*, 1865, in Guérin, Daniel, Ni Dieu, Ni Maître, Anthologie de l'anarchisme, 1970, <https://www.marxists.org/francais/general/bakounine/works/1865/00/bakounine-cat.htm>.

Barrage de Sivens. La FNSEA dénonce les « djihadistes verts » d'un « mouvement bien organisé, *Terre-Net Média*, 20 octobre 2014, consulté le 18 aout 2021, <http://www.terre-net.fr/actualite-agricole/politique-syndicalisme/article/la-fnsea-denonce-les-djihadistes-vertsd-un-mouvement-bien-organise-205-105010.html>

Baumard, Maryline, Migrants : La France va ouvrir un camp humanitaire à Grande-Synthe, le Monde Société, 31 décembre 2015, http://www.lemonde.fr/societe/article/2015/12/31/grande-synthe-ce-camp-de-la-honte_4839988_3224.html.

Benabderrahmane, Yasmina, artiste photographe, entretien informel sur la question de l'art comme élément de langage. Son site internet : <https://yasmina-benabderrahmane.com/>.

Binoche, Juliette, *La lettre que la Maire de Calais n'a pas écrite*, Médiapart, 21 février 2016, <https://blogs.mediapart.fr/sebastien-thiery/blog/230216/la-lettre-que-la-maire-de-calais-na-pas-ecrite>.

Bizi ! , <http://www.bizimugi.eu/action-anti-pub-vendredi-25-mars-2016-journee-mondiale-contre-lagression-publicitaire>.

Bookchin, Murray, *Our Synthetic Environnement*, 1962, vue le 28 décembre 2021, Bookchin M. *Our Synthetic Environment.pdf* (libcom.org).

Bos, Jaap, « Les types de marginalisation dans leur relation constitutive au discours », in *L'Homme & La Société*, 2008/1-2-3, n°167-168-169, p.177-201, vue le 3 mars 2017, Les types de marginalisation dans leur relation constitutive au discours | Cairn.info.

Bottici, Chiara, « Anarchaféminisme », in *Autonomies*, 7 mars 2022, vue le 30 mars 2022, Chiara Bottici: Anarchaféminisme | Autonomies.

Bourdieu, Pierre, *A voix nue*, première diffusion le 02/02/1988, interview diffusée sur France culture le 08/03/2016, <https://www.franceculture.fr/sociologie/pierre-bourdieu-nous-naissons-determines-et-nous-avons-une-petite-chance-de-devenir>.

Brandalism, <http://www.brandalism.org.uk/switchsides>.

Brigade Activiste des Clowns, <https://brigadecloawns.wordpress.com/>.

Brigade Activiste des Clowns, *Le Manifeste*, <https://brigadecloawns.wordpress.com/le-manifeste-de-larmee-des-clawns/>.

Brusini, Irene, Carneiro, Miguel, Wang, Chunliang, Rubin, Carl-Johan, Ring, Henrik, Afonso, Sandra, Blanco-Aguiar, José A., Ferrand, Nuno, Rafati, Nima, Villafuerte, Rafael, Smedby, Örjan, Damberg, Peter, Hallböök, Finn, Fredrikson, Mats and Andersson, Leif, *Changes in brain*

architecture are consistent with altered fear processing in domestic rabbits, PNAS (Proceedings of National Academy of Sciences of the United States of America), July 10, 2018, <https://www.pnas.org/content/115/28/7380>

Bulle, Sylvaine, « Une expérimentation territoriale utopique : la ZAD Notre-Dames-des-Landes. Premiers éléments de genèse politique », Séminaire ETAPE n°20 : « Entre théorie et pratique : le comité invisible et Notre-Dame-des-Landes », Paris, 5 février 2016, vue la dernière fois le 15 avril 2022, Une expérimentation territoriale utopique : la ZAD Notre-Dame-des-Landes. Premiers éléments de genèse politique | Grand Angle (grand-angle-libertaire.net)

Bure : Reprenons la forêt !, vue la dernière fois le 7 juillet 2020, Bure : Reprenons la forêt ! – Anti-K.

Burow-Flak, Elizabeth, « Background Information on Cyborg Manifesto », 17 septembre 2000.

Castel, Robert, *La société du précaire*, volume 1, documentaire de Thomas Lacoste, 2009, http://www.dailymotion.com/video/xbf48x_la-societe-du-precaire-robert-cast_news.

Chambat, Grégory, *Ecole, vive la rentrée des classes !*, CQFD, dossier Ecole, n°124, juillet – aout – septembre 2014, <http://cqfd-journal.org/Ecole-Vive-la-entree-des>.

Chapelle, Sophie, *La vraie fausse interdiction du Roundup : le coup de com de Ségolène Royal*, 7 juin 2015, <http://www.bastamag.net/Offensive-sur-le-Round-Up-le-coup-de-com-de-Segolene-Royal>.

Charte de la résistance pédagogique, élaborée et adoptée par, environ, 3000 désobéisseurs signataires, le 27 aout 2009, à Montpellier, <https://blogs.mediapart.fr/catherine-chabrun/blog/280809/charte-de-la-resistance-pedagogique>.

Chauffaut, Delphine et David, Elodie, « La notion d'autonomie dans le travail social. L'exemple du RMI, in *Cahier de Recherche*, Septembre 2003, n°186, vue le 27 avril 2020, C186.pdf

Chombart de Lauwe, Paul-Henri, « Paris et l'agglomération parisienne », 1951, in Masson, Philippe, *Les enquêtes sociologiques en France depuis 1945*, 2017, p.17-36, vue le 7 octobre 2019, I. Paris et l'agglomération parisienne de Paul-Henri Chombart de Lauwe, 1951 | Cairn.info.

Collectif argentin anti-pub des Proyecto Squatters, <http://proyectosquatters.blogspot.fr/>.

Collectif des Déboulonneurs, présentation, mardi 1er novembre 2005, <http://www.deboulonneurs.org/article1.html>.

Collectif des désobéissants, <http://www.desobeir.net/le-collectif/le-manifeste/>.

Collectif des Patatistes, <http://www.indignez-vous.be/index-be-Patatistes.html>.

Collectif feignasse, *Collectif des Sans-emploi, chômeurs, précaires, et tous ceux qui sont privés de moyen d'existence...*, <http://collectif-feignasse.over-blog.com/>.

Curvale, Christophe, « Au Testet, la FDSEA entretient un climat de violence et menace les opposants au barrage », *Reporterre*, 30 décembre 2014, consulté le 6 juin 2021, <https://reporterre.net/Au-Testet-la-FDSEA-entretient-un>.

De Beaulieu, François, « L'usage des communs à Notre-Dame-des-Landes d'hier à aujourd'hui », mai 2014, vue le 16 janvier 2018, Les landes | Naturalistes en lutte (wordpress.com)

Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, 1789, article 2, <http://www.legifrance.gouv.fr/Droit-francais/Constitution/Declaration-des-Droits-de-l-Homme-et-du-Citoyen-de-1789>.

Democracy Index 2016 : Revenge of the « deplorables » (PDF). eiu.com, *The Economist Intelligence Unit*, 25 janvier 2017, retravaillé le 26 janvier 2017.

Descartes, René, *Lettre*, Mersenne, 27 mai 1641, in Kieft, Xavier, « Bulletin cartésien XLII », *Archives de philosophie*, 2013/1, Tome 76, p.147-192, vue le 12 juin 2018, Bulletin cartésien XLII [*] | Cairn.info

Dyble, Mark, *Sex equality can explain the unique social structure of hunter-gatherer bands*, Science, Volume 348, Issue 6236, pp. 796-798, 15 mai 2015, <https://science.sciencemag.org/content/348/6236/796>

Education populaire et transformation sociale, *La république, l'islam et la laïcité - Médiapart*, 26 janvier 2015, <http://www.education-populaire.fr/republique-islam-laicite-mediapart/>.

Esquerre, Laurent, *Dossier autogestion : Semer de l'utopie pour récolter du réel*, 10 novembre 2003, Alternative Libertaire, <http://www.alternativelibertaire.org/?Dossier-autogestion-Semer-de-l>.

Fleury, Antoine, *Les espaces publics dans les politiques métropolitaines. Réflexions au croisement de trois expériences : de Paris aux quartiers centraux de Berlin et Istanbul*, Thèse de doctorat, Géographie, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Paris, 2007, <http://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00259957/fr/>.

Fleury, Antoine, *Public/privé : la (re)distribution des rôles dans la production des espaces publics à Paris et à Berlin*, Métropoles, le 30 novembre 2010, <http://metropoles.revues.org/4346>.

Foucault, Michel, *Naissance de la biopolitique*, Cours au Collège de France 1978-1979, 2004, vue la dernière fois le 17 février 2022, 2014_Calmettes_Foucault (psyaanalyse.com).

Fromm, Eric, *Humanisme et psychanalyse*, Eres, 1963, p. 90-97, http://www.cairn.info/zen.php?ID_ARTICLE=COHE_182_0097.

Goldman, Emma, *Anarchism and Other Essays*, New York, Mother Earth Publishing Association, 1910, vue le 26 avril 2021, <https://theanarchistlibrary.org/library/emma-goldmananarchism-and-other-ess>.

Grossetti, Michel, « Qu'est-ce qu'une relation sociale ? », REDES- Revista hispana para el análisis de redes sociales, juin 2009, vol.16, n°2. Disponible sur: <http://revista-redes.rediris.e>.

Hiel, Lucie, *Désobéissance civile*, Alors On Change (AOC), émission réalisée par Pilate, Philippe, RTBF, 2014 <https://www.youtube.com/watch?v=eSrg3mcxw70>.

JurisPedia, Le droit partagé, *Liberté d'expression et autorité judiciaire (fr)*, vue le 6 juin 2017. [http://fr.jurispedia.org/index.php/Libert%C3%A9_d%27expression_et_autorit%C3%A9_judiciaire_\(fr\)](http://fr.jurispedia.org/index.php/Libert%C3%A9_d%27expression_et_autorit%C3%A9_judiciaire_(fr)).

King, Martin Luther, Interview donnée le 27 octobre 1957, magazine Look Here, http://mlk-kpp01.stanford.edu/primarydocuments/vol4/27-Oct-1957_InterviewByAgronsky.pdf.

Kropotkine, Piotr, « Le Principe anarchiste », in *Temps nouveaux*, 1913, vue le 22 avril 2019, La science moderne et l'anarchie, Kropotkine – Au prochain chapitre (wordpress.com)

La rédaction, *129 enfants migrants ont disparu depuis le démantèlement de la jungle de Calais*, Politiquer, au service de l'info, le 8 avril 2016, <http://lepolitiquer.blogspot.fr/2016/04/129-enfants-migrants-ont-disparu-depuis.html>.

Laurent, Sylvie, *La non-violence est-elle possible ?*, Essais et débats Politique, 23 juillet 2010, <http://www.laviedesidees.fr/La-non-violence-est-elle-possible.html>.

Le Duc, Marc, « Notre-Dame-des-Landes. L'avis de l'autorité environnementale passe à la trappe ! », *Reporterre*, 14 décembre 2012, consulté le 30 juillet 2021, <https://reporterre.net/Notre-Damedes-Landes-l-avis-de->

Le Hir, Pierre, *L'Homme a fait entrer la Terre dans une nouvelle époque géologique*, Le Monde, 15 janvier 2015, http://www.lemonde.fr/planete/article/2015/01/15/nous-sommes-entres-dans-l-anthropocene-depuis-1950_4557141_3244.html.

Leboucq, Fabien, *Pourquoi le navire humanitaire « Aquarius » n'accosterait pas en France ?*, Libération, 11 juin 2018, 19h31, https://www.liberation.fr/checknews/2018/06/11/pourquoi-le-navire-humanitaire-aquarius-n-accosterait-pas-en-france_1658297.

Légifrance, *Arrêté du 20 juin 2007 relatif au diplôme d'Etat d'éducateur spécialisé*, <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=LEGITEXT000006056546>.

Legifrance, Cour de cassation, criminelle, Chambre criminelle, 20 octobre 2015, 14-80.020, Publié au bulletin, <https://www.legifrance.gouv.fr/affichJuriJudi.do?oldAction=rechJuriJudi&idTexte=JURITEXT000031374097&fastReqId=481020803&fastPos=1>.

Lepage, Franck, *Inculture(s) 1 : Une autre histoire de la culture*, « *L'éducation populaire, Monsieur, ils n'en ont pas voulu !* », conférence du Pavé, <http://www.scoplepave.org/l-education-populaire-monsieur-ils-n-en-ont-pas>

Lindgaard, Jane, « *La ZAD, ça marche, ça palabre, c'est pas triste...* », *Médiapart*, 15 avril 2017, consulté le 7 janvier 2019, <https://www.mediapart.fr/studio/panoramique/la-zad-ca-marche-ca-palabrecest-pas-triste>.

Lorenzo, Anselmo, *El proletariado militante. Memorias de un internacional*, Madrid, Confederacion Sindical Solidaridad Obrera, marzo de 2013, vue le 27 novembre 2021, El proletariado militante (solidaridadobrero.org).

Maggie, Rayna, Michael, Matt, *Stick It To the Manarchy* <http://www.infoshop.org/rants/manarchy.html>, 2004.

Manifeste du groupe Echelle Inconnue, <http://www.echelleinconnue.net>

Martin-Amouroux, Jean-Marie, *La consommation mondiale d'énergie avant l'ère industrielle*, Histoire mondiale de l'énergie, Article : 028, in Encyclopédie de l'Énergie, <http://encyclopedie-energie.org/articles/la-consommation-mondiale-d%E2%80%99%C3%A9nergie-avant-%E2%80%99%C3%A8re-industrielle>.

Mohr, Georg, « *Publicité de la raison, droit et cosmopolitisme chez Kant* », in *Raison pratique et normativité chez Kant : Droit, politique et cosmopolitique*, Lyon, ENS Editions, 2010, vue le 22 avril 2022, Raison pratique et normativité chez Kant - Publicité de la raison, droit et cosmopolitisme chez Kant - ENS Éditions (openedition.org)

Morange, Jean, *Affichage publicitaire et liberté d'expression : éléments de réflexion*, collectif des Déboulonneurs, 28 février 2007, <http://www.deboulonneurs.org/article146.html>.

Non à l'aéroport, Oui à l'avenir, http://www.26juin.vote/j_appelle_des_habitants_de_loire_atlantique.

Nonviolent resistance, castor.divergences.be.

Notre-Dame-des-Landes : le projet d'aéroport est abandonné, *Reporterre*, 17 janvier 2018, consulté le 2 février 2020, <https://reporterre.net/Notre-Dame-des-Landes-le-projet-d-aeroport-est-abandonne>

Petit, Julien, *Au cœur de l'action : le Satyâgraha*, <http://www.persocite.com/orient/satyagraha.htm>.

Peuple et culture, *70 ans d'éducation populaire, Notre histoire*, dimanche 20 avril 2014, <http://www.peuple-et-culture.org/spip.php?article6>.

Piro, Patrick, « *Notre-Dame-des-Landes : une « grandiose arnaque » à 700 millions d'euros* », *Politis*, 08 février 2016, consulté le 9 octobre 2020,

<https://www.politis.fr/articles/2016/02/notre-dame-des-landes-une-grandiosearnaque-a-700-millions-deuros-34071/>

Pour une fois j'ai dit NON, 24 janvier 2017, [infokiosques.net] - Pour une fois j'ai dit NON

Pour une fois j'ai dit non - Zone A Défendre (nadir.org)

Proudhon, Pierre-Joseph, *Idée générale de la révolution au XIXe siècle*, 1851, consulté le 18 juin 2021, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6115074k.r=Proudhon.langFR>.

Proudhon, Pierre-Joseph, *Théorie de la propriété*, 1862, consulté le 24 mai 2019, <https://www.panarchy.org/proudhon/propriete.html>.

Quelquejeu, Bernard, *La nature du pouvoir selon Hannah Arendt, Du « pouvoir-sur » au « pouvoir-en-commun »*, Revues des Sciences Philosophiques et Théologiques, Tome 85, Vrin, Paris, 2001/3, <https://www.cairn.info/revue-des-sciences-philosophiques-et-theologiques-2001-3-page-511.htm#re2no2>.

R.A.P, <http://antipub.org/spip.php?article508>.

Rage de Camp, *Pistes et outils des campements autogérés*, aout 2016, Rage de Camp - Pistes et outils pour des campements autogérés :: Ki-6-col' - Café l'Antidote (ki6col.com)

RageDeCamp-ecran-03-02-2017.pdf

Reclus, Elisée, *Evolution et Révolution*, 1891, livre extrait de la bibliothèque numérique Anarchiste, consulté le 15 avril 2022, *Évolution et Révolution | Bibliothèque Anarchiste* (theanarchistlibrary.org).

Reclus, Elisée, *L'évolution, La révolution et l'idéal anarchique*, Paris, P. – V. Stock, 1906, vue le 26 février 2020, Reclus, Élisée. *L'évolution, la révolution et l'idéal anarchique*. 1914. (funambule.org)

Réseau éducation populaire 93, *L'éducation populaire en Seine-Saint-Denis, Séminaires du GEHFA*, Eteve, Christiane, *Le rôle des associations et des mouvements d'éducation populaire*, <http://www.educationpopulaire93.fr/spip.php?article643>.

Résistance pédagogique : voici pourquoi nous avons d'ores et déjà remporté une bataille, par le mouvement des enseignants du primaire en résistance pédagogique fédérés en réseau par le blog *Résistance pédagogique pour l'avenir de l'école*, juin 2009.

Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'économie politique*, in *Collection complète des œuvres*, Genève, 1780-1789, vol. 1, in-4°, édition en ligne, version du 7 octobre 2012, <http://www.rousseauonline.ch/pdf/rousseauonline-0005.pdf>.

Ryner, Han, Article « citoyen », *Encyclopédie anarchiste*, <http://www.encyclopedie-anarchiste.org>.

Sanchez Saornil, Lucia, *La question féminine dans nos milieux*, (1935) mars 2017
LuciaSanchezSaornil-20p-A4-fil.pdf (infokiosques.net).

Scott, James C., *Tous chasseurs cueilleurs!*, Comme un bruit qui court, émission France Inter par Giv Anquetil, Antoine Chao, Charlotte Perry, samedi 8 juin 2019, https://www.franceinter.fr/emissions/comme-un-bruit-qui-court/comme-un-bruit-qui-court-08-juin-2019?xtmc=James_c_scott&xtnp=1&xtr=4

Simmel, Georg, in Truc, Gêrôme, « Simmel, sociologue du cosmopolitisme », in Tumultes, 2005/1, n°24, p.49-77, vue le 8 janvier 2021, Simmel, sociologue du cosmopolitisme | Cairn.info.

Souchay, Grégoire, « A Sivens, les milices de la FDSEA multiplient les agressions dans l'impunité », *Reporterre*, 05 mars 2015, consulté le 28 novembre 2021, <https://reporterre.net/A-Sivens-lesmilices-de-la-FDSEA>

Swoon, *Courant Alternatif SWOON*, entretien avec Hugo Vitrani, 2014, <https://www.mediapart.fr/journal/culture-idees/190114/swoon-courant-alternatif>.

Tocqueville, Alexis (de), *Démocratie comme despotisme*, in De la Démocratie en Amérique, vol II, Quatrième partie, chapitre VI, 1840, <http://panarchy.org/tocqueville/democratie.1840.html>

Tolstoï, Léon, *La Fin de notre ère*, Traduction par Bienstock, J.-Wladimir, Bibliothèque indépendante d'édition, 1906, P. 40-45, https://fr.wikisource.org/wiki/La_Fin_de_notre_%C3%A8re/09.

Vaquer, Jean, *Néolithique*, Encyclopædia Universalis, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/neolithique/>.

Venez à « La ZAD aux Bois Vivants », le 21 mars 2015, Zad Roybon | Zad de Roybon contre le Center parcs et pour un autre monde. (noblogs.org)

Vermibus, <http://vermibus.com/>.

Veron, Daniel, « *Quand les sans-papiers prennent la parole* », in « *Variations* », Revue internationale de théorie critique, 18, 2013, www.Variations.revue.org/641.

Verveine et politique, <http://verveineetpolitique.com/index.php/category/education-populaire-politique/>.

Worldpeace, *La correspondance Gandhi-Tolstoï*, <http://worldpeace.hautetfort.com/media/02/01/1857475867.pdf>.

RESUMEN

A lo largo de mis seis años de investigación de la tesis, me he dedicado a estudiar la desobediencia libertaria, cómo se establece y toma forma, y cómo surge como respuesta potencial al desarrollo de los simulacros.

Al discutir, vivir, ser activo dentro de estas zonas de autonomías que fueron mis campos de investigación, un tema se reveló al principio de mi investigación: la historia de una persona construida por el simulacro entrando en un proceso de individuación y luego de mutualización. Realicé mi investigación utilizando la etnografía como recurso metodológico. Es a través de la observación de una rutina y algo que transgrede esta rutina. En estas ocupaciones, zonas que hay que defender y cuclillas, es sobre todo en lo que me he apoyado. Es decir, no se trata de la rutina en sí, sino del discurso y de las transgresiones de este discurso. Este discurso se basa en la emancipación, la libertad, la autogestión, la organización de una vida no autoritaria y no jerárquica, en la crítica al capitalismo, a la sociedad de consumo, al Estado y a todas las formas de dominación. De las transgresiones surgen el racismo, la lucha de clases, las agresiones sexistas. Esto es lo que me permitió establecer la representatividad de la interpretación.

He elegido estudiar estas relaciones de poder entre la expansión de la frontera capitalista a través de la apropiación de la tierra, los cuerpos, el pensamiento y las acciones, y las formas en que los ocupantes intentan luchar mientras crean los bienes comunes.

Por lo tanto, primero, como hemos visto, estudiaremos la individuación a través de los análisis de Gilles Deleuze, Gilbert Simondon, Guy Debord y Henri Lefèvre. A continuación, profundizaremos en el entorno y la creación de libertad y emancipación, ya que el territorio está irremediablemente ligado al cuerpo, en el sentido de que ambos participan en el devenir, esa condición común que los inscribe entre un pasado siempre presente y un presente ocupado por las nuevas tecnologías. Veremos a través de los análisis de los situacionistas y de los geógrafos Piotr Kropotkin y Elisée Reclus cómo el enredo, en un plano articulado que define el entorno, los cuerpos y el territorio organizan las relaciones sociales, económicas y afectivas. Así, estudiaremos los vínculos orgánicos e inorgánicos que se forman entre el yo y los otros, entre un yo que descubre y busca ser a través de la importancia del otro que constituye el conjunto de lo vivo, la tierra y el agua. Esta forma de exploración e interpretación del yo se inscribe en una geografía que revela tanto una escritura del suelo como de lo que somos en este suelo.

Mi segunda parte tratará de la experiencia frente al simulacro a través de un estudio de las okupas en la ciudad creativa, para luego analizar la secesión que se ejerce con el Estado y el capitalismo. Por último, veremos la ética que se da a través de los escritos de Charles Darwin, Jean-Marie Guyau y Piotr Kropotkin, y estudiaremos cómo lo común, a través de la politización de lo vivo y el desvío de la máscara, se enfrenta a la propiedad.

La parte III se centrará en los límites que encuentran los lugares de ocupación. Enfrentarse a los simulacros, revelarlos, impone una deconstrucción de las imágenes que nos han forjado y una construcción del yo a través del colectivo emancipado. Sin embargo, veremos que esta deconstrucción no es tan simple y está apegada a esquemas predefinidos por cierto pensamiento anticapitalista.

Estudiar la desobediencia anarquista en relación con el simulacro me ha transportado a nuevas escenas teatrales, donde los seres humanos son los vehículos del libre intercambio. Desconciertan por su libertad de escenarios que ya no están institucionalizados, decretados por una cultura nacional o incluso religiosa, sino que son individuales y colectivos. No hay un líder, ni una jerarquía autoritaria. Estás tú, la persona que decide pasar a la acción, invertir en los demás, completarlos, enriquecerlos, participar con tus propias decisiones, libremente. Mi investigación se basa en testimonios de luchas, experiencias que yo mismo he tenido, conocimientos eruditos, historias verbales, locales y escritas, conocimientos que a menudo son descalificados por los medios de comunicación.

Jean Baudrillard nos permite comprender cómo los simulacros se han apoderado de nuestra vida cotidiana al disolverse en la realidad. Al igual que la mise en abyme de David Cronenberg en su película *eXistenZ* (1999), en la que los individuos se identifican con la imagen cinematográfica a través del juego, Jans Baudrillard, en su libro *Simulacra y Simulaciones*, escribe que el mundo de la televisión y la comunicación instantánea dificultan nuestra capacidad de proyectarnos en nuestro entorno directo. Al sustituirse a sí misma por lo real, la imagen-simulacro se apropia de los signos de lo real al tiempo que lo cortocircuita, impidiendo que lo real se reproduzca. Los simulacros transforman el mundo en una hiperrealidad en el sentido de que los individuos pierden todo contacto con la realidad a través de su continua reproducción.

La identificación con estos simulacros conduce, por un lado, a cambios en los cuerpos e identidades y, por otro, redefine la relación entre la sexualidad y los individuos. Esta identidad incompleta sacude nuestras identidades ya que "El simulacro incluye en sí mismo el punto de vista diferencial; el observador forma parte del propio simulacro, que se transforma y deforma con su punto de vista". (Deleuze, Gilles, 1969, p.298).

Los simulacros "son construcciones que incluyen el ángulo del observador, de modo que la ilusión se produce desde el mismo punto en el que se encuentra el observador". (Audouard, Xavier, en Deleuze, Gilles, 1969, p.298)

Frente a esta ausencia de realidad que sustenta las representaciones, los ocupantes intentan revelar la hiperrealidad que condiciona nuestra relación con el mundo. Al oponerse a la "reorganización de la representación del hombre y del mundo" (Tibon-Cornillot, Michel, 1992, p.35), consiguen sustituir a los autómatas por lo que son. Es decir, simulacros que "ocultan la causa primaria de su movimiento y nos hacen creer en su organicidad" (Beaune, Jean-Claude, 1980, p.7).

Frente a una frontera material, los ZAD nos transportan a una frontera imaginaria, subversiva, corpórea y emocional. Desde L'Entr'aide hasta los presentimientos de Elisée Reclus, pasando por la Comuna de París, las ZAD reviven la historia de las luchas pasadas yendo más allá, reordenando las experiencias para afrontar los problemas actuales.

Ya sea horneando nuestro propio pan o gestionando una emisora de radio pirata, cultivando plantas medicinales o haciendo camembert rebelde, ya sea un estudio de grabación de rap o un taller de elaboración de pasta, una cervecería artesanal o dos herrerías, ya sea creando un sistema de justicia comunal o una biblioteca, la ZAD se ha convertido en una nueva comuna para el siglo XXI. (Jordan, John, 2018, p.45)

La primera vez que fui a una ZAD fue la de Sivens, en el Tarn. Mi trabajo de investigación sobre estos territorios ocupados, que, al principio, se vio alimentado por esta primera experiencia. Aunque puede estar llena de emociones de violencia y sufrimiento, fue una de mis más bellas experiencias de emancipación, comunidad, mutualización y alegría. Cuando comencé este trabajo, ciertamente de forma muy ingenua, establecí mi investigación sobre la hipótesis de que estos lugares de ocupación participaban en la destrucción de los

simulacros. A través de las numerosas experiencias, la puesta en común de recursos y los debates, deconstruí la imagen idílica que me había formado durante mi primera experiencia. Por supuesto, esta experiencia en una ZAD estuvo atravesada por momentos trágicos, en particular por la muerte de Rémi Fraisse, pero estuvo tan llena de emociones que seguramente contribuyeron a crear una imagen falsa de la vida de la ocupación. Todavía me queda mucho por descubrir, por analizar, pero a partir de estas experiencias en las ZADs y en las okupas, y aunque los ocupantes consiguen denunciar el simulacro, todavía cabe destacar que el sexismo y el clasismo siguen vigentes.

Esto me sorprendió aún más, ya que muchos de ellos se declaran anarquistas.

Si la libertad es el fin, la libertad debe ser el medio para conseguirla. El anarquismo es un método de pensar y de actuar, porque actuar es pensar y pensar es actuar. Al igual que los cuerpos son plurales y plural es su opresión, también debe ser plural la estrategia para luchar contra esa opresión. Como dicen los anarquistas desde hace tiempo, "multiplica tus asociaciones y sé libre". En otras palabras, busca la libertad en todas tus relaciones sociales, no sólo en la política electoral e institucional, aunque esta última también puede ser uno de los niveles en los que operar. Pero si la libertad es tanto el medio como el fin, entonces también se podría imaginar un mundo libre de la propia noción de género y de las estructuras opresivas que ha generado. Porque los cuerpos de género siguen siendo los objetos globales de explotación y dominación, necesitamos un manifiesto anarcofeminista aquí y ahora. Pero debe concebirse como una escalera que bien podemos abandonar una vez que llegamos a la cima. De hecho, está implícito en el propio proceso de embarcarse en un proyecto anarcofeminista de este tipo que debemos esforzarnos por crear un mundo más allá de la división de género y, por tanto, también, en cierto modo, más allá del propio feminismo. (Bottici, Chiara, 7 de marzo de 2022)

Me sorprendió mucho la posición de algunas personas que se niegan a cuestionar sus pensamientos y prácticas. Aunque haya algunos esfuerzos, que debemos considerar dignos de mención, no son suficientes para destruir el simulacro de virilidad, sexualidad, seducción, fuerza física y combate.

En cuanto al clasismo, es sobre todo en la ZAD de Notre-Dame-des-Landes y en la de Roybon donde he podido observar este fenómeno. Como estas dos ZAD ya no se experimentan, estrictamente hablando, como zonas a defender, no pude impulsar este cuestionamiento. Me hubiera gustado pasar más tiempo en la LIEN ZAD para profundizar en este cuestionamiento,

concentrando, en un mismo lugar, a suficientes individuos que vienen de todas partes para poder impulsar este cuestionamiento.

Sobre la ZAD de Notre-Dame-des-Landes, y aunque pude hacer un análisis quizás difícil de sus secuelas, parece que resurge de sus cenizas y empieza a ir en contra de estas pretensiones integrando, invitando a gente, como los zapatistas, por ejemplo, que aportan mucho a la experiencia sobre un lugar antes ocupado pero decidido a experimentar nuevas alternativas a este sistema. No he podido analizar a fondo este proceso, concentrándome, después de que el gobierno detuviera el proyecto del aeropuerto, en otras ZAD y especialmente en la de Bure.

Tal vez la hipótesis que debería plantearse tras esta tesis podría formularse de la siguiente manera: La lucha a través de la ocupación permite destruir el simulacro de la sociedad de consumo y de exhibición (Harcourt, Bernard E., 2020). ¿Acaso experimentando las alternativas de forma más serena se puede abolir el simulacro de virilidad, sexismo, seducción, fuerza física y combate?