

La révolte de la jeunesse athénienne de décembre 2008. La Justice spatiale dans une « ville des carrefours¹ » émergente

Stavros STAVRIDES

Traduction : **Frédéric DUFAUX**

L'expression « conflit urbain » peut être employée pour comprendre toutes les formes prises par les antagonismes sociaux, quand les luttes qui en résultent prennent place dans un contexte spatial urbain. Cependant, la ville n'est-elle qu'un réceptacle de ces luttes ou bien est-ce la spatialité urbaine qui donne réellement leur forme aux conflits sociaux, affectant leur signification et leurs relations avec des droits et des revendications spécifiquement urbains ?

Cet article tente de retracer l'histoire d'une période particulière, très récente, de conflits urbains à Athènes, en Grèce, où une série d'évènements très éclairants a eu lieu. Ce qui a débuté comme l'expression de la colère de la jeunesse, déclenchée par l'assassinat d'un jeune homme par un policier, s'est développé en une revendication multiforme et créative autour de l'espace public urbain. Comme dans la plupart des conflits urbains, la ville n'était pas seulement concernée en tant que cadre des actions, mais l'espace urbain et ses usages sont devenus des enjeux du conflit.

Que les conflits urbains soient explicitement ou implicitement connectés aux revendications concernant les conditions de vie urbaine, ils transforment activement la ville. La protection ou la confirmation de droits collectifs à travers des luttes spécifiques n'affecte pas seulement les procédures légales ou les lois correspondantes, mais aussi la production de l'espace (Mitchell 2003, p. 29). Comme il n'existe aucun arrangement spatial sans définition socialement légitimée de son usage et de sa valeur, toute forme de « revendication de droits » redéfinit, transforme ou crée les espaces dans lesquels ces droits peuvent s'exercer.

La question est la suivante : est-ce que la ville, dans ces transformations temporaires ou plus durables, représente l'enjeu du conflit, au côté des valeurs contradictoires des groupes sociaux (ou des acteurs) impliqués dans le conflit ? Est-ce que la ville devient le miroir, et pas simplement le lieu du conflit ?

Dans le cas de la révolte de décembre de la jeunesse athénienne, nous pouvons trouver des indications pour répondre à ces questions. Pendant cette période, la ville est devenue temporairement le lieu d'émergence de nouvelles formes de spatialité. La spatialité, comme concept, vise à décrire les conditions, les qualités et les caractéristiques de l'espace, et non d'espaces particuliers. Bien que nous puissions localiser des formes spécifiques de spatialité dans des lieux concrets, la spatialité décrit des manières de pratiquer l'espace, plus que des espaces en tant qu'arrangements concrets d'éléments physiques.

Mettre l'accent sur l'importance des rencontres peut transformer fortement nos façons de comprendre l'espace comme socialement construit. Si les lieux peuvent être pensés « non pas tant comme des sites pérennes que comme des moments de rencontres »² (Amin et Thrift 2002, p.30, à mettre en regard avec Bauman 2000, p. 95), alors les conflits urbains, en créant de nouvelles formes de rencontres, peuvent produire de nouvelles formes de conditions spatiales.

Aussi, parler des différentes spatialités des conflits urbains revient à envisager l'espace à la fois comme résultat et comme pré-condition de l'action sociale. L'espace, comme le suggère D. Massey,

¹ (Remarque : toutes les notes ont été rédigées par le traducteur.)

« *Threshold* » en anglais, c'est à la fois le seuil, l'entrée... Le terme inclut aussi une dimension temporelle difficile à rendre en français (début, commencement). J'ai tenté de rendre la figure développée par l'auteur dans l'ensemble de cet article par « carrefour », figure spatiale qui met relation des espaces sans les hiérarchiser (par exemple entre un dedans et un dehors). Ce choix a été confirmé par l'auteur, ce qui a été l'occasion d'une stimulante discussion autour de ces quelques mots de la ville.

² Les citations, sauf indication contraire, sont extraites d'ouvrages non traduits en français, et ont été traduites avec le reste de l'article.

et comme le prouvent sans cesse les luttes urbaines, « n'est jamais achevé, jamais fermé... toujours en construction » (Massey 2005, p. 9). L'espace se produit.

La révolte de décembre : un appel du futur ?

Voyons ce qui est advenu en décembre 2008 à Athènes, afin de nous concentrer sur la spatialité de ce conflit urbain. Exarchia est un quartier situé près du centre ville, et qui, depuis les années 1970, a été identifié à la culture de la jeunesse, des revendications et des loisirs alternatifs. Liée symboliquement à la révolte étudiante de novembre 1973, qui a culminé avec la fin sanglante de l'occupation de l'Université Technique Nationale, dans le bâtiment principal de l'Université, situé à proximité, Exarchia est devenu une sorte de place forte anti-établissement pour la jeunesse. Le tableau aujourd'hui est différent, bien sûr, de l'action de novembre contre la dictature, qui a marqué le début de la fin de sept années de junte militaire. Des poussées de gentrification se mélangent avec la culture alternative, et la marchandisation tant des loisirs que de l'espace public tend à l'emporter. Néanmoins, beaucoup d'actions symboliques font irruption à Exarchia, de même que beaucoup de manifestations organisées commencent ou finissent encore là.

Le 6 décembre, une voiture de police passait devant un des cafés où les jeunes se retrouvent. Les tactiques de la police sont en général concentrées sur la protection de « cibles potentielles » dans la zone (les bureaux des principaux partis politiques, les banques, les bâtiments gouvernementaux...), par des groupes des forces spéciales de la police (MAT) lourdement équipées. Parfois, des descentes de police balaient le cœur du quartier, à la recherche d' « immigrants illégaux », ou de dealers. La plupart du temps, cependant, les descentes de police sont faites pour imposer l'ordre après une manifestation violente (bien que les manifestations deviennent souvent violentes parce qu'elles sont attaquées par la police).

Aussi, le passage de cette voiture de police n'était pas quelque chose d'habituel, et ne pouvait passer inaperçu. Quelques jeunes hommes ont crié à ces policiers des remarques évidemment peu flatteuses. Mais les policiers dans la voiture ont alors fait quelque chose de tellement désastreux que ça a immédiatement déclenché une immense révolte de la jeunesse. Ils ont garé leur voiture et ils sont revenus, armés, pour répondre à l'insulte. L'un d'entre eux a sorti son pistolet, a visé un des lycéens de quinze ans, et l'a abattu. Le garçon est mort sur le trottoir.

Cela a pris seulement quelques heures à la population pour organiser spontanément diverses formes de protestation et d'action. Pendant la même nuit, de nombreuses boutiques de luxe dans les rues commerciales les plus huppées d'Athènes ont été attaquées et complètement détruites. Des symboles de la consommation devenaient des cibles dans toute la ville. La fureur collective a été depuis le début dirigée contre des symboles de la société d'abondance. Le lendemain matin, toutes les institutions d'enseignement d'Athènes et de nombreuses villes de Grèce étaient fermées par leurs étudiants (résultat d'une coordination par une communication en « rhizomes » via e-mail et SMS). Des manifestations spontanées d'étudiants dans tous les quartiers (même dans des banlieues aisées) ont fait le siège, de manière pacifique ou violente, de postes de police dans les jours qui ont suivi. Des voitures de police ont été renversées, des policiers chassés, des voitures de luxe brûlées.

Ce qui était très caractéristique de cette révolte spontanée, c'est qu'aucun centre ou organisation ne la guidait, bien que des anarchistes et des gauchistes aient été activement impliqués dans la plupart des actions. Chaque initiative locale avait ses propres moyens pour organiser et exprimer une colère commune. Cependant, ce n'était pas que chaque action ne faisait qu'exprimer cette colère. Ce n'était pas que chaque participant était seulement en colère ou triste du fait de l'assassinat brutal d'un jeune homme. Un effort commun pour exprimer activement une culture publique différente devenait visible. Et cette culture incluait des formes de reconquête collective de la ville.

Comment est-ce que cela a pu avoir réellement lieu ? L'élément clef semble avoir été une idée partagée de la justice, ressentie comme absente dans les actions de l'Etat, ce que déclarait de manière symbolique le policier qui avait tiré. Aucun policier n'avait jamais été puni dans le passé

pour des violences policières : ces jeunes demandaient justice, bien qu'ils aient su qu'aucune sanction ne serait prise. La jeunesse vit effectivement, dans son expérience quotidienne des études et du travail précaire, le caractère éphémère de la justice dans cette société. C'était comme si chacun des aspects de son expérience était en quelque sorte condensé dans cette mort injuste. Dans une période de crise économique, associée à des affaires de corruption -révélées par la presse- jusqu'au sommet du gouvernement, dans une période où aucune alternative réelle à la situation politique n'était visible, la revendication pour la justice résumait pour la jeunesse une exigence plus large : « Nous voulons vivre. Cette société, littéralement ou symboliquement, ne nous permet pas de vivre. »

Aussi, après la première vague de manifestations, une deuxième vague d'actions a consisté en diverses formes d'occupation de bâtiments publics. Il y a eu des cas de bâtiments municipaux dans divers quartiers d'Athènes (comme à Nea Smyrni, Ag. Dimitrios, Halandri...) qui étaient transformés de manière éphémère en centres communautaires. Des jeunes squatteurs ont essayé de créer des espaces de rencontre de quartier, où avaient lieu des événements culturels auto-organisés par le voisinage.

Par exemple, le bâtiment de l'Opéra national est devenu le lieu d'une expérimentation collective dans les arts du spectacle, ainsi qu'un centre d'information. Cette initiative a pris forme comme le parachèvement d'une série d'actions par un groupe de jeunes artistes de performance. Ce qu'ils ont fait, c'est d'entrer dans presque chaque salle de spectacles de la ville en exigeant la lecture d'un manifeste virulent contre la police, avant le spectacle.

Autre exemple, l'occupation du bâtiment de la confédération général des travailleurs, un geste de protestation contre les bureaucrates officiels des syndicats de travailleurs, souvent paralysés. Et, bien sûr, il y a eu l'occupation de l'Université et d'institutions d'enseignement, avec des formes variées de participation, et divers problèmes de coordination, parce que la communication entre groupuscules anarchistes et gauchistes rivaux était difficile.

Images et actions de justice urbaine

A travers ces expériences, l'exigence collective de justice, dans des formes multiples et de plus en plus larges, a pris la forme d'une recherche d'une justice clairement urbaine. La ville n'était pas simplement le cadre d'actions collectives et d'initiatives, mais elle est devenue, de plus en plus, une possible revendication collective. Dans toutes ces initiatives fragmentaires, ambiguës et diffuses, était exprimée, explicitement ou implicitement, une volonté collective de la jeunesse de prendre sa vie en mains. La justice urbaine avait ainsi pris effectivement la forme de l'idée de Lefebvre du droit à la ville (Lefebvre 1968). Souvenons-nous que, pour Lefebvre, le droit à la ville n'est pas simplement un type de droit parmi d'autres. Pour lui, c'est la totalité des droits civiques qui est condensée sous la forme de ce droit.

Ce qui est très important -Lefebvre y insiste-, c'est que ce droit présuppose une action collective dans sa poursuite et aussi une action collective pour l'imposer concrètement. La ville est comprise comme l'« œuvre perpétuelle des habitants, eux-mêmes mobiles et mobilisés pour/par cette œuvre »³. Le droit à la ville exige des personnes à la poursuite d'un projet collectif : la transformation de la ville en un travail artistique collectif. Ainsi, la ville devient plus qu'un agrégat de services et de biens, avec les revendications collectives correspondantes d'accès démocratique. Au-delà de cette compréhension quantitative de la condition urbaine se trouve une critique qualitative de la culture urbaine contemporaine. C'est là que les conflits urbains, comme la révolte de décembre de la jeunesse athénienne, peuvent contribuer à une compréhension différente du monde urbain, donnant forme à des nouvelles spatialités, émergentes.

³ Citation originale d'Henri Lefebvre, 1968, p 153-154.

Quand, durant un conflit urbain, les gens cherchent à se réapproprier collectivement l'espace public, ils ne font pas simplement usage de la ville telle qu'elle est ; ils la transforment. Leurs actions ne font pas qu'être à la recherche d'espace, elles inventent l'espace. Ces espaces « performés », ces espaces « pratiqués », quand ils « ont lieu » dans le processus du conflit, acquièrent des caractéristiques distinctives qui tendent à influencer sur le résultat et la forme du conflit. Les spatialités émergentes, ainsi, représentent les façons dont les personnes qui participent tendent à imaginer les espaces qui vont accueillir la vie pour laquelle elles se battent. En même temps, ces spatialités reflètent les voies par lesquelles l'action collective tente de créer son propre espace. Les spatialités des conflits urbains sont à la fois imaginées et réelles. Il est de ce fait très important de comprendre comment les images et les représentations de l'espace participent activement à former les qualités des espaces créés pendant la transformation de la ville par les conflits urbains.

Une des images modernes dominantes de la communauté libérée ardemment désirée, la représente barricadée dans une place-forte libérée : une enclave territoriale bien définie, toujours prête à se défendre. Cette image, enracinée dans l'imaginaire collectif des opprimés, tend à construire une géographie de l'émancipation sous la forme d'une carte représentant les aires libérées comme bien définies par un périmètre reconnaissable. Que ce soient des îles, entourées par une mer hostile, ou des continents faisant face à d'autres continents hostiles, ces aires apparaissent spatialement délimitées et localisables. Cette image a été souvent dominante dans l'histoire des mouvements de jeunesse à Athènes : Exarchia était souvent fantasmée comme une place-forte alternative libérée.

La plupart des actions collectives de décembre se sont émancipées de cet enfermement caractéristique de beaucoup des luttes étudiantes précédentes et se sont étendues dans toute la ville. Les étudiants, au lieu d'être assiégés par la police dans leurs refuges, les enclaves universitaires, ont revendiqué les rues et la ville comme espaces d'action collective. Et dans de nombreux cas, ce sont les postes de police qui ont été assiégés par les étudiants et les élèves.

La révolte de décembre n'avait pas de centre, ni un centre politique, ni un centre en termes d'espace urbain. En contraste direct avec le combat, situé, de novembre 1973, qui a fait du bâtiment de l'Université Technique nationale d'Athènes un symbole national de résistance, les actions de décembre étaient partout. Inattendues, métastasées, imprévisibles et multiformes. Pendant les journées de décembre, le fantasme de l'enclave libérée, qui avait dominé et domine encore beaucoup de conflits urbains, avait perdu l'essentiel de son pouvoir. Quel genre d'image mobilisatrice avait remplacé cette vision ?

L'émancipation est un processus, pas un état, si nous pensons qu'il est essentiel de la différencier de l'image religieuse d'un au-delà heureux. L'émancipation est la réalité ambiguë de luttes spatialement aussi bien qu'historiquement dispersées. Il peut y avoir des pratiques potentiellement libératrices, mais il ne peut y avoir d'espaces de liberté bien fixés.

Peut-être pourrions-nous visualiser les spatialités de l'émancipation en examinant les appels à la justice sociale qui se concentrent sur l'usage de l'espace. La justice spatiale, dans ce contexte, pourrait impliquer un principe de distribution tendant à représenter l'espace comme un bien dont tous doivent jouir. L'accessibilité peut alors devenir un des attributs les plus importants de la justice spatiale. Toute division, séparation ou cloisonnement de l'espace apparaît ainsi comme un obstacle pour ce type de justice.

C'est vrai que mettre l'accent sur la justice spatiale pourrait asseoir l'importance de l'élaboration collective des décisions dans la définition tant sociale que physique de l'espace. Cependant, cette géographie imaginaire de l'émancipation doit appréhender l'espace comme un continuum uniforme, qui doit être régulé par la volonté commune, plutôt que comme un médium fondamentalement discontinu et différencié, qui donne forme aux pratiques sociales. Sous une forme très brute, cet imaginaire pourrait aboutir à complètement réduire l'espace à une quantité à distribuer également. Et l'accessibilité pourrait finir par être une sorte de mécanisme de distribution. De fait, nous pouvons relier cette interprétation des spatialités de l'émancipation avec les discours

contemporains sur les droits humains ou sur la communicabilité humaine (y compris l'idéal habermasien de situation de liberté de parole absolue). Ces discours, le plus souvent, présupposent une espèce d'humain transhistorique et trans-géographique. Le même type d'humain devient le sujet de la justice spatiale, seulement cet humain n'est plus vu comme l'habitant d'une cité idéale, mais plutôt comme l'occupant d'un espace homogène, s'y déplaçant librement.

Un type différent d'imaginaire géographique, le troisième, a émergé de la critique de cette vision idéalisée d'une cité juste (ou d'une cité de justice). Cet imaginaire, qui extrait parfois des images de la vie urbaine contemporaine, se centre sur la multiplicité et la diversité, autant que sur de possibles espaces polymorphes et mutants, afin de décrire la spatialité de l'émancipation. Cette vision a des racines profondes. Une critique de la vie quotidienne et de la quotidienneté, déjà mise en avant pendant les années 1960, nous a permis d'aborder autrement l'expérience sociale de l'espace. Si la vie quotidienne n'est pas seulement le lieu de la reproduction sociale, mais contient aussi des pratiques d'auto-différenciation ou de résistance individuelle ou collective, des spatialités moléculaires de l'altérité peuvent être trouvées, dispersées dans la ville. Comme l'a écrit de Certeau, « une ville transhumante, ou métaphorique, s'insinue ainsi dans le texte clair de la ville planifiée et lisible »⁴ (de Certeau, 1980).

Cette image inclut une vision de l'espace habité comme processus plus que comme condition bien fixée. Les espaces de l'altérité, ainsi, prolifèrent dans la ville, du fait de pratiques diversifiées ou déviantes. Les spatialités de l'altérité, dans une telle vision, sont considérées comme intrinsèquement dépendantes du temps. L'espace n'est ni réductible à un réceptacle de l'altérité (idéalisé dans les cités utopiques), ni à un bien que l'on peut revendiquer et partager. L'espace est en fait conceptualisé comme élément constitutif de l'interaction sociale humaine. L'espace, ainsi, devient signifiant à travers l'usage ou, plutôt, parce que l'usage (les « styles de l'usage », comme le précise de Certeau) définit les usagers. Si une version idéalisée de la justice spatiale tend à invoquer des droits communs afin de définir l'espace comme bien commun, mettre l'accent sur une altérité moléculaire spatialisée tend à faire l'hypothèse d'un espace dispersé et diversifié, et de ce fait non commun.

Des spatialités émancipatrices, dans une telle vision, seraient des spatialités éparpillées de l'altérité. Des espaces discontinus et intrinsèquement différenciés donnent les bases d'identités sociales différenciées, ainsi libres de s'exprimer. Fondamentalement lié avec les politiques de l'identité, cet imaginaire géographique « tend à souligner le fait d'être situé » (Harvey 1996) comme pré-requis de la formation de l'identité. Les identités, toutefois, peuvent plutôt être la forme que prend la discrimination sociale. Une inculcation sociale des schémas d'interactions humains est toujours le champ de la reproduction sociale. L'espace habité, dans des sociétés dépourvues des techniques de conservation de la production symbolique associées à l'alphabétisation est, selon Bourdieu, le lieu principal d'inculcation des dispositions (Bourdieu, 1972)⁵. L'espace habité, cependant, semble avoir repris ce rôle dans les sociétés post-industrielles, non parce les individus dépendraient moins d'une éducation officielle, mais parce que la vie urbaine est devenue le système éducatif *par excellence*⁶. Une grande variété de réactions in-corporées sont apprises par l'usage de l'espace métropolitain. Chacun doit être capable de faire face de manière articulée aux risques et aux opportunités de la vie urbaine.

Où un individu est autorisé à se trouver, et comment il ou elle se conforme aux modes d'emploi de l'espace est révélateur de son identité sociale. L'espace identifie et est identifié à travers l'usage.

Les conflits urbains peuvent se focaliser sur la protection de lieux spécifiques, en tant que lieux qui portent et représentent des identités collectives situées spécifiques. Un quartier ouvrier menacé par

⁴ Citation originale de Michel de Certeau, 1980 (p. 142 dans la réédition de 1990).

⁵ Traduction approchée : ce n'est pas la citation originale de P. Bourdieu, non retrouvée du fait d'un important retravail de la version anglaise de l'ouvrage de Bourdieu, conduisant à de fortes différences avec le texte original français.

⁶ En français dans le texte.

la gentrification ou un lieu de rencontre pour une minorité ethnique menacé par des voisins racistes peuvent devenir des enjeux dans un conflit urbain qui implique différents groupes de citoyens et différentes administrations. La révolte de décembre semble avoir été un peu plus loin : la revendication pour l'espace n'était pas liée à la préservation d'identités situées établies. Les identités collectives, comme nous le verrons, étaient implicitement critiquées.

Porosité urbaine

Une tentative de libération contemporaine peut, de fait, chercher « non pas à libérer une identité opprimée, mais [plutôt] à libérer une non-identité opprimée » (Holloway, 2002). Si la reproduction sociale impose la formation d'identités, une lutte d'émancipation peut être mieux ciblée en s'attaquant aux mécanismes qui réduisent les humains à des identités délimitées et fixées. Les espaces de libération devraient alors être différents des espaces d'imposition ou de reproduction d'identité. L'espace comme identité (et l'identité comme espace) présuppose un domaine clairement délimité. L'espace comme lieu de non-identité, comme lieu d'identités relationnelles, multiformes et ouvertes, doit être, au contraire, un espace vaguement défini. Ce n'est pas que de tels espaces sont ou deviennent amorphes. Leur force est de comparer et de connecter des aires adjacentes, ouvrant ces espaces vagues (Franck et Stevens 2007) à différentes définitions.

Les sociétés connaissent depuis longtemps les potentialités ambiguës de tels espaces. Les anthropologues nous ont fourni de nombreux exemples d'espaces qui caractérisent et hébergent des périodes de transition ritualisée d'une position ou d'une condition sociale à une autre. Van Gennep a décrit comme « rites de passage » (Van Gennep, 1909), ces actes rituels liés à des espaces qui symbolisent les transitions (de l'enfance à l'adolescence, du célibat au mariage, du statut de citoyen à celui de guerrier ou de chasseur). Les actes rituels visent, avant tout, à assurer qu'une expérience transitoire de non-identité (Turner, 1977), nécessaire au passage d'une identité sociale à une autre, ne menacera pas la reproduction sociale. Par la médiation de rituels de purification ou de dieux gardiens, les sociétés contrôlent des espaces de transition, parce que ces espaces marquent symboliquement la possibilité d'une déviation ou d'une transgression.

La liminalité, cette expérience d'une occupation temporaire d'un territoire d'entre-deux ainsi que d'une non-identité d'entre-deux, peut nous fournir une image alternative de la spatialité de l'émancipation. Créer des espaces d'entre-deux pourrait signifier créer des espaces de rencontres entre des identités, au lieu de créer des espaces correspondant à des identités spécifiques. Quand Simmel analysait en profondeur la nature de la porte et du pont comme des œuvres caractéristiques de l'humanité, il faisait remarquer que « l'homme est l'être qui ne peut jamais s'empêcher de séparer en reliant et qui ne saurait relier sans séparer » (Simmel, 2007)⁷.

Reconnaître une division seulement pour la dépasser, sans toutefois viser à l'éliminer, est un acte qui pourrait devenir emblématique d'une attitude qui donne à des identités divergentes un terrain de négociation et de réalisation de leur interdépendance. L'émancipation pourrait ainsi être conçue non comme la fondation d'une nouvelle identité collective, mais plutôt comme la fondation des moyens pour négocier librement entre identités émergentes (« librement » signifiant simplement sans renforcer des asymétries préexistantes). La différence n'est ainsi pas liée au privilège mais à la potentialité.

Les espaces d'entre-deux sont des espaces à traverser. Leur existence repose sur le fait qu'ils sont traversés, réellement ou virtuellement. Cependant, ce ne sont pas les passages gardés, vers des espaces bien définis, qui peuvent être utilisés pour représenter une spatialité alternative de l'émancipation. Il s'agit bien plus de carrefours, de seuils qui connectent des destinations potentiellement distinctes. La spatialité du carrefour représente une expérience spatio-temporelle

⁷ Georg Simmel, 2007, p. 58, traduction de Françoise Ferlan.

qui peut être constitutive des espaces que les conflits urbains -tel que la révolte athénienne de décembre- engendrent.

Une « ville des carrefours » pourrait être l'expression pour décrire un réseau spatial qui offre des possibilités de rencontre, d'échange et de reconnaissance mutuelle (Stavrides, 2002). Ces espaces de rencontres sont l'alternative à une culture des barrières, une culture qui définit la ville comme une agglomération d'enclaves identitaires (Marcuse et Van Kempen 2002). Les carrefours, en remplaçant les points qui contrôlent l'accès par des interdictions ou par des pratiques discriminatoires quotidiennes, offre le terrain pour une solidarité possible entre différentes personnes libres de reprendre le contrôle de leurs vies.

Nous pouvons donc saisir la spatialité du carrefour comme une caractéristique possible de l'espace urbain transformé. Les conflits urbains, qui créent concrètement ce type d'espaces urbains, transforment effectivement la ville, peu importe le caractère éventuellement éphémère de cette transformation. Les conflits urbains peuvent de cette manière introduire dans la ville existante faite d'enclaves isolées et de flux contrôlés, une nouvelle propriété de l'espace susceptible de menacer l'ordre spatial imposé. Cette qualité de l'espace peut être conceptualisée comme une porosité urbaine émergente.

La porosité urbaine redéfinit la ville comme réseau de carrefours à traverser, des carrefours qui potentiellement peuvent servir d'intermédiaire entre des cultures urbaines différentes, ainsi mutuellement reconnues. La porosité urbaine peut de cette façon être la forme spatio-temporelle qu'une culture urbaine émancipatrice pourrait prendre (Stavrides, 2007, p. 177-178).

La porosité urbaine peut être approchée à la fois comme caractéristique potentielle des arrangements spatiaux et comme caractéristique correspondant aux pratiques spatiales qui constituent l'expérience habitante. *Naples*, l'essai fondateur de Walter Benjamin, saisit la manifestation quotidienne de cette relation intime entre forme de la ville et culture de ses habitants : « Poreuse comme cette roche est l'architecture. Edifice et action s'enchevêtrent dans des cours, des arcades et des escaliers » (Benjamin, 1998, p. 11-12). Pour Benjamin, la porosité se réfère essentiellement à un échange continu (spatial autant que temporel) entre les domaines et actions publics et privés, prétendument séparés. Nous pouvons étendre l'effet de cette porosité aux divisions spatiales et temporelles de la ville d'aujourd'hui, si nous souhaitons découvrir les pratiques et les formes spatiales qui percent les barrières et créent des relations spatiales en osmose.

La porosité urbaine, alors, pourrait devenir un pré-requis d'une « politique relationnelle du lieu », comme le propose Doreen Massey (Massey, 2005, p.181). En laissant consciemment de côté l'image de l'espace comme réceptacle, nous pouvons comprendre l'espace et l'action comme mutuellement constitutifs et ainsi nous concentrer sur la porosité comme processus plutôt que comme caractéristique physique d'espaces précis. La porosité urbaine peut ainsi résulter de conflits urbains et peut motiver ces luttes à travers les souvenirs des expériences passées ou les rêves collectifs. La porosité urbaine peut devenir une forme d'expérience qui stimule la « relationnalité » plutôt que la séparation, considérée en termes d'espace autant qu'en termes de temps. Dans la porosité urbaine, différents espaces tout autant que différents temps sont mis en relation et ainsi comparés.

La porosité urbaine peut décrire une possible alternative au dilemme présent dans différents conflits urbains. Ce dilemme peut être formulé ainsi : devons-nous défendre un droit qui établit des exigences de redistribution de biens et de services associés à l'espace (par exemple les transports, la santé, les opportunités d'emploi...), ou bien devons-nous défendre le droit de maintenir ou de développer des identités collectives situées ? On peut montrer que « les enjeux de redistribution influencent la politique dans les mouvements explicitement fondés sur l'identité » (Ballard et. al., 2006, p.409), ce que prouve par exemple le cas du mouvement gay sud-africain, fondé sur la défense de l'identité qui ne peut que prendre en compte « les questions de redistribution soulevées

par la pauvreté d'une proportion significative de ses membres » (id., p. 411). La porosité urbaine peut étendre ou renforcer les droits d'accès, développant des possibilités de justice spatiale urbaine, ou de « démocratie régionale », pour utiliser une des expressions d'Edward W. Soja (Soja, 2000). Les « pores » urbains, en principe, se connectent, établissant des opportunités d'échange et de communication, éliminant ainsi des privilèges liés à l'espace. En même temps, la porosité urbaine peut offrir les moyens de développer une prise de conscience de l'identité relationnelle.

En ne choisissant pas de défendre des places-fortes, mais en tentant plutôt de créer des espaces de rencontre, des espaces de revendications collectives et de critique alternative inventive, la jeunesse rebelle de décembre a dépassé les limites d'une lutte spécifique au nom d'un groupe spécifique. Exarchia a cessé d'être une enclave libérée fantasmée. Les manifestations et les occupations de sites s'étaient diffusées dans tout Athènes, dans toute la Grèce. Des actions de solidarité ont eu lieu dans pas moins de cent cinquante endroits dans le monde entier.

Dans tous ses modes distincts d'expression collective, la jeunesse de décembre a tenté de nombreuses formes d'action collective, a expérimenté beaucoup de formes de solidarité. C'est pourquoi de jeunes immigrés ont trouvé des moyens pour entrer en contact avec la lutte et y participer à leur manière. C'est pourquoi des travailleurs précaires, jeunes et vieux, ont identifié dans ce conflit des enjeux qui signifiaient beaucoup pour eux.

Ce n'est pas par hasard que plusieurs centaines de Roms, ces citoyens de seconde classe qui font souvent l'expérience de l'injustice et de la violence policière, ont attaqué un poste de police dans un de leurs quartiers : la révolte de décembre leur a donné l'occasion d'exprimer leur propre colère et de revendiquer leur propre espace (ou plutôt, leur propre spatialité distincte : leur manière propre de créer, de comprendre et d'habiter l'espace).

Durant la révolte de décembre, des relations d'osmose entre des espaces d'action collective ont exprimé et produit en même temps des relations d'osmose entre identités. Les étudiants n'étaient plus simplement des étudiants, les travailleurs des travailleurs, les immigrés des immigrés. Des personnes qui participaient à différentes actions collectives trouvaient des moyens de se rencontrer et de communiquer sans se limiter à exprimer leurs identités sociales imposées, sans nécessairement adhérer à des identités politiques, idéologiques ou culturelles fermées. Dans des assemblées ouvertes organisées dans tous les lieux occupés, des gens parvenaient à formuler des propositions d'action, à décrire des rêves et des valeurs, plutôt que de passivement décrire des situations de déresponsabilisation ou de critiquer les autres simplement pour être autres.

Pour Manuel Castells, les mouvements sociaux, dans une « société des réseaux » sont caractérisés par « une forme d'organisation et d'intervention décentralisée, en réseaux » et « leur impact sur la société vient rarement d'une stratégie concertée, dirigée par un chef d'orchestre » (Castells, 1999, p. 435). Toutefois, son diagnostic selon lequel « ceux [les individus] qui résistent à leur asservissement économique, culturel et politique sont de plus en plus attirés par l'identité communautaire » (id., p. 428) semble être démenti par l'expérience de la révolte de décembre.

Des mouvements ont bien été décentralisés et construits en réseaux, néanmoins leur élément constitutif n'était pas la défense d'enclaves identitaires, mais plutôt une cible symbolique commune. Ainsi, des attaques symboliques ad hoc contre des figures emblématiques localisées exprimaient un commun mépris pour des symboles reconnaissables d'injustice sociale (banques, voitures de luxe, forces de police, chaînes de magasins particulièrement visibles...). C'est de cette manière que ces luttes et ces actes symboliques peuvent être considérés comme produisant et distribuant de nouveaux codes culturels (id., p. 435).

Revendiquer l'espace public après décembre

L'éphémère ville des carrefours de décembre a laissé sa marque sur les divers conflits urbains qui ont suivi les jours d'émeute. L'une d'entre elles, la plus caractéristique, est la lutte pour transformer

un grand parking dans Exarchia en un parc urbain spécifiquement destiné à cet usage. Des habitants du quartier aussi bien que des militants et des personnes sensibles aux questions environnementales venant d'autres quartiers (tous n'étaient pas directement ou indirectement engagés dans la révolte de décembre, mais ils ont tous été profondément influencés par elle), ont décidé de revendiquer ce site urbain. Et ils sont parvenus à créer un espace urbain réellement alternatif, ouvert à tous. Chacun peut participer aux réunions publiques où est débattu l'agencement du parc, où les règles d'usage du parc sont décidées, où les problèmes sont discutés et où différentes visions parviennent à négocier les unes avec les autres.

Cette initiative collective prospère toujours, tout en parvenant à maintenir pour l'essentiel le caractère de carrefour du lieu. Comme aucun individu, ni aucun groupe n'est censé être le propriétaire ou l'unique usager de cet espace, les règles de coexistence et de respect mutuel doivent être collectivement inventées. Et ces règles sont mises à l'épreuve chaque jour. Ainsi, les identités aussi doivent être négociées. Que veut dire être un utilisateur du parc ? Qui définit les besoins de qui et quel processus doit être respecté ? Les droits de qui l'emportent ? Qui devient un sujet avec des droits urbains, particulièrement dans le cas d'un espace public collectivement autogéré ? Comment exprimer ces droits alternatifs ? Au fond, n'est-ce pas une expérience qui concerne le droit à la ville ?

Beaucoup s'interrogent sur l'héritage de décembre. Et beaucoup sont déçus en observant combien les mois qui ont suivi ressemblent à un « retour à la normale », qui rappelle une affiche célèbre de mai 68 (montrant un troupeau de moutons et la phrase « retour à la normale »⁸ - une affiche créée après la fin des manifestations). L'esprit de décembre n'était pas seulement présent dans le spectacle des affrontements violents avec la police. Des gens, et en particulier, des jeunes, ont réalisé pendant ces journées, d'une manière ou d'une autre, qu'ils ont le pouvoir de mobiliser, le pouvoir d'auto-organiser et de créer sans avoir besoin d'un leadership politique éclairé.

L'esprit de décembre était une force de résistance inspirant les gens à voir et à agir au-delà des horizons fermés des politiques dominantes, transcendant même parfois les certitudes des mouvements anticapitalistes existants.

La création du parc d'Exarchia n'était qu'une initiative parmi de nombreuses autres analogues qui ont prouvé activement que la population peut exiger de nouveaux espaces publics et les créer. La population dans le quartier de Zografou (proche du centre d'Athènes, mais qui dépend d'une commune à part), par exemple, a bloqué avec succès la décision du maire local de construire des immeubles de parkings de plusieurs étages sur cinq des places du quartier. Bien que les autorités municipales les aient présentés comme des « vandales minoritaires », des jeunes gens sont parvenu à détruire ce périmètre identitaire stigmatisant et à inciter beaucoup des habitants de Zografou à s'associer à cette lutte.

D'autres ont occupé un jardin botanique abandonné à Petroupoli, le revendiquant en tant qu'espace public, ou ont défendu avec succès divers lieux d'usage public, sous la pression de la gentrification et des mécanismes de l'aménagement immobilier.

La révolte de décembre semble avoir déclenché des conflits urbains caractérisés par des enjeux liés de près à une revendication collective autour des espaces publics. L'appel pour la justice, pendant les journées de décembre, a été entendu dans des espaces publics transformés, ou même inventés, par des actions collectives. L'exigence de justice urbaine est seulement une des formes que cet appel a pris durant la période d'après-décembre. Cela se passe probablement parce que dans les luttes pour défendre et renforcer les espaces publics, les gens peuvent saisir ce que cela signifie de prendre leur vie en main. La participation à de telles luttes n'a pas pour objet d'exprimer une opinion ou de s'aligner sur d'autres qui partagent des projets politiques similaires. Elle a pour objet de produire à la fois les espaces pour un usage public et une nouvelle culture de l'espace public qui va au-delà de la logique de la consommation et des priorités de l'aménagement urbain.

⁸ En français dans le texte.

L'héritage de décembre comprend aussi des formes de lutte qui traduisent directement des objectifs politiques en pratiques de transformation de l'espace public. Durant la révolte de décembre et après, une autre figure s'est trouvée symboliser les luttes d'un mouvement émergent multiforme. Konstantina Kuneva, femme de ménage immigrée et secrétaire du syndicat du nettoyage (PEKOP) a été violemment attaquée, probablement par des tueurs à gages. Kuneva est rapidement devenue un symbole parce qu'elle incarne toutes les catégories de personnes qui sont attaquées par le néolibéralisme : une femme, une immigrée, une militante indépendante, une travailleuse précaire, une personne d'un incroyable courage. Défendant son droit à vivre, à travailler et à être une citoyenne à part entière en Grèce, parallèlement à la demande de sanction de ceux qui profitent de l'exploitation des travailleurs précaires du nettoyage, beaucoup d'initiatives portaient la marque de l'esprit de décembre.

Significativement, dans quatre stations de métro différentes, des groupes ont bloqué pendant des heures les distributeurs de billets par leur présence, expliquant aux usagers du métro que la société du métro utilisait en réalité des personnels de nettoyage sous-payés, surexploités par des entrepreneurs impitoyables. N'est-ce pas là une forme d'imposition temporaire d'un caractère de carrefour à l'espace public contrôlé et privatisé des transports quotidiens ?

La solidarité avec les immigrés était et est encore au sommet des priorités de la gauche et du mouvement anarchiste grecs. Ce que les journées de décembre ont ajouté est l'implication active des gens dans des cas où le droit des immigrés à être protégés et à utiliser l'espace public a été gravement menacé. Dans le quartier athénien d'Ag. Panteleimon, des militants antiracistes ont dû se battre contre des groupes fascistes et contre des habitants xénophobes agressifs qui voulaient expulser les « non-Grecs » de leur quartier, y compris de l'espace public. Une grande mobilisation a aussi été en mesure de protéger un grand squat d'immigrés dans le centre d'Athènes, qui était attaqué par les mêmes groupes fascistes, avec le soutien pas si discret de la police.

Dans les deux cas, la lutte politique a été depuis le début également une lutte urbaine, car l'enjeu était explicitement urbain. La défense des droits des immigrés est directement liée à la tentative de défense de leur « droit à la ville », en tant que droit qui résume tous les autres droits. Et ces luttes tentent activement de transformer la ville en un environnement multiforme et intégrateur, une ville des carrefours.

L'héritage de décembre aura probablement une influence sur les formes d'action sociale qui essaient de se confronter à la crise économique et politique actuelle en Grèce. Il est probablement trop tôt pour observer et décrire les caractéristiques de ces actions, bien que les manifestations de masse sans précédent aient déjà mis en évidence une colère généralisée qui une fois de plus exprime, comme durant les journées de décembre, un sentiment d'in-justice profonde. De nouvelles formes de ré-appropriation collective de l'espace public peuvent se retrouver dans des initiatives dispersées, centrées sur des actions collectives quotidiennes de défense contre les mesures d'austérité : dans des bâtiments squattés (comme dans le bâtiment du marché municipal du quartier de Kypseli) ou dans des rassemblements en plein air des repas sont préparés en commun, soit en soutien à des immigrés (comme dans le cas d'un repas préparé par des cuisiniers bangladais licenciés illégalement, ou dans le cas de membres de la communauté philippine préparant un repas pour collecter de l'argent pour l'école de leur communauté menacée de fermeture), soit comme gestes de solidarité citoyenne (exprimée explicitement par exemple dans le cas d'un repas public organisé par l'initiative populaire à Kesariani, un quartier avec une longue histoire de luttes politiques et urbaines). L'esprit de telles actions peut être rendu par ces mots, qui figurent dans l'appel pour le repas de Kesariani :

« Nous préparerons notre repas en utilisant le sel savoureux de la solidarité et le doux parfum de la camaraderie ».

Attaquer les mythologies dominantes de la terreur et de la sécurité pourrait signifier attaquer la ville fragmentée en tant qu'image et lieu d'un nouvel ordre globalisé. Dans le processus d'opposition à

la fermeture de l'espace public, de nouvelles expériences de l'espace peuvent émerger. Une « ville des carrefours » peut être une ville où l'espace public fonctionne comme un réseau d'espaces intermédiaires, de carrefours métropolitains, où des identités collectives différentes et interdépendantes peuvent se réaliser dans une reconnaissance mutuelle. Des actions de désobéissance civile -ou devons-nous dire métropolitaines ?- pourraient rendre temporairement réels ces carrefours urbains en tant que lieux d'altérité, lieux de nouvelles spatialités, émergentes, de rencontres. Ce que la révolte de décembre a montré, c'est peut-être qu'une revendication collective de justice peut créer de nouvelles formes actives de justice urbaine. La perspective d'une ville des carrefours est-elle une description pertinente de cette quête potentiellement émancipatrice ? Il est vraiment trop tôt pour le savoir. Après tout, une inscription sur un mur d'Exarchia disait justement : « Décembre n'était pas une réponse. Décembre était une question. »

A propos de l'auteur : Stavros STAVRIDES, School of Architecture, National Technical University of Athens

A propos de cet article: Stavros STAVRIDES, "The December 2008 youth uprising in Athens: spatial justice in an emergent 'city of thresholds' " [« La révolte de la jeunesse athénienne de décembre 2008 : la justice spatiale dans une "ville des carrefours" émergente », traduction : Frédéric Dufaux] **justice spatiale | spatial justice**, n° 02 octobre | october 2010, <http://www.jssj.org>

Bibliographie

- AMIN A. AND THRIFT N., *Cities. Reimagining the Urban*, Cambridge: Polity, 2002.
- BALLARD R., HABIB A. AND VALODIA I. (Eds.), *Voices of Protest. Social Movements in Post-Apartheid S. Africa*, Scottsville: University of KwaZulu-Natal Press, 2006.
- BAUMAN Z., *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity, 2000.
- BENJAMIN W. AND LACIS A., "Naples" in *One Way Street and Other Writings*, London: Verso, pp. 167-176, 1985.
- BOURDIEU, P., *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge U P., 1977.
- CASTELLS M., *The Power of Identity*, London: Blackwell, 2004.
- DE CERTEAU M., *The Practice of Everyday Life*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- FRANCK K. A. AND STEVENS Q., (Eds.), *Loose Space: Possibility and Diversity in Urban Life*, London, Routledge, 2007.
- GENNEP, A. VAN, *The Rites of Passage*. London: Routledge & Kegan Paul, 1960.
- HARVEY D., *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Oxford, Blackwell, 1996.
- HOLLOWAY J., *Change the World without Taking Power*, Marc London, Pluto Press, 2002.
- LEFEBVRE H., *Writings on Cities*, E. Kofman and E. Lebas (eds.), Oxford: Blackwell, 1996.
- MARCUSE P. AND VAN KEMPEN, R. (Eds.), *Of States and Cities. The Partitioning of Urban Space*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- MASSEY D., *For Space*, London, Sage, 2005.
- MITCHELL D., *The Right to the City. Social Justice and the Fight for Public Space*, New York: The Guilford Press, 2003.
- SIMMEL G., "Bridge and Door" in *Rethinking Architecture*, N. Leach (ed.), London: Routledge, pp. 66-69, 1997.
- SOJA E. W., *Postmetropolis*, Oxford: Blackwell, 2000.
- STAVRIDES S., *From the City-Screen to the City-Stage* (in Greek), Athens: Ellinika Grammata, 2002.
- STAVRIDES S., "Heterotopias and the Experience of Porous Urban Space" in *Loose Space: Possibility and Diversity in Urban Life*, K. Frank and Q. Stevens (eds.), London: Routledge, pp. 174-192, 2007.
- TURNER V. W., *The Ritual Process*, Ithaka, Cornell U.P., 1977.