



Des squats féministes ou quand des « je » produisent un « nous »

Édith GAILLARD

École doctorale « Sciences de l'Homme et de la Société »

UMR 7324 CITERES-CoST,

CNRS-Université François Rabelais, Tours

Nous proposons à travers cette contribution d'étudier la nature des relations qui se nouent dans l'espace du squat féministe¹ et de répondre à la question suivante : ces relations sociales relèvent-elles ou non de la forme communautaire telle que communément définie ?

Le sociologue et philosophe allemand Ferdinand Tönnies (1855-1936) a fait de la communauté un concept central en

¹ Cet article s'appuie sur la recherche que nous avons menée dans le cadre de notre doctorat. L'objectif de la thèse était d'élaborer une sociologie du genre renouvelée à partir de l'étude d'une remise en question de l'ordre social par un engagement féministe autour de pratiques habitantes spécifiques et de rendre compte de la façon dont des actrices sociales répondent aux problèmes féministes en fabriquant un « autre » modèle. La mise en œuvre de notre questionnement nous a conduit à choisir comme objet d'étude le « squat » associé à une critique féministe de l'ordre social. Nous avons appréhendé deux modèles de squat féministe : les squats politiques français soumis à une grande instabilité du fait de leur statut « sans droit ni titre » et les squats « légalisés » allemands qui, au regard du contexte historique et politique, s'inscrivent dans un temps plus long.

sociologie. En opposant le concept de communauté à celui de société, Tönnies souligne que le tissu social ne se résume pas à de simples rapports contractuels entre les individus. D'autres liens préexistent et perdurent.

D'après Tönnies, la famille est le prototype de toutes les unions en communauté : elle est fondée sur le sang, l'esprit, le lieu et caractérisée par des relations de face à face dans lesquelles l'affectivité positive occupe une place essentielle. Il l'oppose ainsi à la société où ces liens d'interconnaissance sont perçus comme distendus, où des relations anonymes n'exprimeraient qu'un intérêt égoïste. La communauté, en revanche, est appréhendée sous l'angle de relations sociales personnelles et affectives et permet alors de rendre possible la société : elle précède la société, créatrice d'un nouvel ordre et d'un projet de vie commune. Cette distinction entre communauté et société posée, demandons-nous si la remise en question féministe de l'ordre social par le biais d'occupation « sans droit ni titre » traduit ou non une appartenance de type communautaire.

Les actrices des squats répondent aux problèmes féministes en fabriquant un « autre » modèle, à partir de manières de faire et d'agir. Ce « modèle » mis en place au sein des squats féministes rend-il compte du tissu social communautaire ? De quelles manières les relations sociales se re-composent-elles au sein des squats féministes ? Les actrices qui investissent le squat défendent un positionnement politique afin d'imposer une autre norme au sein de l'espace circonscrit du squat. Les normes du squat féministe informent-elles d'un projet de vie commune, de relations sociales personnelles et affectives ou bien d'un nouvel ordre social, expression d'une « nouvelle » organisation sociale, d'une « autre » société ?

En objectivant des discours, des pratiques de résistance, nous souhaitons engager une réflexion sur la pertinence du concept de communauté pour rendre compte des modalités d'engagement dans les squats féministes et examiner les alternatives à ce concept afin de penser la construction de l'appartenance, en montrant de quelle manière les logiques individuelles d'engagement construisent du collectif. Nous nous proposons en effet de mettre le concept de communauté en tension avec ceux de collectif, de communalisation, de sociation proposés par M. Weber, en saisissant la manière dont un collectif se construit, les pratiques partagées qui façonnent le sentiment d'appartenance à un groupe social.

Du concept de communauté à celui de collectif

Le mot « squat » renvoie à une multitude de réalités sociales traversées par des réalités historiques, économiques, politiques diverses et à une hétérogénéité de motivations. C'est pourquoi les chercheur-e-s qui s'y intéressent tentent, pour mieux s'en saisir, de construire des typologies (Pruijt, 2004 ; Péchu, 2010). À partir de celles-ci, les mobilisations féministes que nous observons s'inscrivent dans la catégorie des squats politiques, issus de la mouvance autonome et libertaire que nous pourrions autrement appeler « squats contre-culturels » (Péchu, 2010). Là encore, nous touchons à une hétérogénéité des

formes du squat politique, liée aux contextes socio-spatiaux dans lesquels il émerge. Les inscriptions du squat féministe se réajustent selon l'ancrage urbain.

La situation des squats en France est soumise aux règles du droit. Elle s'annonce d'emblée précaire, fragile, instable entre « expulsion *manu militari* », « procédure d'expulsion » et « expulsion ». Les squats politiques sont renvoyés à leur fin, à leur fermeture. Toutefois, en France, la sentence n'est « que » l'expulsion² (Bouillon, 2010) puisque les pratiques de squat y sont considérées comme un litige civil, traité par le tribunal d'instance, contrairement à l'Allemagne où elles relèvent aujourd'hui du pénal, avec des expulsions sans délais et des condamnations lourdes de sens pour les squatteuses³ (ces dernières peuvent être incarcéré-e-s). Cette réalité juridique ne renseigne toutefois pas sur les spécificités historiques du territoire allemand et notamment de la ville de Berlin qui a incarné, à deux reprises, cette mouvance, ce qui a fait de cette ville une référence en matière de squats politiques. En France, des squats féministes s'ouvrent et se retrouvent très rapidement en procédure d'expulsion, ce qui sonne la fin de l'expérience habitante. Les collectifs se recomposent, certain-es habitant-es se désengagent du mouvement, alors que d'autres « vitalités » s'y engagent. À Berlin, la réalité sociale observée est plus fixe et plus pérenne puisque les occupations font

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

3 Nous retenons, dans notre écrit, ce mot hybridant de « squatteur et squatteuse ». Si « squatteuse » est inesthétique, il est couramment utilisé au sein du mouvement squat. Il rend compte de la présence féministe dans ces espaces sociaux et surtout il procède d'un acte politique de féminisation du langage pratiqué au sein des squats féministes (cet acte tend à casser la règle de grammaire selon laquelle le masculin l'emporte sur le féminin). Pour des raisons méthodologiques, nous utilisons ce qualificatif de « squatteuse » utilisé par les habitantes elles-mêmes. Si nous ne retenions pas ce registre de langue, cela reviendrait à nier la teneur de l'engagement que nous étudions. Nous l'employons aussi dans un souci de réajustement avec la réalité sociale. À l'inverse de l'action militante de féminisation du langage, nous avons recours à ce vocable pour signifier que la réalité sociale que nous dépeignons ne se limite pas à la seule critique féministe de l'ordre social, mais s'accorde avec l'ensemble de la réalité du squat, issue de la mouvance autonome et libertaire.

suite aux grandes mutations géopolitiques qu'a connues la ville au moment de la chute du Mur (1989). Les nombreux immeubles abandonnés dont les propriétaires étaient inconnus de l'administration, le flou de la situation politique ont permis à de nombreux-ses squatteuses de légaliser leur occupation, faisant ainsi des logements occupés des occupations tolérées, contractualisées⁴.

Si le contexte social et juridique respectif de la France et de l'Allemagne conduit à construire deux réalités du squat féministe, celui-ci ne traduit pas la dimension « transnationale » du féminisme⁵ (Masson, 2003), les liens au-delà des frontières de l'action collective féministe. Pour saisir ces logiques d'engagement, nous pouvons illustrer notre propos en énonçant notre rapport aux différents terrains : c'est le terrain français qui nous a ouvert les portes des squats féministes allemands. Ayant amorcé notre travail de terrain en France, nos informatrices françaises nous ont conseillé plusieurs lieux de vie féministes, dans lesquels nous pouvions aisément être hébergée. Par ailleurs, certains entretiens relatant des expériences françaises de squat ont été réalisés à Berlin et tous nos séjours berlinois ont été ponctués de rencontres inattendues avec des « françaises » de passage dans la capitale allemande et dans les lieux de vie féministes allemands.

À la suite de ces réalités qui mettent en lumière l'objet même de la recherche, de quelle manière circonscrire le squat féministe ? À l'échelle d'un espace qui, comme nous venons de le souligner, se déploie doublement : une échelle micro-locale à partir des différentes occupations et une échelle internationale par une mise en réseau plus globale du projet politique qui engage des pratiques habitantes et des pratiques sociales spécifiques. Cette double échelle apparaît dans le discours des militantes féministes étudiées en termes de

« milieu » ou de « scène »⁶ : « Notre milieu, c'est-à-dire la scène squat-libertaire-anar-politico-autonomotrucmuch »⁷. La notion de « milieu » fait référence à un groupe social plus large que les seules habitations féministes, ou pour reprendre la définition proposée par P. Poncet et M. Lussault, à un « environnement social dans lequel une composante de la société (individu, groupe, localité) se trouve immergée et avec lequel cette composante entretient des relations interactives diverses, constituant tout à la fois une série de déterminants, un ensemble de ressources et un enjeu pour une stratégie d'acteurs » (Lussault, Poncet, 2003, 617-618). En sociologie, la notion de milieu n'est qu'une métaphore pour penser le social. Elle joue certes un rôle structurant sur les individus mais en retour ceux-ci peuvent le modifier, le transformer volontairement et en profondeur. C'est le sens de l'engagement féministe au sein des squats : les militantes féministes sont intégrées dans le milieu « squat-libertaire-anar-politico-autonome » qui agit sur leurs comportements et en retour elles peuvent agir sur les conditions de celui-ci, en modifier le sens, les pratiques. Les habitantes des squats cherchent à modifier la réalité sociale, les espaces habités, tout en alimentant le milieu dans lequel elles sont intégrées.

Le mot « scène » renvoie, quant à lui, à un tout autre registre : celui du monde du spectacle. Associé à la mouvance squat, à la mouvance autonome et libertaire, il souligne un « emplacement » socialement construit, une artificialité de l'espace, voire une fonctionnalité de celui-ci dans lequel se déroulent des actions, des activités, des pratiques qui ne peuvent être que partielles si on les appréhende dans une perspective diachronique⁸. La scène est finalement un « terrain du jeu social » dont

6 Plus courante pour la réalité allemande identifiée comme la « Linke Szene » qu'on peut traduire par « scène de gauche » à envisager du point de vue de la radicalité.

7 Brochure, *Lavomatic, Lave ton linge en public, Des pistes de réflexion sur la justice et la prise en charge des violences de genre dans les milieux anti-autoritaires (et aussi des ras-le-bol...)* : 5. [en ligne] <http://www.infokiosques.net/spip.php?article672>

8 De manière basique, les pratiques du squat vont du repérage des maisons à investir, à l'ouverture, à la défense des espaces qui annoncent l'expulsion. Un squat politique qui ouvre porte en lui-même sa fin, sa fermeture

4 C'est le cas du *Liebig 34*, maison féministe pour « femmes, lesbiennes et transgenres » sur laquelle ont porté nos observations et nos entretiens.

5 Cette dimension est constitutive du féminisme, comme le souligne S. Masson, 2003. Voir également M. E. Keck, K. Sikkink, 1998.

les frontières, les limites se situent à son extrémité. Le mot « scène » accentue la différence avec l'« extérieur » : à l'intérieur de celle-ci, différents groupes, acteurs et actrices, militant-e-s féministes, libertaires, anarchistes, autonomes la pratiquent sans démarcation franche, rendant compte d'une certaine porosité des groupes sociaux qui la constituent. Un « trucmuche », si nous reprenons la citation mise en exergue, c'est-à-dire un milieu, une scène qui sont finalement difficilement nommables, saisissables en termes de catégories figées.

Comment pouvons-nous appréhender la réalité sociale des squats féministes, intégrée à un milieu politique spécifique, artificiellement circonscrite dans une scène, traversée d'idéologies qui ne demandent qu'à implorer au regard des différentes associations énoncées (féminisme, anarchisme, mouvance autonome et libertaire) ? La solution ne serait-elle pas de l'aborder à l'échelle des maisons et des groupes d'habitantes qui construisent des lieux de vie ?

Il serait tentant de réduire ces expériences de squat à la seule réalité d'un espace physique et social restreint dans lequel se développent des liens d'interconnaissance fondés sur l'acceptation de règles de conduite et un sentiment d'appartenance (Gresle, Panoff, Perrin, Tripier, 1994). La communauté existerait ainsi concrètement, circonscrite par les murs des maisons occupées, ce qui revient à prendre le concept de communauté pour une réalité. À partir de cette appartenance au sein d'une réalité sociospatiale, la communauté désignerait le caractère de ce qui est commun à plusieurs personnes : le squat comme espace habité, une communauté d'« idées », de croyances politiques, d'intérêts à investir les espaces vacants pour y construire de « nouvelles » modalités habitantes, engendrant des pratiques spécifiques, des sociabilités (Sainsaulieu, Salzbrunn, Amiotte-Suchet, 2010). À partir de cette acception, nous arrivons très rapidement à la conclusion que les militantes féministes engagées dans une vie alternative au sein de la mouvance squat forment de(s) communauté(s). Faisant le choix d'une vie en non-mixité, elles créent une communauté à partir de leur identité de sexe ou même à partir de leur

sexualité⁹. Elles développent un sentiment d'appartenance inédit au sein d'un espace féministe en fonction de leur engagement féministe, autonome, libertaire : les nombreuses revendications identitaires qui ponctuent les entretiens ou les affiches/tracts qu'elles éditent (« Nous, les femmes », « Nous, les lesbiennes radicales », « Nous, les gouines », « Notre collectif, Femmes, Lesbiennes, Trans », « Féministe, tant qu'il le faudra », « anarcho-féminisme unité ! ») sont l'expression de ce lien d'appartenance. Elles construisent des communautés d'idées, de croyances, d'intérêts qui les motivent à se regrouper en toute illégalité, au sein d'un squat. L'appartenance à un groupe suppose nécessairement d'avoir quelque chose en commun avec les membres de ce groupe.

Outre la difficulté à circonscrire l'objet « squat féministe » intégré au sein d'une mouvance politique spécifique, il apparaît difficilement pensable pour les habitantes qui le pratiquent de considérer leur groupe social ou même la forme de leur habitat sous l'angle du concept de communauté. Elles le rejettent radicalement au bénéfice du terme de collectif : « là où on vit, c'est un collectif, ce n'est pas une communauté, on n'autoproduit pas, on n'est pas en autarcie, c'est ouvert »¹⁰.

Nous pouvons ici nous interroger sur cette résistance opérée par notre terrain français¹¹ qui associe la communauté à

9 Dans notre échantillon, nous comptons 24 « lesbiennes », 8 « hétérosexuelles » et 3 « bisexuelles ». Cette dimension sexuelle pourrait nous amener à dire que le squat est le lieu d'une homosexualité, celle du lesbianisme. Or, cette donnée ne s'annonce pas d'emblée à la lecture des trajectoires habitantes et sexuelles des personnes engagées dans ces lieux de vie et doit être complétée et affinée.

10 Cette définition de la communauté est reprise dans l'émission transpédégouine et féministe « On n'est pas des cadeaux », intitulée : « *nos vies en collectif* ».

11 Les allemandes et les anglophones de notre corpus n'ont aucune crainte ni appréhension à parler de communauté. Que ce soit en allemand ou en anglais, le mot « communauté » n'est pas autant connoté que dans la langue française. En allemand, *die Gemeinschaft* fait partie du vocabulaire courant. Le mot « colocation » en allemand (« *Wohngemeinschaft* ») se construit à partir du mot de communauté et qu'on pourrait traduire par « communauté d'habitat ». En anglais, le terme de *community* est récurrent dans le répertoire langagier des personnes interrogées. À partir des registres linguistiques, nous notons d'emblée une différence d'acception du mot « communauté » qui est différemment connoté selon le système normatif appréhendé.

l'« autoproduction », à un mode de vie fermé, autarcique. Ces prénotions ou ces représentations rendent compte, pour les militantes féministes, d'une idéologisation du concept de communauté dans laquelle elles ne se retrouvent pas et surtout qu'elles rejettent fortement. Cette idéologisation et la cristallisation de celle-ci se comprennent par le rejet d'une filiation hippie et d'une filiation avec les expériences communautaires des années 1970¹². Nous notons, au travers de ces représentations sociales, une connotation politico-idéologique, une naturalisation, une obsolescence et une polysémie du concept de communauté (M. Hirschhorn)¹³. Ces quatre « maux » participent d'un processus de catégorisation de ces espaces féministes et de ses habitantes :

Ils disent : « oh mon dieu, folles, lesbiennes, communauté ». Les hommes ont peur de venir ici. Je ne comprends pas, je n'ai pas de problèmes avec les hommes et je n'ai pas non plus de problème pour aller dans une maison où il n'y a que des hommes. Par contre, eux, ils ont des difficultés de ce côté-là. Ils ont toujours des réactions : « oh, mon dieu que fais-tu ici ? » [...] pour la plupart des hommes, quand ils savent que c'est une maison que de femmes, ils font le rapprochement sexuel, ils s'imaginent des vieilles femmes, ensemble, qui doivent faire je ne sais pas faire l'amour tout le temps » (B2)¹⁴.

Pour expliquer cette catégorisation, nous pourrions mobiliser le concept de préjugé qui rend compte « [d'] une attitude négative ou [d'] une prédisposition à adopter un comportement négatif envers un groupe, ou envers les membres de ce groupe, qui repose sur une généralisation erronée et rigide. » (Bourhis-Gagnon, 1994, 715). Néanmoins le concept de stigmaté forgé par Erving Goffman apparaît plus approprié pour désigner le processus de catégorisation qui s'opère. Goffman reprend ce terme grec pour désigner

« des marques corporelles destinées à exposer ce qu'avait d'inhabituel et de détestable le statut moral de la personne ainsi signalée » (Goffman, 1975, 11). Il met en lumière trois grands types de stigmatés : les monstruosité du corps, les tares du caractère ainsi que les appartenances sociales. À la lecture de ces catégories, nous pouvons aisément dire que les personnes vivant dans un espace non-mixte sont la cible d'une stigmatisation de leur mode d'être et de vivre. Le qualificatif « folle » renvoie *a priori* à une tare de caractère, le mot « lesbienne » précédé du qualificatif de « folle » fait référence à ce corps monstrueux dont nous parle Goffman et « la communauté », à l'appartenance sociale. Dans cet exemple, la « communauté » devient stigmaté pour les habitantes des squats. Toutefois, leur posture politique va à rebours de cette stigmatisation puisqu'il ne s'agit pas, pour elles, de contrôler une information, de s'accommoder d'une tension ou même de se créer une « couverture ». Les militantes féministes « sont là », assoient une présence féministe au sein d'un espace non-mixte et entrent volontairement dans une logique de confrontation politique. Alors plus que le concept de stigmaté, nous pensons « l'injure » dans cette association des mots « folles, lesbiennes, communauté » : « (ce) verdict, (cette) sentence quasi définitive, une condamnation à perpétuité et avec laquelle il faut vivre » (Eribon, 1999, 30). L'injure correspond, selon Didier Eribon, à un acte de langage ou à une série répétée d'actes de langage « par lesquels une place particulière est assignée dans le monde à celui qui en est le destinataire. Cette assignation détermine un point de vue sur le monde, une perception particulière. L'injure produit des effets profonds dans la conscience d'un individu parce qu'elle lui dit : « je t'assimile à, je te réduis à » (Eribon, 1999, 31) « Je t'assimile à » une folle, « je t'assimile à » une lesbienne et « je réduis » votre expérience d'habitat collectif à une « communauté ». On voit toute la portée de l'injure qui se situe à la fois à un niveau personnel et à un niveau collectif. Dans ce contexte, les pratiques habitantes prennent une dimension hautement identitaire. Les activistes féministes refusent de se laisser enfermer dans les contours du stéréotype et dans les marques du stigmaté et de l'injure. Pour changer cet état de fait, elles élaborent des stratégies, des significations qui passent

12 Celles-ci sont stigmatisées par les mots de « babs » (babas-cool). Les militantes féministes étudiées cherchent au travers de ce qualificatif à souligner un manque de radicalité politique.

13 Ces catégories sont proposées par Monique Hirschhorn dans la préface de l'ouvrage collectif *Faire communauté en société* de Sainsaulieu I., Salzbrunn M. et Amiotte-Suchet L., 2010.

14 Cet article reprend des éléments de discours ou des extraits d'entretiens effectués auprès de squatteuses féministes. Nous les signalons par deux lettres : B pour ceux réalisés à Berlin et F s'il s'agit d'entretiens réalisés en France. Ces lettres sont accompagnées d'un numéro qui rend compte d'une classification du traitement analytique des entretiens.

par la contestation du terme de communauté et par le déploiement d'une identité, d'une redéfinition de soi¹⁵.

Au-delà de ces représentations sociales négatives, et à la suite de la conception de Tönnies, il nous apparaît difficile de mobiliser le concept de communauté pour caractériser l'objet « squat féministe ». En effet, le squat comme espace partagé n'est pas forcément à l'origine d'un groupe affinitaire. Les groupes qui traversent les squats sont composés en collectifs d'habitation (le squat comme habitat) et en collectifs d'activités (le squat comme répertoire d'action d'une lutte politique spécifique). Le groupe d'habitation peut correspondre à un groupe d'activités, mais les groupes d'activités ne correspondent pas nécessairement à un groupe d'habitation, ils peuvent en effet s'étendre à d'autres groupes de squatteuses et peuvent rassembler à la fois des squatteuses et des non-squatteuses, sympathisantes du mouvement squat. Si nous prenons l'exemple de la ville de Grenoble qui connaît, depuis une petite dizaine d'années, une série de squats d'habitation féministes, qu'ils soient des lieux entièrement consacrés à l'habitation et/ou d'activités, de nombreux groupes d'activités féministes se sont constitués autour de cette réalité : un collectif travaillant sur la prise en charge collective des violences sexuelles et de genre, un groupe « femmes » autour des luttes pour le logement, un groupe qui s'occupe de la projection de films sur les thématiques des sexualités, des groupes de théâtre-rencontre – avec un travail entrepris autour des *Monologues du Vagin* et de la vie et des pensées d'E. Goldman (figure emblématique du mouvement anarcho-féministe) – un groupe mixte d'intervention dans les lycées autour des genres et des sexualités, un groupe qui organise des exposés en public sur des écrits féministes, des groupes autogérés d'autodéfense féministe, un collectif féministe pour la réappropriation de l'avortement, des sexualités et de la contraception, des collectifs qui animent des émissions de radio.

Cette énumération permet de souligner la distinction entre collectifs d'habitation et

collectifs d'activités : ces derniers seraient des collectifs affinitaires dans lesquels se regroupent des personnes autour d'intérêts communs, de luttes spécifiques, de thématiques précises tandis que les collectifs d'habitation, s'ils partagent le même répertoire d'action politique, ne se forment pas totalement autour d'un sentiment personnel et affinitaire. Cette distinction est importante car elle pose la question de l'habiter qui appellerait davantage cette variable de l'affection liée à la volonté de construire des modalités habitantes spécifiques. Cette spécificité concerne l'objet « squat » qui est un répertoire d'action politique que nous pouvons qualifier de « versatile ». Le squat est illégal, donc en prise directe avec les différents appareils de régulation sociale. Le rapport de force entre les instances régaliennes et les squatteuses lui est inhérent. Par activisme politique, des collectifs se montent pour créer et entretenir ce rapport de force. Des squatteuses se retrouvent à constituer des groupes d'habitation avec des personnes qui ne partagent pas forcément les mêmes idées sur la manière d'habiter le squat. On voit ici s'opposer deux mouvements : le mouvement squat qui a ses propres logiques politiques et militantes et le mouvement féministe qui porte ses propres enjeux¹⁶. À partir de cette question de l'affinité, il ne nous est donc pas pensable d'appréhender le squat sous l'angle du concept de communauté tel que Tönnies l'a élaboré.

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

15 Les revendications identitaires précédemment soulignées participent de cette redéfinition de soi.

16 Cette réalité sociale ne s'applique pas à Berlin puisque les maisons ne sont pas à « prendre » et que le rapport de force se situe ailleurs et autrement.

Au-delà de la manière dont le groupe d'habitantes des espaces squattés se recompose après une expulsion, ce témoignage nous informe sur l'entité collective des espaces du squat et pose la question d'un « collectif d'habitant-e-s ». Notre informatrice souligne un processus de rassemblement autour d'un projet commun : celui de l'ouverture d'un squat non-mixte ou mixte ou de son désengagement personnel autour de ces problématiques de squat. Nous constatons que le « collectif » a pour concept « antinomique » l'individu-e qui est libre de se désengager d'un squat ou d'une cause politique. Nous distinguons trois composantes qui modèlent les groupes d'habitant-e-s des squats. L'entité « collectif » est un mode spécifique de catégorisation au sein de ces espaces de vie squattés et nous informe de la dimension non-publique de ce type d'espace. Ce sont une modalité de l'expérience et un type d'action particulier qui caractérisent les collectifs politiques : l'expérience de la non-mixité, pour un groupe d'individu-e-s, « affecté-e-s » par un « problème » qui le conduit à penser d'autres pratiques habitantes, à se rassembler afin de tendre collectivement vers une « solution ». La troisième dimension ou composante des collectifs renvoie au réseau d'intentions mutuelles de participation, de coordination et d'action qui permettent à un ensemble d'individu-e-s de réaliser un objectif commun. Sous cet angle, le critère politique se loge dans la nature volontaire et contractuelle des individu-e-s engagé-e-s qui préside à la collectivisation des intentions individuelles (Kaufmann, Trom, 2010, 12). Si l'intentionnalité du rassemblement est réelle et effective, nous voyons, dès le départ, des personnes quitter les dynamiques habitantes du squat pour habiter seules, au sein d'un espace privé, pour repenser les modalités de leur engagement au sein d'espaces mixtes, après l'expérience d'une non-mixité des pratiques habitantes :

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

Il est finalement question d'« emprise » du politique sur l'activisme féministe¹⁷. La problématique se déplace vers le cadre théorique et analytique énoncé par M. Weber. En partant de l'idée directrice qui constitue l'opposition entre communauté et société, le sociologue allemand M. Weber la dépasse en substituant à ces deux concepts ceux de « communalisation » et de « sociation » [Weber, 1995, 78]. La « communalisation » exprime une relation sociale vécue selon le sentiment subjectif des participant-e-s d'appartenir à une même communauté, alors que la « sociation » construit cette relation sociale sur un « compromis d'intérêts motivés rationnellement (en valeur ou en finalité) ». La dynamique de constitution des groupes sociaux proposée par Weber rend compte des activités individuelles qui donnent naissance à un groupe social, à un collectif et qui en conditionnent « la survie ». Weber établit alors que la construction communautaire est dépendante de la signification que revêt pour les acteurs ou les actrices ce modèle de distribution. Il est essentiel pour Weber de rappeler que toute sociation peut « faire naître des valeurs sentimentales » et tendre vers le type communautaire, et qu'inversement, une communauté peut être orientée « dans le sens d'une rationalité en finalité » selon la signification que les acteurs et les actrices lui donnent : « La grande majorité des relations sociales ont en partie le caractère d'une communalisation, *en partie* celui d'une sociation » [*ibid.*]. À partir de Weber, nous allons changer de regard et appréhender les actrices des squats non pas au sein d'un espace habité, d'un espace pratiqué et/ou d'un collectif d'habitantes ou d'activités mais à partir de leur individualité pour saisir ce qui les rassemble autour de ce projet d'habitat féministe. Qu'est-ce qui permet d'unir et de réunir des militantes féministes au sein de l'espace squat ?

17 Cette emprise donne lieu d'ailleurs à différents registres ponctuant les discours : « Il y a un prix pour le militantisme. Dans le fait de squatter, ça a un prix. » (F10) ; « c'est super dur quand même. [...] En fait, le squat, je m'en rends compte c'est quand même quelque chose à faire à plein temps pour le faire bien. C'est vraiment épuisant. » (F8) ; il y a forcément un besoin d'énergie à mettre dans le collectif qui est vraiment fatigant, pas fatigant chiant, mais fatigant épuisant, usant » (F9).

Ces « individualités » qui construisent des collectifs

La réalité du squat féministe concerne une classe d'âge spécifique que nous pouvons circonscrire ainsi : les 20 et 30 ans. Les prémisses du squat s'annoncent en amont, par des formes de sociabilités spécifiques au sein d'espaces politiques alternatifs. Le squat peut se vivre, pour certaines, de manière ponctuelle, à l'adolescence, mais cette réalité ne concerne que des cas « marginaux ».

Les personnes rencontrées en France et en Allemagne sont issues de milieux sociaux favorisés¹⁸. Leurs parents exercent en majorité des professions à fort capital culturel dans le secteur public, en particulier l'enseignement et les métiers du social. Plus précisément, elles sont issues de famille dont les parents ont pu bénéficier d'une mobilité sociale ascendante, les faisant passer d'une condition populaire ou prolétaire à un statut social intermédiaire, voire privilégié. Cette ascension sociale s'explique au travers de plusieurs facteurs développés dans les entretiens : la démocratisation de l'accès à l'université qui a permis une reprise d'études après une expérience professionnelle ; le développement des services publics avec la possibilité de construire des carrières dans les secteurs de l'éducation, du social ; la croissance économique. Ces différents facteurs ont permis aux parents des personnes interviewées de trouver leur place sur un marché du travail et de bénéficier de trajectoires ascendantes.

Cette entrée dans le mouvement anarcho-féministe s'explique également par une éducation spécifique, la transmission d'une culture de l'engagement et de valeurs telles que la justice sociale, l'égalité hommes/femmes, l'indépendance. En effet, leurs parents ont en majorité une conscience politique de « gauche » qui se traduit chez certains par un engagement politique dans l'antipsychiatrie, l'éducation populaire, l'aide aux personnes en difficulté sociale ou encore le syndicalisme... Nous pouvons donc avancer que les personnes de notre corpus ont en

commun une socialisation politique et plus spécifiquement une socialisation militante, processus qui consiste en la formation d'un capital militant (Matonti, Poupeau, 2004). En effet, la famille ainsi qu'un environnement communautaire ont assurément joué le rôle de vecteur de dispositions au militantisme.

Il nous semble que les normes socio-familiales favorisent en amont l'entrée au sein d'un mouvement contestataire, considéré comme légitime, comme allant de soi, bien que les personnes interrogées franchissent une étape dans leur contestation sociale et politique en faisant acte de résistance, en adoptant un mode de vie à la marge, en intégrant le squat et en pratiquant une radicalité politique en dehors des institutions, d'un parti, d'un syndicat, d'une association. Certaines personnes de notre corpus avouent qu'elles ne sont pas en rupture avec un modèle familial, qu'elles ne s'inscrivent pas à « rebours des valeurs familiales » (F10) et que, si elles franchissent le pas de l'illégalité, elles n'en restent pas moins fidèles aux valeurs inculquées. La question des valeurs comme prescription ou comme norme semble jouer dans la poursuite des intérêts militants observés, dans la recherche d'une vie « affranchie ».

Le franchissement d'une étape dans les logiques d'engagement est par ailleurs facilité par l'existence préalable d'organisations, de réseaux de relations, de moyens et de solidarités préconstituées. Nous observons qu'un territoire de la contestation est une des conditions essentielles au développement de l'engagement anarcho-féministe. L'existence et la fréquentation d'un local autogéré, d'une bibliothèque, d'un squat, de lieux de sociabilités alternatifs sont des données explicatives d'une socialisation militante dont la réalisation est largement favorisée par les manifestations, ces actions consistant en « une occupation momentanée par plusieurs personnes d'un lieu ouvert public ou privé et qui comporte directement ou indirectement l'expression d'opinions politiques » (Fillieule, 1997, 44). À la différence du cas français où les maisons se doivent d'être « prises » au sens où il se doit d'y avoir une organisation des groupes d'habitantes au préalable pour la mise en place de l'occupation (avec tout ce que cela sous-entend : repérage de maisons, visites

18 Cette donnée est néanmoins à relativiser pour le cas français puisqu'il y aurait également des femmes issues de milieux sociaux défavorisés.

des lieux), les maisons allemandes sont devenues des « lieux exemplaires » compris « comme des lieux produits, construits pour signifier la possibilité d'un avenir différent. Des lieux donc qui se définissent en ce qu'ils sont le théâtre d'une action sociale pour la résolution d'un problème. [...] Ceux pour lesquels l'action pour un autre futur en vient à être pensée comme indissociable d'une forme spatiale montrée comme préfiguratrice d'un nouvel ordre » (Micoud, 1991, 53-54). Le *Liebig 34* rentre justement dans cette catégorie puisque depuis plus d'une dizaine d'années, la maison incarne la contestation anarcho-féministe en Allemagne et au-delà de ses frontières.

La découverte du fonctionnement alternatif, de l'esprit contestataire, du mouvement de contre-culture aide à l'entrée dans le mouvement, facilitée par l'ambiance, l'environnement, les conditions de vie en collectivité. La question du collectif se trouve posée face à cette logique de réseau¹⁹. Le collectif permet en effet la transmission d'un « modèle d'habiter alternatif ». Pour les personnes engagées dans le mouvement, cela se traduit concrètement par le développement d'une posture réflexive et critique de l'ordre social, par l'apprentissage de pratiques rendant compte d'autres possibles, d'une nouvelle organisation sociale afin de réaliser leur idéal de société : pour fuir les multiples formes d'aliénation sociale, il s'agit de reconstruire un microcosme social, de s'abstraire de la société en restaurant des îlots d'économie de subsistance afin de détruire le capitalisme, libérer les rapports sociaux, transformer sa vie.

« Je me suis rendue compte que le collectif, ça fait vraiment du bien aussi, comme ça donne de l'énergie. J'étais épatée. J'étais là-bas, je me disais, je vais faire quelques trucs et j'ai fini par y habiter, j'ai bossé à fond et ça, c'était vraiment le collectif ». (B13)

C'est cette « énergie » qui façonne le sentiment d'un collectif, d'appartenance à un groupe social et qui leur permet de profiter des brèches urbaines pour s'opposer à l'ordre social. Ces tentatives de squat féministe pour franchir la limite

¹⁹ La question des réseaux est primordiale dans la construction d'un lieu de vie et dans sa sauvegarde. La réalité du squat émerge grâce au tissu alternatif et aux divers soutiens de personnes vivant légalement.

de « l'impossible » traduisent la volonté d'établir, ici et maintenant, les conditions concrètes qui permettent de « vivre autrement » le temps de l'occupation. Les conditions, insalubres, précaires, fragiles ne sont acceptables que partagées avec d'autres qui, par leur présence, réaffirment la possibilité, la validité du projet et affermissent l'engagement de chacune. Ce point est cependant à relativiser en fonction de l'âge des personnes engagées : plus elles sont jeunes et plus elles se fondent dans le collectif. Plus elles sont âgées et plus elles arrivent à faire la part des choses entre elles et le collectif. Alors comment circonscrire ce « nous », ces collectifs imbriqués dans d'autres collectifs d'autant plus que ces réseaux d'interconnaissance dépassent souvent les individus eux-mêmes pour se déployer simultanément à une double échelle : une échelle micro-locale avec des actions au jour le jour et une échelle internationale par une mise en réseau plus globale du projet politique ?

Pour répondre à cette question, nous devons nous attacher à comprendre ce programme féministe qui est doublement déterminé par la situation dans laquelle il naît : par les obstacles que l'engagement féministe doit surmonter pour rendre viable un lieu en toute illégalité et par le projet politique féministe qui entend combattre l'ordre social.

L'expérience des habitantes des squats n'est possible collectivement et pratiquement qu'à travers un perpétuel effort de réactivation du projet et de réappropriation par le groupe de sa différence. Telle est la fonction des événements et autres manifestations : périodiquement organisés et parfois routinisés. À travers un spectacle offert à tous, un *happening*, un débat, il s'agit toujours de réaffirmer la possibilité et la validité du projet féministe, d'affirmer l'investissement de chacune en la revivifiant au contact des autres. Dans le même ordre d'idées, les réunions, les assemblées générales sont autant de techniques (pour ne pas dire de rites, dès qu'elles acquièrent, avec la répétition, la force de l'habitude), destinées à conjurer les différences et à attester l'unité proclamée, à forger un collectif. Nous le comprenons, ces différentes sociabilités sont essentielles dans le maintien

du groupe des habitantes qui s'en satisfont jusqu'au moment où elles ressentent l'envie et la volonté de transformer leur propre sociabilité : que celle-ci ne soit plus exclusivement repliée sur l'espace féministe et ses habitantes, mais aussi tournée vers l'extérieur de cette scène. En effet, la manière dont les collectifs organisent les relations de sociabilité porte une ambiguïté. Ces sociabilités – que nous pouvons qualifier d'entre soi – jouent un rôle fondamental dans le maintien des habitantes au sein du squat. Tous les temps de repas, de pauses, de jeux, de discussions informelles se révèlent être des moments riches en interactions sociales, nous laissant penser que le contexte relationnel influence les logiques d'engagement au sein du squat ainsi que le sentiment d'appartenance. Le squat est un espace et un temps d'« immobilisme », il est le lieu d'une vie quotidienne en dehors d'une action politique, d'un répertoire de la contestation. L'interconnaissance directe et les processus de sociabilité qui s'y mêlent sont à envisager comme des dimensions constitutives des pratiques habitantes et militantes. Les rapports de sociabilité tissent, au quotidien, des relations entre les différentes actrices engagées, faisant émerger un lien d'appartenance inédit. Ils raniment des identités déjà constituées préalablement par une socialisation socio-familiale. L'ensemble de ces moments, de ces temps soutient les habitantes des squats au sein même du squat. Cet entre-soi a également pour conséquence un *empowerment* leur permettant de vivre leur identité de femme, leur identité sexuelle, leur identité de genre de manière positive. Cette proximité favorise l'engagement qui se révèle d'autant plus que les « oppressions » s'énoncent, se transmettent, les confortant dans leur choix d'habiter le squat.

L'engagement féministe au sein du squat prend différentes formes : la valorisation des femmes au travers d'un moment non-mixte, la transmission d'idées féministes par la diffusion de films, la contestation féministe qui se traduit par des discussions ou des manifestations et, enfin, le travail sur soi, « au quotidien ». Les habitantes sont, dans ce sens, elles-mêmes l'« objet » de l'engagement.

Elles acceptent l'engagement « total » en squat, lorsque l'engagement féministe

trouve un « sens pour soi » qui se traduit par « le travail sur soi » que nous comprenons à la lecture de l'engagement féministe comme un travail de déconstruction des normes attachées au genre, à la sexualité.

Lorsque le « travail sur soi » s'amenuise, lorsque le squat n'offre plus de « rétributions » symbolique, émancipatrice et autonomisante, le rapport à l'engagement décline. Un changement de regard sur le mode de vie en squat s'opère, conduisant les habitantes des squats à remettre en cause leurs sociabilités militantes et habitantes.

Une fois le processus de rétribution opéré, la reconnaissance d'une forme biographique pour soi, d'une trajectoire sociale spécifique, le lien entre l'espace habité et les habitantes-militantes se disloque pour conduire les habitantes à se désengager, à quitter l'espace féministe, à envisager d'autres possibles : un travail salarié, d'autres modalités habitantes.

Nous pouvons alors dire que les collectifs fonctionnent comme un système de relations et d'actions socio-politiques qui s'articulent autour d'intérêts motivés rationnellement et d'un sentiment subjectif d'appartenir à un groupe social.

Habiter une « contre-société » ?

Ces différentes dimensions nous amènent à supplanter l'ensemble des tensions mises en exergue tout au long de notre propos en posant comme question générale : les squats féministes construisent-ils une « société » ? Si nous définissons la société comme un espace social dans lequel s'établissent des rapports politiques, alors le squat comme milieu, comme scène politique ne rend-il pas compte de modalités organisationnelles, sociales spécifiques qui relèvent d'une société ?

Les expériences observées font de la société dans la mesure où elles construisent des rapports sociaux, de « nouvelles » organisations, de « nouveaux » codes. Le squat s'organise autour de valeurs politiques (l'horizontalité), économiques (l'autogestion) et sociales précises (l'autonomie). Il est un espace dans lequel se fixe une idéologie pratiquée et cet « espace du faire » se

trouve inévitablement confronté à certaines logiques économiques. En investissant des lieux vides dans une démarche anarcha-féministe, les militantes s'inscrivent dans un monde de la « précarité » généralisée. Par engagement politique, elles se confrontent à des conditions de vie « misérables » les obligeant perpétuellement à repenser leurs pratiques, à composer et recomposer à partir d'une « absence » de moyen financier, à créer une forme hybride d'habitat mêlant expérience de la précarité et autonomie.

La gestion par soi-même, l'affirmation de l'aptitude des individu-e-s à s'organiser par elles-mêmes se conjuguent avec le refus de la société de consommation, du gaspillage et de l'exploitation capitaliste. Elles construisent ainsi leur propre monde, avec des rapports au temps et au travail spécifiques, en bannissant le plus possible les formes de hiérarchie, en créant des codes sociaux spécifiques. Ces espaces « sont des sortes de contre-emplacements, sortes d'utopies effectivement réalisées dans lesquelles les emplacements réels, tous les autres emplacements réels que l'on peut trouver à l'intérieur de la culture sont à la fois représentés, contestés et inversés, des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables » (Foucauld, 2001, 1571).

C'est pourquoi nous émettons l'idée que les squats féministes constituent « une contre-société » ou pour le dire autrement une société « en dehors », antiautoritaire et anticapitaliste dans laquelle les militantes féministes participent à de « nouveaux » rapports sociaux au sein d'une organisation sociale qui leur est propre. Cette société *contre* doit s'envisager comme une « station de vie » (B12), un moment spécifique dans une trajectoire, une étape dans un parcours de vie, « une école de la vie » (F4), « une méthode » (B20). Elles construisent des collectifs, des « nous » pour s'approprier une identité, un « je ». Il s'agit ainsi d'une balance entre des aspirations radicales de bouleversement de l'ordre social (une lutte émancipatrice, une critique radicale du pouvoir) et un agir collectif qui joue sur les identités, sur sa propre transformation : ici et maintenant.

« Même à l'extérieur de la maison, je me sentais bien » (F7).

L'acceptation de son identité tend alors à rouvrir les portes sur l'extérieur du squat, à repenser les modalités habitantes des squatteuses féministes.

BIBLIOGRAPHIE

- Brochure, *Lavomatic, Lave ton linge en public, Des pistes de réflexion sur la justice et la prise en charge des violences de genre dans les milieux anti-autoritaires (et aussi des ras-le-bol)* [en ligne] <http://www.infokiosques.net/spip.php?article672>
- Bouillon Florence, 2010, « Le squatteur, le policier, le juge et le préfet : procédures en actes et classements *ad hoc* », *Déviance et Société*, p. 175-188.
- Eribon Didier, 1999, *Réflexions sur la question gay*, Paris, éditions Fayard.
- Fillieule Olivier, 1997, *Stratégie de la rue. Les manifestations en France*, Paris, Presses de Sciences Po.
- Foucauld Michel, 2001, « Des espaces autres », in *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard.
- Goffman Erving, 1975, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, éditions Minuit.
- Gresle François, Panoff Michel, Perrin Michel, Tripiet Pierre, 1994, *Dictionnaire des Sciences humaines (Anthropologie et sociologie)*, Paris, Nathan Université.
- Kaufmann Laurence, Trom Danny (dir.), 2010, *Qu'est-ce qu'un collectif ? Du commun à la politique*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Raisons pratiques.
- Keck Margaret E., Sikkink Kathryn, 1998, *Activists beyond borders*, Ithaca, Cornell University Press.

- Lévy Jacques, Lussault Michel, 2003, *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, éditions Belin, p. 617-618.
- Masson Sabine, 2003, « Féminisme et mouvement antimondialisation », *Nouvelles questions féministes*, vol. 22, n°3, p. 102-119.
- Matonti Frédérique, Poupeau Franck, 2004, « Le capital militant. Essai de définition », *Actes de la Recherche en Sciences sociales*, n°155, p. 5-11.
- Micoud André, 1991, *Des Hauts-lieux, la construction sociale de l'exemplarité*, Paris, Éditions du CNRS.
- Péchu Cécile, 2010, *Les squats*, Paris, Presses de Sciences Po.
- Prujt Hans, 2004, « Squatting in Europe », *in* Martinez Lopez Miguel et Adell Ramón (dir.), *Donde estan las llaves ? El movimiento okupa : practicas y contextos sociales*, Madrid, La Catarata, p. 35-60.
- Sainsaulieu Ivan, Salzbrunn Monica et Amiotte-Suchet Laurence, 2010, *Faire communauté en société. Dynamiques des appartenances collectives*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- Tönnies Ferdinand, 2010 (1^{er} Éd 1912) *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, Paris, Presses universitaires de France, Le Lien social.
- Weber Max, 1995, *Économie et société*, Paris, Plon.