

L'utopie démocratique dans l'imaginaire politique des acteurs contestataires depuis le mouvement Gezi

Deniz Günce DEMİRHİSAR

Docteure en sociologie de l'EHESS

Chercheuse associée à l'IFEA (Istanbul) et au CETOBAC - EHESS (Paris)

denizgunce@gmail.com

Résumé

Cette communication analyse les pratiques de démocratie dans l'action collective ainsi que leurs limites, dans le cas de l'expérience politique turque pendant et après le mouvement Gezi de 2013, afin d'interroger la fonction de la pensée et des pratiques utopiques sur la capacité d'agir des acteurs contestataires. Dans un premier temps, je propose une critique des approches en termes de démocratisation, et j'expose le cadre conceptuel de ma recherche. Ensuite, à l'aide de données ethnographiques recueillies au camp protestataire du Parc Gezi en 2013, je distingue la notion « d'expérimentation démocratique » de celle de « l'expérience sociale utopique ». De même, la notion de préfiguration ne recouvre pas toutes les significations du mouvement. Ainsi, je propose d'étudier le mouvement Gezi comme *la performance publique de l'utopie* en train de se faire, en essayant de réhabiliter le concept, sans pour autant renier son ambiguïté. La coprésence dans l'espace public réapproprié et transformé, sous les conditions de liminalité, conduisent à la transgression des frontières symboliques de l'altérité, et à une expérience sociale utopique, dont certains effets subsistent dans l'imaginaire politique, en dépit de l'épuisement du système démocratique.

Introduction

Dans un monde de plus en plus marqué par des régimes qualifiés d'autoritaires, d'autocratiques, de (néo-)populistes ou de (néo-)fascistes, la crise de la démocratie ne se manifeste pas seulement à travers des formes de désintérêt pour la politique partisane, l'abstention, l'individualisme ou la montée des droites radicales. La crise des démocraties libérales conduit également à la recherche de nouvelles formes de participation directe, basées sur l'autonomie des individus et sur la créativité de la résistance collective aux forces systémiques. Au sein des régimes formellement démocratiques, la confiance dans les institutions s'effrite en raison de l'aggravation des inégalités, de la précarité et des conséquences désastreuses des politiques néolibérales ; tandis que dans d'autres régions du monde, les demandes de liberté et de reconnaissance accompagnent la revendication d'égalité.

Dans cette communication, j'analyse les pratiques de démocratie dans l'action collective ainsi que leurs limites, dans le cas de l'expérience politique turque pendant et après le mouvement Gezi de 2013. En effet, ce mouvement qui a exprimé le refus de l'autoritarisme, fut suivi une période de plus en plus marquée par une évolution politique anti-démocratique dans les institutions et dans la vie sociale.

De plus, cette expérience de la vie politique turque peut éclairer bien d'autres contextes, en particulier la vague des "mouvements des places" de la même décennie. En effet, de la Tunisie à la Place Tahrir, de la Place Syntagma à Occupy Wall Street,

des Indignés espagnols aux protestations au Brésil, qui se sont produits au même tournant historique, nous avons observé à l'échelle globale, la réticularité comme principe d'organisation, l'occupation de l'espace urbain, le haut niveau de réflexivité des acteurs, l'absence de leaders ou de programmes politiques (Castells, 2012). Ces mouvements présentaient aussi des similitudes quant aux émotions à l'origine des mobilisations, et aux valeurs défendues comme la démocratie, la dignité et la justice sociale (Pleyers & Glasius, 2013). Les contestations dont les plus récentes se manifestent au Liban, en Irak, à Hong Kong et au Chili aujourd'hui, s'apparentent également à cette même constellation de mouvements dont les pratiques d'activisme, les formes de mobilisation, les valeurs, les revendications et les connexions transnationales se prêtent à la grille d'analyse que j'ai utilisée pour étudier le mouvement Gezi dans ma thèse de doctorat (Demirhisar, 2019).

Cette grille d'analyse comporte trois axes principaux : l'étude de la mémoire collective des acteurs contestataires, indispensable à l'analyse de l'imaginaire politique qui porte l'héritage des luttes d'hier ; une sociologie des émotions afin de comprendre les motivations des acteurs sociaux et les modalités concrètes de la subjectivation et de la désobjectivation ; et troisièmement la circulation d'idées et de pratiques qui aboutissent vers un imaginaire politique global malgré le poids non négligeable des enjeux propres au cadre de l'État-nation.

1. Le mythe de la démocratisation

La question de recherche qui sous-tend mes recherches concerne la fonction de l'utopie sur la capacité d'agir des acteurs contestataires, au-delà des spécificités des contextes nationaux. Et l'objectif est de dépasser les approches qui établissent un lien de causalité direct entre les mouvements sociaux, la société civile et la démocratisation. En suivant les propositions de Diane Davis (1999), qui a étudié des mouvements sociaux en Amérique Latine, dans ma thèse je montre que la démocratisation n'est pas une catégorie heuristique pour saisir l'évolution des expériences politiques dans des sociétés marquées par la violence de l'État et la fermeture de l'espace politique. Dans ces contextes, les mouvements sociaux peuvent mener à la montée de la répression et de l'autoritarisme, plutôt que de renforcer le caractère démocratique du système politique.

Ma recherche a commencé à une période historique où tous les acteurs politiques se référaient, à première vue, au même principe de totalité, c'est-à-dire, un projet de démocratisation. Néanmoins, ces acteurs politiques avaient des définitions conflictuelles du modèle culturel et politique qu'ils défendaient. Au fil des années, la démocratie et la démocratisation sont devenues des "signifiants vides" selon le terme d'Ernesto Laclau. Les définitions de la démocratisation sont devenues tellement inconciliables et contradictoires, que les acteurs contestataires se sont trouvés de plus en plus marginalisés, avec l'intensification de la répression et de la violence. De plus, *a posteriori*, le discours de démocratisation de l'AKP¹ s'est avéré être une "technique de pouvoir", une modalité instrumentale du pouvoir. D'après Ernesto Laclau, « la classe hégémonique ne peut devenir telle qu'en articulant un contenu particulier à une universalité qui la transcende. » (Laclau, 2015: 37, cité in Flipo, 2016) Dans le cas de

¹ AKP (Parti de la justice et du développement) est le parti conservateur musulman au pouvoir depuis 2002, et qui prônait, lors de son premier mandat, la démocratisation contre la tutelle militaire, la reconnaissance des différences culturelles notamment religieuses et l'adhésion à l'Union Européenne.

la Turquie des années 2000 et 2010, l'hégémonie grandissante de l'AKP se consolide autant par l'accaparament des ressources économiques et symboliques, que par le discours de démocratisation.

Aujourd'hui, diverses théories sur la démocratisation élaborées dans un moment historique dit "post-socialiste" n'expliquent plus les conflits qui structurent les rapports sociaux. Car, comme le propose l'appel à communication de ce colloque, "l'aspiration radicale à la démocratie" dépasse le cadre des conceptualisations centrées sur la participation citoyenne ordinaire au système politique dans l'ordre économique néo-libéral. Cette aspiration se manifeste par des "expérimentations démocratiques" dont certaines se distinguent par leur dimension utopique. Pour réfléchir sur l'utopie démocratique dans l'imaginaire politique, et s'inscrire en faux contre les thèses de la démocratisation, il convient d'abord de mettre en lumière ce que l'on entend ici par "démocratie".

D'après Jacques Rancière, la condition de possibilité de la subjectivation est la démocratie où l'institution du litige « qui permet aux sans-part, aux exclus et dominés en marge, de prendre part à la vie sociale » (Rancière, 1995 :39). De ce point de vue, la démocratie n'est donc pas le consensus, mais la possibilité du différend, de la discorde, de la tension, du dissensus.

Cependant, comme le montre le cas du mouvement Gezi, lorsque l'espace démocratique créé au sein des cercles d'activistes, limité à leur vie quotidienne et à des protestations de faible ampleur en période de latence des mobilisations, s'est étendu pendant l'occupation du parc, par des mobilisations massives, les acteurs contestataires se sont heurtés à la violence étatique.

Les acteurs contestataires de notre terrain ont ceci en commun : en formulant des conflits, et en rendant publiques les mémoires des groupes marginalisés, ils proposent un modèle culturel et axiologique alternatif à la fois au modèle kémaliste nationaliste et au modèle islamiste néolibéral, également nationaliste.

Notre approche s'inscrit dans une sociologie du sujet, en suivant une première définition de ce concept par Alain Touraine :

« J'appelle *sujet* la construction de l'individu (ou du groupe) comme acteur, par l'association de sa liberté affirmée et de son expérience vécue assumée et réinterprétée. Le sujet est l'effort de transformation d'une situation vécue en action libre. » (Touraine, 1994: 22)

Michel Wieviorka enrichit cette notion, en nous mettant en garde contre le risque que renferme une conception essentialiste, anhistorique du sujet, si l'on considère cette virtualité comme une qualité anthropologique (Wieviorka, 2012 ; 2015). Ainsi, au lieu d'opposer « l'idée d'un Sujet se préexistant à lui-même et celle d'un Sujet se construisant dans l'expérience » (Wieviorka, 2009: 38), il propose une approche analytique plus dynamique et processuelle, en termes de subjectivation et de désobjectivation.

En partant de ce cadre conceptuel, j'ai donc observé les mobilisations et les moments pendant lesquels les individus s'affirment comme acteurs, j'ai écouté les

parcours de vie des militants et des activistes, en étudiant leurs représentations sur l'engagement, afin d'analyser les modalités concrètes de la subjectivation.

2. *L'occupation du Parc Gezi*

L'enquête de terrain ethnographique, dont sont issues les données de cette communication, a été menée dans le cadre de ma thèse de doctorat. L'occupation du Parc Gezi pendant deux semaines, a conduit à l'élaboration d'une série de pratiques de vie démocratique au sein d'un espace spatial très restreint, pendant un intervalle de temps très court.

Des assemblées générales au réseau *Solidarité pour Taksim*², de la cuisine collective à la bibliothèque Gezi, l'espace urbain réapproprié a été transformé pour la performance publique d'une utopie concrète, en train de se faire. Cette expérience préfigurative de l'égalité et de la liberté, a rassemblé une pluralité d'acteurs contestataires de toutes les couleurs politiques, par définition incompatibles.

La question de recherche porte donc sur la nature et la durabilité de telles actions collectives dans leur dimension préfigurative et utopique, en ce qu'elles deviennent des moments de subjectivation. Aussi, cette question s'accompagne d'une interrogation sur les limites de la démocratie formelle, étant donné que les conditions extérieures aux acteurs contestataires et la structure des opportunités politiques, à l'échelle nationale et globale, sont des obstacles à la pérennité de l'action collective et à sa prolongation dans la vie publique, sous les formes sociales qu'elle préconise.

Quelques informations sur le contexte de développement urbain actuel sont nécessaires à la compréhension de l'enjeu du Mouvement Gezi. À Istanbul, les projets grandioses se multiplièrent à une vitesse frénétique sous le gouvernement AKP : le troisième pont, le troisième aéroport, le canal maritime parallèle au Bosphore, un centre financier international, des tours de bureaux et de résidence, des "centres commerciaux et de vie", des projets immobiliers, des privatisations, la vente effrénée de terrains publics (Pérouse, 2013). La "transformation urbaine" constituait la colonne vertébrale des politiques économiques néolibérales. Les luttes urbaines, qui s'y opposaient, étaient surtout menées par des professionnels, des experts (architectes, urbanistes, juristes) et des chercheurs en sciences sociales. Ces chercheurs-activistes adoptaient les analyses marxistes s'inspirant des thèses d'Henri Lefebvre ainsi que des théories contemporaines des communs³.

2 Solidarité pour Taksim [*Taksim Dayanışması*] est le prolongement d'un réseau qui s'organise dès 2012 et inclut plus d'une centaine de composantes dont la plupart fait partie de la constellation contestataire. Étroitement liées à cette coordination, deux autres structures existent également : une association de riverains pour la préservation du Parc Gezi [*Gezi Parkı Derneği*] et une coordination associative nommée La Plateforme Taksim [*Taksim Platformu*], la première initiative s'opposant au plan de réaménagement urbain, dès 2011. Pendant l'occupation du Parc Gezi, les manifestants réunis en assemblée décident de désigner comme seul représentant et négociateur le réseau Solidarité pour Taksim. En 2014, 26 personnes activistes de Solidarité pour Taksim ont été poursuivies en justice, accusées d'être "leaders d'organisation criminelle" et d'avoir enfreint la loi relative au rassemblements publics et à la manifestation. Elles ont toutes été acquittées en avril 2015.

3 La théorie des communs a été diffusée dans les cercles activistes partout dans le monde, notamment par le réseau OTC [*On the commons*] ou les écrits des activistes écologistes comme Bill McKibben et Jay Walljasper (2010). Dans le monde francophone, on peut noter les travaux de Pierre Dardot et Christian Laval (2010, 2014).

Les acteurs des luttes urbaines s'appuient en particulier sur la critique de l'urbanisation en termes de destruction créative déposant les masses de tout "droit à la ville" et privilégiant les intérêts du capital financier global (Harvey, 2008). Ainsi, le thème du droit à la ville animait plusieurs luttes associatives dont la coordination a été assurée en 2010 par la Plateforme Mouvements pour la Ville [*Kent Hareketleri*] à la veille du 6^{ème} Forum social européen qui s'est tenu à Istanbul.

De nombreuses études scientifiques sur le mouvement Gezi ont privilégié le point de vue émique, en retenant la dimension de la lutte pour le "droit à la ville" (Lefebvre, 1968 ; Harvey, 2008 ; Costes, 2010). Bien que cette approche offre une perspective qui mérite l'attention, elle me paraît insuffisante pour saisir les significations les plus élevées de l'action collective. D'après ma recherche, la singularité du mouvement Gezi réside dans l'expérience démocratique qui a permis à un grand nombre de personnes, d'imaginer de nouvelles formes de rapport à soi et à autrui : ce que j'appelle *la performance publique de l'utopie*, au sein d'un *espace de subjectivation*.

Les protestations que je désigne comme le mouvement Gezi, ont été déclenchées par quelques dizaines d'activistes des luttes urbaines. Un projet de réaménagement urbain de grande envergure avait été rendu public en 2011, sous le nom de "Projet de piétonnisation de Taksim"⁴. Il s'agissait de la construction des voies de circulation souterraine, de la reconstruction à l'identique d'une caserne militaire ottomane⁵ destinée à servir de centre commercial et de la construction d'une grande mosquée. L'amalgame d'un néo-ottomanisme fantasmé, du néolibéralisme et de l'islam sunnite auraient donné lieu à la matérialisation urbaine d'une domination à la fois culturelle, économique et sociale. Le projet de réaménagement urbain qui visait la Place Taksim et le Parc Gezi raviva des tensions politiques existantes, en reconfigurant en même temps leur signification symbolique⁶.

a. Une mobilisation "spontanée"

Le 27 mai 2013, une alerte a été lancée sur les réseaux sociaux lorsque des activistes des luttes urbaines ont remarqué que des engins de chantier déracinaient les arbres dans le seul parc du centre-ville, en pleine nuit. À ce moment précis, rien ne laissait présager que cette alerte allait devenir l'étincelle d'une mobilisation qui allait secouer non seulement Istanbul mais le pays entier, d'autant plus que les coordinations citoyennes, qui luttèrent pour la préservation du parc depuis 2011, n'avaient encore jamais réussi à mobiliser les stambouliotes.

4 "L'assemblée de la Mairie Métropolitaine d'Istanbul a pris sa décision pour Taksim", in: *Radikal*, le 16 septembre 2011. Pour une analyse critique de ces projets de réaménagement urbain, voir Pérouse (2013).

5 Cette caserne de l'artillerie appelée "Halil Paşa Topçu Kışlası" ou "Taksim Kışlası" fut construite à la fin du XVIII^e s. et détruite en 1940. Depuis 1943, le Parc Gezi s'étend sur l'emplacement de cette caserne ainsi que sur celui du cimetière arménien Pangaltı qui s'y trouvait depuis le XVI^e s.

6 Outre sa fonction névralgique dans la vie urbaine, la Place Taksim est inscrite dans l'histoire nationale par son Monument à la République et le seul grand édifice d'opéra de la ville, abandonné depuis 2008. Taksim est la face urbaine de la modernisation républicaine. De plus, dans la mémoire de la gauche et du syndicalisme, la Place Taksim est considérée comme « la Place du Premier mai », interdite aux manifestations depuis 1977, à l'exception de l'intervalle 2010 - 2013.

L'attaque violente de la police contre quelques jeunes activistes, documentée et diffusée surtout par Internet, a entraîné des mobilisations⁷ qui ont exprimé tous les mécontentements envers le gouvernement installé confortablement au pouvoir depuis 2002, et dont les promesses de démocratisation n'étaient toujours pas réalisées.

Dans cette configuration affective de mécontentement généralisé, et suite à la violence policière, "un choc moral" (Jasper et Poulsen, 1995 ; Jasper, 1997) s'est produit quand cet événement inattendu a provoqué une grande indignation. Parmi les motivations de l'indignation, il faut noter l'autocensure des médias traditionnels pendant l'événement ; le mécontentement diffus des groupes visés par le gouvernement, qui multipliait les interventions à l'encontre de l'autonomie individuelle (injonction adressée aux femmes pour qu'elles engendrent au moins trois enfants ; les interdictions de la vente de boissons alcoolisées etc.) ; la répression violente des manifestations pour la défense du cinéma *Emek* et de celle de la manifestation du Premier Mai au courant du mois qui précède le mouvement Gezi. En témoigne ainsi le réseau d'activistes *Müştereklerimiz* [*Our Commons*] interviewé par *Occupy Wall Street* :

« Le Parc Gezi n'a pas explosé *ex nihilo*. Il est hautement symbolique que nous ayons finalement atteint la Place Taksim exactement un mois après le 1^{er} Mai, ce jour où des centaines de citoyens ont essayé de se rassembler et de marcher dans le quartier de Beyoğlu, et là où ils ont été brutalement attaqués et gazés. Depuis ce jour, après que nous avons été humiliés et chassés sous prétexte de chantier, l'agitation n'a pas diminué. N'importe quel petit groupe essayant de se rassembler autour de Taksim pour n'importe quelle demande politique, a été systématiquement gazé, presque quotidiennement. Tout le quartier a été militarisé devant nos yeux⁸. » (*Müştereklerimiz*, juin 2013)

Donc des individus et des groupes qui n'avaient rien en commun ont afflué vers le Parc Gezi. Le campement s'y est installé à partir du 1^{er} juin, notamment après la diffusion des images de la violence policière⁹. L'hétérogénéité des manifestants dans l'enceinte d'une superficie très restreinte (38000 m²), pour un temps indéfini du point de vue des acteurs, a ainsi conduit à une expérience de coexistence. Pendant les deux semaines d'occupation, du 1^{er} au 15 juin 2013, l'espace du Parc est devenu un laboratoire d'activisme éphémère en plein air, souvent embué de gaz lacrymogène. Le parc fut évacué brutalement dans la nuit du 15 au 16 juin 2013.

Les activistes à l'origine du premier campement maîtrisaient les tactiques de résistance non-violente et d'action directe. Ces premiers manifestants venaient de différents groupes militants, dont les luttes urbaines, les chambres professionnelles,

7 Le 2 juin, selon le bilan annoncé par le Ministère de l'Intérieur, on dénombrait, dans 67 villes du pays, 235 manifestations de protestation et 1730 gardes à vue depuis le 28 mai. Le 2 juin, au terme de 36h de manifestations, la police anti-émeute s'est retirée du Parc Gezi.

8 Extrait de l'entretien « Occupy Wall Street has some questions for Taksim Square », le 8 juin 2013. Source : www.opendemocracy.net/musterekerimiz/occupy-wall-street-has-some-questions-for-taksim-square

9 Parmi les photographies qui ont circulé sur les réseaux sociaux de l'Internet, on peut noter la photo de "La femme en rouge", l'une des icônes du mouvement. On y voit une jeune manifestante habillée en rouge se tenir face à un policier qui l'asperge de gaz lacrymogène, à quelques centimètres près du visage.

les associations féministes, les défenseurs des droits LGBTTT, et les organisations socialistes. Plusieurs générations de militants s'y côtoyaient même si les jeunes activistes, dont la socialisation politique se situait au moment de l'essor de la lutte anti-guerre et de l'altermondialisme des débuts des années 2000, ont porté le mouvement, pendant les premiers jours. De plus, ces activistes, qui ont amorcé le *protest camp*, ont opté pour une stratégie efficace avec le cadrage "jeunes inoffensifs qui défendent les arbres", sans aucune référence aux partis politiques, dans le contexte très polarisé de la Turquie.

En somme, du 2 juin au 16 juin 2013, le Parc Gezi est devenu un espace où des acteurs contestataires de différentes sensibilités politiques, ainsi que des jeunes supposés "apolitiques" ont vécu une expérience transformatrice. Dans l'histoire de la Turquie, l'occupation du Parc Gezi est le premier camp protestataire organisé de manière spontanée qui dura aussi longtemps.

« Quand la peur a disparu, à partir du moment où la police ne pouvait plus entrer au Parc, les événements sont devenus amusants. Étrangement, les gens vivaient l'instant, et ils étaient heureux. C'étaient ceux qui campaient là-bas la nuit. (...) Beaucoup de gens ont vu ce que c'est d'aider les autres, sans attendre de contrepartie. Certains ont commencé à voir les autres. Ils ont compris ce que veut vraiment dire l'égalité. Devant mes yeux, toute une société a éclaté, puis s'est recomposée. J'ai observé que les gens étaient auto-suffisants, indépendants de l'État. J'ai été le témoin d'une situation sans État et malgré tout, il y avait de l'ordre. » (Entretien avec Özgür, août 2013)

Comme l'affirme notre enquêté Özgür, un jeune musicien au chômage, qui participait pour la première fois à une manifestation politique, l'occupation du Parc Gezi fut une expérience unique et transformatrice, ayant des effets considérables sur la capacité d'agir et l'imaginaire des manifestants. Il faut également noter que pendant ces mobilisations trop souvent décrites comme "spontanées", l'occupation avait sa propre logique d'organisation interne horizontale, structurée autour de valeurs fondamentales comme l'entraide et l'égalité, par la mise en œuvre des procédés de délibération démocratique.

Au niveau national, des millions de citoyens sont descendus dans la rue dans toutes les villes de Turquie et ils ont occupé des jardins publics. Dans le contexte répressif turc, où n'importe quelle manifestation de rue est immédiatement dispersée par la police, le moment Gezi constitue une exception.

b. Expérimentation démocratique ou expérience sociale utopique ?

Le Parc Gezi a exercé une force d'attraction sur toutes les protestations alors que le mouvement Gezi n'était ni prévu, ni piloté par les partis politiques d'opposition. Le caractère spontané et l'ampleur des mobilisations n'expliquent que partiellement l'incapacité de la sphère politique à comprendre le mouvement et l'aspiration radicale à la démocratie qu'il a exprimée.

La constellation hétérogène d'activistes¹⁰ et de manifestants non affiliés n'était pas dotée de liens organisationnels précédant le mouvement si ce n'est le partage "d'une aire de mouvements" selon l'expression d'Alberto Melucci. Dans le contexte de l'Union Européenne, la sphère composée par des acteurs similaires a été analysée par le concept de *subterranean politics* (Kaldor, Selchow & alii, 2012). La culture d'activisme du mouvement Gezi le rapproche des *subterranean politics* notamment parce qu'elle porte la volonté de réimaginer la pratique démocratique.

En effet, les demandes de liberté, de dignité et de démocratie se situaient au-dessus des clivages et des programmes politiques donnés. La crise de légitimité du gouvernement était provoquée non seulement par une crise de représentativité politique de longue date, due au barrage électoral¹¹, mais aussi à la perte de la confiance dans le changement, en raison des bases électorales immuables de la vie politique turque, notamment celle de la majorité.

Les manifestants ont répondu à cette double crise en fondant les assemblées citoyennes qu'ils ont appelées "forums". Notre enquêtée Ela, urbaniste trentenaire, raconte comment les assemblées ont fonctionné pendant l'occupation du Parc :

« Pour prendre les décisions, *Solidarité pour Taksim* a organisé sept assemblées simultanées. "Nous avons occupé cet espace, maintenant qu'est-ce qu'on fait ?" Nous ne pouvions pas réunir toute cette foule dans une seule assemblée. Les décisions qui ont remonté depuis chaque assemblée ont été discutées, et on en est arrivé aux cinq revendications exprimées par le plus grand nombre. En réalité, *Solidarité pour Taksim*, c'est tout simplement une coordination d'associations, de chambres professionnelles, de luttes urbaines. Dès le 1^{er} juin, le début de l'occupation du Parc, les manifestants sollicitaient *Solidarité pour Taksim*, pour recevoir des ordres. Ils leur disaient : "Vous pouvez décider de la suite à donner aux manifestations". Alors, les porte-parole ont dit : "Nous ne pouvons pas diriger ce processus, nous ne sommes pas une organisation politique, nous n'avons travaillé que sur les projets de réaménagement urbain, nous ne pouvons que réfléchir avec vous, nous pouvons simplement transmettre les idées, nous sommes des médiateurs." » (Entretien avec Ela, juillet 2013)

Après les premiers jours d'improvisation, les décisions sur l'autogestion de l'espace du parc ont été votées en assemblée. Les assemblées citoyennes se sont ensuite disséminées vers une trentaine de parcs à travers la ville au cours de l'été 2013.

10 Cette constellation se compose de partis politiques de gauche confinés à l'extérieur du système politique, de luttes urbaines, des acteurs associatifs, des chambres professionnelles, des syndicats et des activistes de diverses campagnes contestataires caractérisées par des revendications culturelles (écologie, orientation de genre, minorités etc.)

11 La loi électorale pose un "barrage" de 10% au niveau national à chaque parti politique pour la représentation à l'Assemblée nationale. Des stratégies de contournement sont mises en œuvre notamment par le mouvement kurde et les socialistes, qui présentent des listes de candidats indépendants aux élections parlementaires.

D'après notre recherche, non seulement les assemblées citoyennes que l'on peut qualifier d'expérimentation démocratique, mais l'ensemble des pratiques d'occupation, ont ouvert des possibilités inédites à la subjectivité des manifestants : explorer les rapports de soi à soi, échapper aux identités collectives figées -qu'elles soient politiques ou culturelles-, accepter le contact de l'altérité, reconnaître chez autrui la même aspiration à devenir Sujet.

C'est sous cet angle que le Parc Gezi peut être analysé comme « un espace d'expérience » (Pleyers, 2010) voire, *un espace de subjectivation*, plutôt qu'une simple expérimentation démocratique. En effet, il s'agissait d'un espace liminal, créatif et réflexif propice à « une montée vers soi-même comme porteurs de droits universels » (Touraine, 2013 :321). Les mouvements globaux de la décennie 2010, lorsqu'ils occupent les places publiques, présentent tous, cette même dimension utopique, rendue possible par une situation de coprésence dans un espace-temps limité.

La rencontre avec l'autre ; les pratiques relatives à la mémoire sociale ; les usages de l'espace et les émotions protestataires, permettent de comprendre les modalités concrètes de la réalisation de la subjectivation.

François Dubet définit l'expérience comme suit : « la notion d'expérience possède une double signification. La première évoque le vécu, le flux des émotions, des sentiments et des idées ; la seconde distingue des techniques de mesure, de vérification et de résolution de problèmes. (...) L'expérience sociale n'est pas "un vécu" relevant d'une simple description compréhensive, c'est un travail, une activité cognitive, normative et sociale. » (Dubet, 2007 : 104)

Dans le cas de l'occupation du Parc, la notion d'expérience englobe ces deux significations. L'action collective, qui prend la forme d'une vie commune, comporte des dimensions à la fois affectives et cognitives. Celles-ci dépassent l'expérimentation démocratique, qui serait simplement un dispositif alternatif de délibération et de prise de décision.

Le mouvement Gezi ne se développe donc pas comme une contestation uniquement défensive. Il ne s'agit pas seulement du refus d'un certain projet de réaménagement urbain, mais de la critique des mécanismes décisionnels dont les citoyens sont exclus, car les pratiques de démocratie directe du mouvement Gezi se fondent sur le sentiment partagé de n'avoir aucune prise sur les changements qui affectent la vie quotidienne. Cependant, pour changer la vie sociale, il ne suffit pas aux acteurs de changer les processus décisionnels, il leur faut changer tous les rapports sociaux : la vie quotidienne au Parc offre une peinture utopique de la vie sociale rêvée, avec des activités ordinaires dont la ritualisation en contexte de protestation élargit leur signification symbolique.

c. Les usages de l'espace durant l'occupation

Au Parc Gezi, les pratiques protestataires étaient basées sur le détournement des fonctions habituelles de l'espace public. Les fonctions conférées à l'espace public par les manifestants exprimaient leur volonté de transformer cet espace en un "bien commun" contre la logique de marchandisation de l'espace urbain.

La première étape du détournement est l'installation du campement. Au fur et à mesure que "la veille des arbres" se prolongeait au sein du Parc, la situation de campement exigea la satisfaction des besoins vitaux comme l'alimentation et les premiers soins. Des stands de distribution alimentaire et des infirmeries tenues par les bénévoles de l'Union turque des Médecins (TTB) s'improvisèrent, dans l'urgence. Or, l'imagination des manifestants redéfinit les besoins de la vie commune. L'installation d'un potager et la construction d'une bibliothèque signifiait la transgression des usages consacrés du jardin public ainsi que des codes habituels d'une occupation d'action directe vouée à demeurer éphémère.

Les manifestants se répartirent les places de campement où la visibilité des partis politiques fut délibérément réduite en faveur de la plateforme *Solidarité pour Taksim* et des groupes culturels aussi variés que les associations de défense des LGBTQ, les mouvements féministes, la résistance végane ou les jeunes arméniens de Nor Zartonk.

Dans le Parc Gezi, outre le potager, la bibliothèque et le campement qui avaient des emplacements fixes, toute une série d'actions de détournement furent expérimentées : des ateliers pour les enfants, des concerts, des performances artistiques, voire un séminaire de logique assuré par un professeur de mathématiques dissident. Toutes ces activités se déroulaient dans un espace constamment sous la menace d'attaques policières. En dépit de leur vulnérabilité, l'action collective dépassait ses objectifs défensifs et instrumentaux avec la transformation de la résistance, par une créativité qui n'était pas exclusivement artistique ou esthétisée. Par exemple, le potager ainsi que la bibliothèque furent construits par un travail manuel collectif, un effort physique, le partage des savoir-faire et des dons. Ces pratiques transfigurèrent l'espace en y conférant des fonctions à forte charge symbolique, comme *la Bibliothèque Gezi*, ainsi qu'en témoigne notre enquêtée Ceren, une jeune femme qui travaillait dans le secteur de l'édition :

« Il y avait un intérêt remarquable pour la bibliothèque : ceux qui voulaient y laisser des livres ; mais surtout ceux qui voulaient juste *toucher* la Bibliothèque Gezi. À un moment donné, c'était tellement bondé qu'on ne pouvait plus s'en approcher. Les amis qui s'en occupaient ont même commencé à dire "Ne vous approchez pas trop", bien évidemment pour la préserver. (...) C'était *un très beau rêve*, un rêve détruit par les canons à eau. » (Entretien avec Ceren, mai 2014)

La Bibliothèque Gezi rappelle *The People's Library* construit au Parc Zuccotti par le mouvement *Occupy Wall Street* et *la Biblioteca Acampada Sol (BiblioSol)* du mouvement 15M, expérience également éphémère, dont les activistes trouvent les mots percutants pour en faire part :

« Qu'avons-nous fait de ces trois semaines ? Promouvoir la culture, créer la culture, *être (ser)* la culture. Si la connaissance nous rend

libres, nous sommes beaucoup plus libres aujourd'hui qu'il y a un mois¹². »

La Bibliothèque Gezi fut l'une des pratiques qui inscrivent pleinement le mouvement Gezi dans la nouvelle grammaire d'activisme globale. La Bibliothèque Gezi mit en scène la revendication de l'égalité dans l'accès à la connaissance, favorisa l'organisation de l'action par le biais du partage des savoirs, et la mise en place de réseaux entre citoyens. Dans ces pratiques protestataires la culture avait une valeur primordiale, dès lors que les étudiants, les jeunes diplômés et les actifs de professions qualifiées se confrontent non seulement à la précarité, mais aussi à la dévalorisation de la culture elle-même, dans un pays où la haine de l'intellectuel et du dissident vont de pair. La criminalisation des manifestations pacifiques, la persécution des journalistes, la domestication des médias grand public, la censure qui guette la production culturelle, les interdictions pesant sur la communication Internet, les restrictions sur les libertés de la recherche et de l'enseignement sont autant de facteurs qui étaient les leviers de la répression, déjà en train de s'installer avant le mouvement Gezi, et qui ne cessa de se consolider ensuite.

Le Parc Gezi peut donc se comprendre comme un espace-temps intermédiaire où les pratiques se ritualisent (Agier, 2007). Par les pratiques basées sur le détournement des usages de l'espace, les normes de la vie quotidienne et l'ordre établi des rapports sociaux furent remplacés par de nouvelles modalités de rapport à soi et à autrui. La créativité correspond à l'action de « faire [*doing*] ensemble » (McDonald, 2006) : jardiner au potager, poser les planches et briques les unes sur les autres pour construire une bibliothèque en plein air, la remplir de livres, chanter ensemble, participer à un cours de logique, faire du yoga... Ce sont des activités anodines, qui deviennent des pratiques contestataires créatives, proches du rituel, lorsqu'elles se réalisent comme une mise en scène dans l'espace du Parc occupé. C'est ainsi que les manifestants se réapproprièrent l'espace du Parc pour en faire le théâtre éphémère de la vie sociale à laquelle ils aspiraient.

En outre, la ritualisation des pratiques ordinaires sous forme d'actions protestataires provoqua une situation « liminale » (Turner, 1969) où les manifestants se sentirent dotés de forces en dépit de leur vulnérabilité face à la violence policière.

La métaphore musicale de l'orchestre proposé par l'un de nos enquêtés décrit bien la coprésence au Parc Gezi, à la nuance près qu'il faudrait imaginer un très grand orchestre d'improvisation libre, qui se rassemble pour la première fois, sans chef d'orchestre. La culture d'activisme repose sur le déploiement des sens et le partage de cette expérience relative aux sens : regarder, toucher la bibliothèque ou le potager, écouter la musique, danser, voire respirer le gaz lacrymogène. Les pratiques d'activisme sont au plus loin des « répertoires d'action » définies comme « une série limitée de routines apprises, partagées et exécutées à travers un processus de choix relativement délibéré » (Tilly, 1995 : 26). L'expérience des manifestants au Parc Gezi est davantage saisissable par le concept « d'art [*artfulness*] de la protestation sociale » qui insiste sur la force d'invention des mouvements sociaux, la créativité individuelle

12 Extrait du site Internet de la Bibliothèque Acampada Soldu mouvement 15M.
<bibliosol.wordpress.com/quienes-somos.>

et collective, la tentative de transformer « les sensibilités et les affectivités instituées » (Jasper, 2001 :137).

d. La coprésence comme utopie et les émotions protestataires

« C'était extrêmement *utopique* : tellement de gens, de groupes que je n'aurais jamais cru voir ensemble étaient là, dans la même lutte. Ce que je ressentais, c'était de l'enthousiasme, de l'espoir. Dans le Parc, on vivait comme sur un territoire assiégé. À tout moment la police pouvait attaquer. Ce que je trouvais formidable, c'est que cette inquiétude ne s'est jamais transformée en panique. Les gens ne se sont pas retournés les uns contre les autres. Au contraire, l'inquiétude nous rapprochait de plus en plus. On agissait ensemble s'il y avait une attaque, ensuite on retournait à notre *vie utopique*. » (Entretien avec Aysu, juillet 2013) »

L'étonnante diversité des manifestants mobilisés pendant l'été 2013 en Turquie écarte d'emblée les hypothèses qui postuleraient une quelconque unité politique du mouvement. En effet, tous les groupes et individus opposés au gouvernement affluèrent vers la rue avec des objectifs de protestation qui leur sont propres. Les militants des principaux partis d'opposition parlementaire se sont joints aux mobilisations, depuis les nationalistes, les kémalistes, jusqu'aux défenseurs des droits culturels kurdes. Même si l'indignation contre le gouvernement était le sentiment partagé, et qu'elle allait de pair avec la colère suscitée par la violente répression policière, le mouvement Gezi s'est constitué en totale dissonance avec la politique institutionnelle. À juste titre, à la première semaine de l'occupation, environ 93% des manifestants ont déclaré être venus au Parc Gezi "en simples citoyens", sans aucune affiliation politique ou associative¹³.

La convergence d'une telle diversité d'acteurs hétérogènes brouilla les lignes figées des conflits politiques entre l'islam politique néolibéral comme bloc hégémonique, l'opposition héritière du parti fondateur de la République, incluant kémalistes et quelques sociaux-démocrates, et le parti politique du mouvement kurde.

Comment se fait-il qu'une lutte qui semble urbaine et locale autour d'un jardin public parvienne à remettre en cause, dans l'imaginaire des manifestants, les termes des conflits structurant la vie politique dans son ensemble ?

L'une des dimensions cruciales de la culture d'activisme du Parc Gezi consiste à tisser des relations intersubjectives qui incarnent la vie sociale alternative. Les manifestants explorent les possibilités de coprésence des différences. Leur expérience est d'abord contrainte par les conditions extérieures de violence et d'imprévisibilité qui encerclent et menacent l'espace physique. Les individus, qui n'ont aucune affiliation politique, ainsi que les activistes ou les militants des organisations à des niveaux d'intégration variée (partis, syndicats, associations, initiatives) cohabitent dans le Parc. D'autres personnes qui ne prennent pas part à l'occupation nocturne, traversent le Parc, le "visitent", y retournent à plusieurs reprises. L'hétérogénéité de la

13 Cette donnée provient d'une enquête réalisée par l'entreprise de sondage Konda sur un échantillon de 4411 personnes les 6 et 7 Juin 2013 dans l'enceinte du Parc Gezi. Lien : www.konda.com.tr

population éphémère du Parc ouvre des possibilités de rencontre et de vivre-ensemble : un activiste engagée dans la lutte LGBTQ côtoie un communiste, un jeune Arménien discute avec une musulmane anticapitaliste, un végan fréquente les féministes, un nationaliste rencontre un militant kurde...

Pendant la session d'intervention sociologique expérimentale, une discussion qui s'est enclenchée à propos de la censure dans les médias, nous montra à la fois la diversité des opinions politiques des manifestants, et la manière dont leurs représentations sur l'autre se sont déstabilisées suite à leur expérience au Parc Gezi, notamment en ce qui concerne la question kurde :

« - Ali : Ce qui me frappe le plus... Si le gouvernement est capable de manipuler les médias à ce point, de produire du mensonge, de cacher la réalité, je me demande ce qu'ils [l'État, l'armée] ont bien pu faire dans le Sud-Est depuis les années 1990.

- Alkim : Je me demande aujourd'hui si le PKK (Parti des travailleurs du Kurdistan¹⁴) est vraiment une organisation terroriste.

- Bora : On a pris le taxi en venant ici, et le chauffeur nous a dit : "Maintenant, je vais voter pour le PKK". Bon, il ne dit pas le BDP (Parti de la paix et de la démocratie¹⁵), mais le PKK. En fin de compte, il dit qu'ils sont des êtres humains. Finalement, ils comprennent que les kurdes sont des êtres humains.

- Alkim : Mettons que tu es kurde et tu mènes une lutte pour la liberté de ton peuple. Est-ce que tu vas aller tuer des enfants dans ton propre village ? Mais non ! On peut y croire pendant un moment, mais c'est trop naïf.

- Okan : Mais, le PKK aussi a quelques fois intimidé la population.

- Fidan : Oui, bien sûr, ils ont fait des choses contre leur propre peuple aussi. Après les années 1990, ils ont changé.

- Ali : Je ne comprends pas la stratégie du gouvernement. Est-ce qu'ils veulent que nous votions pour le BDP ? Ca risquerait de faire éclater notre pays. Je suis tellement confus, je ne sais plus ce qui est juste. Toutes mes certitudes se sont effondrées. » (Extrait de l'entretien collectif, juillet 2013)

La forme de l'action collective propre au mouvement Gezi véhicule une réponse créative et inédite au cadre conflictuel dominant. Elle est l'expression de nouveaux principes de conflictualité, puisant leur source dans l'affirmation de la subjectivité personnelle.

La charge émotionnelle, qui correspond aux analyses d'inspiration durkheimienne de l'effervescence collective, provient autant de la vulnérabilité partagée que de la coprésence. Si les conditions de la coprésence et de l'attention mutuelle dirigée sur le même point de mire sont réunies, « une énergie émotionnelle » (Collins, 2001) est générée dans les rassemblements face à face. Comme les

14 PKK (Partiya Karkerên Kurdistanê) : le Parti des travailleurs du Kurdistan, fondé en 1984, est en conflit armé avec l'armée turque, et il est classé comme organisation terroriste par l'Etat turc.

15 BDP (Barış ve Demokrasi Partisi) : le Parti de la paix et de la démocratie est un parti politique kurde actif entre 2008 et 2014. C'est le parti qui a mené les pourparlers de paix avec le gouvernement AKP, négociations définitivement avortées en 2015.

rencontres et les interactions au Parc Gezi sont improbables au cours de la vie quotidienne, la situation liminale renforce l'énergie émotionnelle. Ainsi, dans le Parc Gezi, les sentiments de cohésion et de confiance réciproque résultent de l'expérience d'être et de résister ensemble, face à un adversaire commun. Ces sentiments ne dérivent pas de processus de délibération rationnelle préalables.

La présence corporelle dans un espace réapproprié et collectivement transformé prévaut momentanément sur les divisions résultant des identités politiques ou culturelles. Notre enquêté Bora, engagé pour la défense des droits LGBTQ, nous fait part de l'énergie émotionnelle qui émane de la coprésence des différences et de l'atmosphère au sein du Parc :

« C'était aussi comme une fête géante : dopamine, sérotonine, adrénaline. Les feux d'artifice, le gaz, puis on monte sur le toit de l'Opéra et on regarde en bas, wow, c'est incroyable ! Les quatre premiers jours, c'était : Non, vous [la police] n'allez pas entrer ici, cet endroit nous appartient, nous habitons ici, nous organisons une fête. » (Bora, Entretien collectif, juillet 2013)

En tant qu'espace imaginaire et convivial, le Parc Gezi devient ainsi une pratique contestataire transposable ailleurs, comme ce fut le cas pendant les manifestations appelées *Les Tables de la terre*, une invitation du groupe Musulmans anticapitalistes à rompre le jeûne du Ramadan sur l'Avenue İstiklal au prolongement de la Place Taksim, après l'évacuation du Parc.

La mise en scène de la rupture du jeûne consistait à s'asseoir par terre, sur une avenue piétonne passante, autour des plats apportés par chacun, les papiers journaux servant de nappe. *Les Tables de la terre* [*Yeryüzü Sofraları*] étaient conçues comme une protestation contre les repas de Ramadan ostentatoires organisés par les municipalités. Selon nos enquêtés, ces repas luxueux offerts par les municipalités AKP prouvaient le mariage de l'islam sunnite avec le néolibéralisme. La puissance d'une pratique contestataire comme *les Tables de la Terre* résidait dans sa performativité. L'appel à la convivialité et au partage, par le rassemblement des croyants et non croyants, sans distinction de confession, transforma le rituel religieux en une pratique areligieuse, inclusive et préfigurative. *Les Tables de la terre* contestèrent le discours polarisant du gouvernement par « un usage habile de ressources symboliques, la transgression des frontières et un apprentissage mutuel de codes culturels différents » (D'Orsi, 2015). La ligne de conflit basée sur l'identité ethno-confessionnelle imposée par le pouvoir fut ainsi déstabilisée.

L'action *les Tables de la Terre* a été réitérée à plusieurs reprises au cours du mois de Ramadan 2013 avant d'être adoptée par de nombreuses assemblées citoyennes de quartier. La participation à cette action ne présuppose pas une identité collective, ni ne la fabrique. Une telle pratique contestataire nécessite seulement l'acceptation de la coprésence des différences, à l'image de la vie sociale rêvée, vécue et ressentie au Parc Gezi.

Les participants à l'occupation étaient contraints de vivre ensemble, de se protéger mutuellement contre la violence en même temps que leurs pratiques préfiguratives les rapprochaient en raison de l'effort physique partagé. Le déploiement

de la créativité individuelle et collective leur permettait de dépasser les divisions politiques ou culturelles qui les séparaient en temps ordinaire. Comme l'affirme la politiste Zeynep Gambetti, en se référant à Jacques Rancière et à Judith Butler :

« La politique ne concerne pas seulement le *logos*. "Le partage du sensible" divise les corps en deux catégories : ceux que l'on peut voir et ceux que l'on ne voit pas, ceux qui ont un *logos* - un discours mémoriel dont on tient compte- et ceux qui n'ont pas de *logos* (Rancière, 1999: 22). L'une des raisons pour lesquelles l'État ne supportait pas les mobilisations, c'est parce qu'elles incarnaient le constat "nous existons". C'était exprimé par une banderole de Pride Day à Istanbul : "Les homosexuels existent ! Les kurdes existent !". L'être-là collectif [*collective thereness*] (Butler, 2012) des corps qui refusent d'être annihilés était une manifestation de courage, mais aussi la revendication pour exister comme partie d'une totalité plus vaste. » (Gambetti, 2013)

Sous la condition liminale du Parc Gezi, les corps vulnérables devinrent visibles, entrèrent en interaction et performèrent leurs pratiques utopiques. En s'élevant ensemble contre le pouvoir, ils furent aussi visibles les uns pour les autres. Alors que le *logos* de l'État les stigmatisait comme "vandales" ou "terroristes", les occupants du Parc Gezi s'émancipèrent des stigmates, qui pesaient dans l'imaginaire politique : il ne s'agissait pas seulement de l'affirmation que les minorités existent. Il s'agissait pour ces personnes différentes, de se voir ensemble et d'agir ensemble. Par conséquent, le vivre-ensemble se réalisa par le brouillage des frontières symboliques entre les différents groupes, grâce aux émotions et à l'expérience corporelle partagées.

L'une de nos enquêtés, Ela compara les émotions de la protestation avant et après l'expérience de l'occupation du Parc en insistant sur la transformation personnelle, ce que nous pouvons appeler le processus de subjectivation :

« Avant la résistance Gezi, dans les luttes urbaines, on avait une forme d'action bien déterminée, on y était habitués, on n'imaginait pas autre chose; soit on faisait une campagne de pétition, soit on marchait de la Place Galatasaray à la Place Taksim, en scandant des slogans. On se sentait toujours très peu nombreux... En fait nous étions marginalisés, comme si nous étions des groupes qui contestions tout et n'importe quoi, mais toujours de la même manière. La société ne nous comprenait pas. Tous ceux qui étaient à l'intérieur de ces luttes, se sentaient voués à la solitude. Nous ne savions pas comment lutter contre cette force tellement puissante, enracinée et bien organisée. Gezi a provoqué des transformations irréversibles à la fois dans mon esprit et dans mon corps. Il s'agit de construire quelque chose ensemble, de partager la vie. Dès les deux premiers jours, nous avons vécu quelque chose de formidable : les gens ont commencé à se regarder et se comprendre. Et pendant deux semaines nous avons vécu jour et nuit dans un lieu où nous avons eu cette expérience. » (Entretien avec Ela, juillet 2013)

En Turquie, le régime de subjectivité des acteurs contestataires et des minorités, est marqué par la marginalité alors que le *logos* de l'État se base sur la légitimité de la majorité. La vie utopique au sein du Parc Gezi bouleverse cette

configuration par le dépassement de frontières symboliques, qui séparent différentes identités minoritaires qu'elles soient culturelles ou politiques.

Dans le même temps, par les processus de mémorialisation immédiate au sein du Parc, notamment avec l'hommage rendu aux victimes et l'émergence du Parc Gezi comme un lieu de mémoire, différents groupes commencent à disposer d'une mémoire commune. L'expérience liminale du Parc Gezi, même si elle ne dure que deux semaines, permet la prise de conscience de la possibilité de la transgression des frontières symboliques. Certes les frontières sociales ne peuvent pas s'effacer soudainement, mais au sein du Parc Gezi, les frontières symboliques ne provoquent pas les divisions ou la polarisation qu'elles provoquent en temps ordinaire.

Le contact avec "autrui", par exemple dans le cas de la relation entre une jeune "apolitique" et un kurde, et le partage de la même expérience de vulnérabilité, transforment l'imaginaire politique des manifestants. Ainsi, cette expérience déclenche une configuration affective compassionnelle entre les citoyens, comme l'affirmait l'une des manifestantes :

« ...il y avait des projectiles de gaz lacrymogène qui me frôlaient le visage. Par terre, des gens blessés. La foule se dispersait, puis les gens s'entraidaient pour se nettoyer le visage et les yeux. Après ces moments, je peux dire que j'ai enfin compris comment les kurdes se sentent. » (Entretien avec Nilgün, juin 2013, cité par D'Orsi, 2015)

Par l'élaboration immédiate d'une pensée et des pratiques protestataires propres, et par la découverte de la possibilité du vivre-ensemble, l'occupation du Parc Gezi permet une expérience de subjectivation (Wieviorka, 2015 ; Touraine, 2013) parce que les manifestants se reconnaissent eux-mêmes et les autres en tant que sujets, comme en témoigna l'un de nos enquêtés :

« Je suis en train de vivre une expérience personnelle très importante. J'ai appris à parler aux autres, je n'ai pas peur d'eux. Je n'ai plus besoin de me défendre. Ils ne m'oppriment pas. Par exemple, dans cette assemblée, nous parlons ensemble de notre liberté de vivre comme nous le souhaitons, sans avoir peur des dirigeants. Même si nous avons peur de la violence de l'État. » (Emre, Entretien collectif, juillet 2013)

Donc, l'expérience de la vulnérabilité, l'attention intersubjective, et l'éthique du *care* transforment le rapport de soi à soi des manifestants, élève leur capacité à reconnaître les "autres" comme des Sujets, et ces manifestants se construisent comme acteurs et maîtres de leur propre existence sociale. Il s'agit d'un processus qui découle d'une expérience corporelle dans l'espace liminal, et cela correspond à ce que le sociologue Kevin McDonald appelle « les expériences de vulnérabilité » (2007 : 50) dans son analyse des mouvements globaux.

Avec Zeynep Gambetti qui se réfère à Hannah Arendt, nous pouvons affirmer que la politique qui se révèle par le Mouvement Gezi relève de :
« l'agir collectif d'une pluralité d'êtres dont les identités ou les opinions ne sont pas fixes, celles-ci se constituent et se reconstituent par la vertu de la relation à autrui dans l'espace liminal. » (Gambetti, 2013)

Au Parc Gezi les acteurs contestataires firent l'expérience de la reconnaissance réciproque des différences culturelles, de la multiplicité des mémoires collectives, des potentialités fluctuantes des identités. Celles-ci s'observent également dans les mouvements globaux contemporains par l'analyse de l'action collective en termes d'« expérience publique de soi et d'autrui » (McDonald, 2002).

e. La suite du mouvement et l'avenir de l'expérience démocratique

Après la fin de l'occupation, les acteurs contestataires ont essayé de créer de nouveaux espaces préfiguratifs. Tout au long de l'été 2013, des assemblées de quartier ont été organisées dans plus de 35 jardins publics à Istanbul. Cependant, les émotions positives comme la joie et l'enthousiasme, produites sous la condition liminale de l'occupation n'ont pas été maintenues.

Ainsi, Selin, une jeune femme urbaniste nous expliqua comment les débats ont évolué dans son assemblée de quartier à Cihangir :

« Après la fin de l'occupation, je suis allée à l'assemblée de quartier. Les discussions portaient sur la suite à donner à Gezi : "Comment perpétuer l'esprit de Gezi ? Devons-nous poser des tentes ici et vivre ici, comme nous l'avons fait ? Quelques-uns ont dit : "Non, ça c'était la forme de Gezi, ici, nous sommes dans un autre parc. Nous devons faire une action différente." Deux semaines plus tard, le contenu des discussions était déjà très différent, à un niveau plus général. Il s'agissait de créer une opinion commune : "Nous devons nous battre pour des questions plus importantes, et non pas seulement pour des parcs ou des arbres. Nous demandons une réelle démocratie". Quelqu'un a suggéré que l'on mutualise toutes les propositions qui viennent des assemblées et qu'on les diffuse sur Internet. D'autres ont suggéré de fonder un parti politique et d'élaborer son programme à partir des résultats des assemblées de quartier. Il n'y avait pas de leader. Ça durait des heures, mais même après, les gens étaient encore plus excités, ils voulaient continuer à parler. Ceux qui fréquentaient souvent l'assemblée prenaient l'habitude de se parler, de parler de manière plus démocratique. » (Entretien avec Selin, juillet 2013)

Les assemblées de quartier tentèrent de faire durer le modèle de délibération du Parc Gezi. Cependant, comme en témoigne notre enquête, les discussions de ces assemblées furent des moments de libération de la parole, de manière désordonnée. D'après nos observations, des logiques contradictoires étaient à l'œuvre dans ces assemblées. Les différents groupes politiques organisés essayaient d'imposer leurs propres interprétations et conclusions quant à la signification des mobilisations afin de gagner des sympathisants. Une partie des manifestants ayant vécu leur première socialisation politique pendant le mouvement rejoignirent des groupes qu'ils avaient rencontrés. Les manifestants qui ne voulaient pas s'affilier aux organisations politiques étaient à la recherche de pratiques de coexistence similaires à leur expérience personnelle lors de l'occupation du Parc.

Parmi les propositions d'action à adopter suite au mouvement Gezi, la transposition des activités symboliques propres à l'occupation furent adoptées afin

d'inscrire dans la durée les valeurs du mouvement telles que l'égalité, la démocratie, la solidarité. Par exemple, au niveau local, certains groupes construisèrent des "maisons de quartier" où les voisins pouvaient se rencontrer, délibérer et s'entraider sur les problèmes liés à la vie quotidienne. Le collectif "Solidarité Caferağa" nommé d'après le quartier à Kadıköy, occupa un immeuble vide, et le transforma pour créer un réseau entre les habitants du quartier. Dans cette maison de quartier, l'objectif était de créer un espace de sociabilité et une contre-institution organisée de manière horizontale. Or, cette tentative échoua car sans la condition liminale caractérisant l'occupation du Parc Gezi, les activistes de la maison de quartier n'étaient pas contraintes de vivre ensemble face à un adversaire commun. De plus, comparée aux journées d'occupation, la vulnérabilité partagée n'était plus aussi directement vécue dans la chair. Les divergences politiques s'ajoutaient à l'impossibilité de concilier les impératifs de la vie professionnelle et familiale avec un engagement aussi exigeant. Par ailleurs, ce squat devint la cible des autorités. Dans ce cas, l'expérience de la vie sociale utopique vécue dans le parc ne pouvait pas être prolongée dans l'expérience sociale ordinaire.

Cependant, nous pouvons affirmer que l'expérience de l'occupation du Parc Gezi, en élevant la capacité d'action mena à d'autres expériences préfiguratives. Sous cette perspective, même si la vulnérabilité des acteurs contestataires face aux forces systémiques reste toujours d'actualité, les moments et les espaces de subjectivation ne suffisent pas à contrer la domination.

Lorsque l'avenir de la mobilisation et ses conséquences politiques furent soumis au débat, les divergences politiques s'accrochèrent. Avec la disparition de l'espace des pratiques corporelles, la communication discursive entraîna des divisions.

« Quand la police est revenue sur la Place Taksim... Et puis *Solidarité pour Taksim* avait toujours dit qu'ils n'allaient pas diriger le mouvement. C'est une résistance populaire, mais comment est-ce que nous allons nous organiser ? Comment est-ce que nous pouvons faire mouvement, être dans le même mouvement organisé ? Il y avait tellement de questions qui restaient ouvertes... Nous ne savions pas quelle action suivante nous allions commencer. Est-ce que nous allons communiquer par Twitter ? Qui est-ce qui nous allons écouter ? On pensait revenir tous les soirs à 19h sur la Place Taksim. Mais est-ce que les partis politiques et les syndicats vont suivre ? Comment le peuple restera soudé ? La direction qu'allait prendre ce fait d'être ensemble était incertaine. Une grande confusion ! La réponse à ces questions, ça a été les assemblées de quartier. Ce sont les assemblées de quartier qui ont répondu au besoin d'organisation. Cela a dispersé et en même temps rassemblé les gens. » (Entretien avec Selin, juillet 2013)

Selin explique que le mouvement Gezi n'arriva pas à inventer un discours politique, ni des stratégies de rassemblement. Avec les assemblées de quartier, les activistes essayèrent d'élaborer la signification du mouvement après les journées d'effervescence et de turbulence des mobilisations. La signification principale qu'ils en retenaient était la demande de démocratie.

Pendant notre intervention sociologique expérimentale, en mars 2014, les manifestants qui discutaient du prolongement du mouvement Gezi, ont tous témoigné d'un double sentiment de rupture biographique et sociale. Ils évoquaient le "début d'une nouvelle ère" et insistaient sur "un processus toujours en cours". Ainsi l'un d'entre eux affirma-t-il : « Gezi a fait que la société a franchi un seuil, c'est un point de non-retour ». Les acteurs construisaient le récit du mouvement Gezi comme un événement fondateur dans leur vie personnelle. En outre, le mouvement Gezi élaborait sa propre martyrologie en raison des victimes de la violence policière, tombées dès les premiers jours des mobilisations.

Selon les rapports de L'union turque des médecins [*Türk Tabipleri Birliği*] et celui d'Amnesty International, en août 2013, on dénombrait cinq personnes tuées pendant les mobilisations. Dans le cas de trois victimes, il existe des preuves tangibles de la responsabilité des agents de police. En outre, environ 8000 personnes ont été blessées et 11 personnes ont perdu un œil pendant les mobilisations¹⁶.

Chez les acteurs contestataires, le sentiment de rupture biographique et sociale était tellement intense qu'un appel à rassemblement à portée commémorative fut lancé pour l'anniversaire du début du mouvement Gezi, le 31 mai 2014. Par ailleurs, de vives discussions eurent lieu sur la justesse de l'appel à la commémoration et l'un de nos enquêtés s'exclama ainsi : « Mais est-ce qu'on a commémoré Mai 68 à Paris l'année suivante ? C'est complètement absurde ! »

En somme, comme le souvenir des victimes pesa sur l'imaginaire politique, la dimension commémorative de l'action collective se substitua à sa dimension utopique.

2. L'utopie dans la sociologie des mouvements sociaux : un concept ambigu

Dans les paradigmes principaux de la sociologie des mouvements sociaux (comme la théorie de la mobilisation des ressources, celle du processus politique ou celle des nouveaux mouvements sociaux), les dimensions utopiques de l'action collective n'occupent pas une place centrale. L'utopie a souvent été considérée comme un genre littéraire de fiction ou comme relevant de la philosophie politique. Aussi ce concept n'a-t-il pas servi d'outil analytique pour comprendre l'action collective alors que les dimensions utopiques de l'action concernent les représentations de soi et les représentations sociales des acteurs contestataires.

En effet, la "scientificité" de l'utopie a été toujours douteuse parce qu'elle implique une vision normative du monde social, ce qui l'associe aux concepts d'idéologie et de dystopie.

Or, le sociologue Karl Mannheim est le précurseur de l'étude de l'utopie avec son ouvrage *Idéologie et utopie* (1929 [trad. fr. 1956 et 2006]). Ce que Michael Löwy retient de sa conception de l'utopie, notamment l'idée d'un présent qui devient la brèche, nous fait penser aux pratiques préfiguratives du Parc Gezi, en même temps

16 Source: Rapport de l'Amnesty International, Gezi Park Protests. Brutal Denial of the Right to Peaceful Assembly in Turkey, www.amnesty.org, octobre 2013 & <<http://www.ttb.org.tr/index.php/Haberler/veriler-3842.html>>

qu'il nous rappelle les termes dans lesquels Edgar Morin définit Mai 68 : « la brèche » (Castoriadis, Lefort & Morin, 1988).

Dans son interprétation de K. Mannheim, *Lectures on Ideology and Utopia* (1986 [trad. fr. 1997]), Paul Ricœur propose une contribution au dialogue entre la philosophie et les sciences sociales. La lecture de Karl Mannheim par Paul Ricœur dans ses *Lectures on Ideology and Utopia* (1986 [trad. fr. 1997]) propose une contribution au dialogue entre la philosophie et les sciences sociales, et s'intéresse à la distance qui sépare la réalité et l'utopie. P. Ricœur étudie surtout « la fonction de la pensée utopique » et écrit :

« En l'absence d'une unité thématique de l'utopie, il nous faut chercher leur unité dans leur fonction. (...) L'imagination d'une société située nulle part ne permet-elle pas la plus fantastique contestation de ce qui est ? » (Ricœur, 1997:36)

Déjà d'après Karl Mannheim, les utopies expriment un profond désaccord avec la réalité. L'utopie tend à rompre avec l'ordre social existant et vise le changement social justement parce que la mentalité utopique porte une non-congruence avec la réalité. Ainsi, K. Mannheim nous met en garde contre la prénotion qui considère l'utopie comme un rêve impossible à réaliser car l'utopie est d'une part « situationnellement transcendante », et d'autre part, elle est « fondamentalement faisable ». Ainsi écrit-il :

« Nous considérons comme utopiques toutes les idées qui sont situationnellement transcendantes (idées qui ne sont pas simplement les projections des désirs) et qui ont un impact sur l'ordre socio-historique existant. » (Mannheim, 1929 : 73)

Dans son dernier ouvrage *Communal Luxury. The political imaginary of Paris Commune* (2015), Kristin Ross affirme qu'elle décida en 2011 d'étudier de nouveau la Commune de Paris, après la vague des mouvements des Places, marquée par les camps protestataires et les occupations d'espace public. Dans la préface, K. Ross, en se référant à l'expression d'Henri Lefebvre « la dialectique du vécu et du conçu », pose une question cruciale pour la compréhension des expériences utopiques des mouvements contemporains : les utopies conduisent-elles à l'action collective ou est-ce l'action collective elle-même qui produit les idées, les rêves sur la vie sociale et les utopies ? Quelle est la dialectique entre la capacité d'agir, l'action collective et les utopies ?

D'après nous, l'ambiguïté et la relativité de l'utopie se trouvent également au cœur des conflits internes aux mouvements sociaux, de même qu'elles structurent les conflits entre les mouvements sociaux et leurs adversaires. La plupart des controverses entre différents acteurs contestataires concernent l'écart entre les idées utopiques et les objectifs stratégiques. Les acteurs contestataires eux-mêmes sont également marqués par l'opinion préconçue sur le versant péjoratif parce que normatif (voire quelquefois totalitaire) de la notion d'utopie, et par conséquent, ils n'arrivent pas à défendre les dimensions utopiques de l'action collective, même s'ils les pratiquent.

En outre, les changements sociaux et culturels que les mouvements contemporains essaient d'apporter sont qualifiés d'utopiques par les dominants et méprisés pour être irréalisables. En dépit du caractère éphémère et limité dans l'espace des camps protestataires contemporains, ceux-ci sont de bonnes illustrations

de l'élaboration collective des idées utopiques à travers leur performance corporelle [*embodiment*]. Bien évidemment, les camps protestataires ne sont pas capables de rompre avec l'ordre des sociétés du capitalisme tardif. Néanmoins, ils créent des espaces où l'expérience sociale de formes alternatives de vivre-ensemble se vit avec beaucoup de créativité. Nous ne savons pas encore si ces espaces préfiguratifs portent les germes du prochain ordre social, ce qui leur conférerait le statut d'utopie relative, comme le suggère K. Mannheim.

L'attente d'un futur indéterminé comme temporalité utopique est valable pour les utopies littéraires et politiques, contrairement à l'expérience vécue des camps protestataires. En effet, la performance de l'utopie, de manière ambiguë, est orientée à la fois vers le présent et vers le futur. L'inscription spatiale des camps protestataires est le contraire de la quête d'une île imaginaire détachée de la réalité de l'ordre social existant. Les camps protestataires ont pour objectif de changer *hic et nunc*, les usages de l'espace public, en contestant leur mésusage actuel. Les camps protestataires se réapproprient l'espace existant, et transforment sa fonction pour la vie sociale.

De surcroît, alors que les utopies politiques et littéraires présentent une situation statique de l'organisation sociale, les camps protestataires sont les expériences dynamiques que les acteurs contestataires en chair et en os vivent ensemble : ils construisent ensemble des relations sociales alternatives. Ce faisant, ils refusent le mimétisme avec les techniques coercitives du pouvoir basées sur la violence, et sont résolument pacifiques. Les espaces préfiguratifs fonctionnent en suivant la maxime énoncée par l'activiste Audrey Lorde (1984) « *The master's tool will never dismantle the master's house* [L'outil du maître ne démantèle jamais la maison du maître] ».

L'ambiguïté de la dimension utopique des camps protestataires réside également dans le fait que la forme de l'action collective reste incompatible avec les stratégies pour accéder au système politique. Les camps protestataires dénoncent le système politique des démocraties représentatives dans son ensemble. C'est pourquoi, les activistes essaient d'inventer de nouveaux modèles de délibération et de prise de décision dans les assemblées et appellent leur méthode "démocratie réelle" ou "démocratie radicale". Leur méthode est l'incarnation même de leur revendication.

Même si les acteurs des camps protestataires n'ont pas pour objectif l'entrée dans le système politique, il leur arrive de faire valoir certaines revendications et d'ébaucher un conflit avec les dominants. C'est le cas des activistes du Parc Gezi, qui ont envoyé des "représentants" du réseau Solidarité pour Taksim négocier avec le Premier Ministre le 13 juin 2013. Cette réunion de solda par un échec en raison de l'incapacité du gouvernement à entendre les voix contestataires. Et la nuit du 15 au 16 juin, le Parc Gezi a été évacué par une violente attaque de la police anti-émeute. Or, encore aujourd'hui le Parc Gezi demeure un parc et le projet de réaménagement urbain n'a pu être réalisé entièrement selon le plan initial du gouvernement. La revendication principale a donc été satisfaite.

Pourtant, pendant l'occupation du Parc Gezi, ce qui a été vécu et conçu collectivement, la signification des revendications, qui se sont agrégées autour de cet enjeu, dépassent largement la défense d'un espace vert. L'expérience vécue au Parc

Gezi traduit l'aspiration à une société plus égalitaire, libre et démocratique. Comme l'écrit K. Ross,

« La pensée d'un mouvement s'élabore seulement avec et après le mouvement: [elle] se déclenche par les énergies créatives et l'excès du mouvement lui-même. Les actions produisent les rêves et les idées, et non pas l'inverse. » (Ross, 2015:18-19)

La quatrième ambiguïté de l'utopie réside dans le fait que l'utopie entraîne aussi l'idée de son inversion dans l'imaginaire politique sous forme de dystopie. En outre, de nombreuses utopies qui promettent des sociétés entièrement heureuses et harmonieuses risquent de devenir des « enfers autoritaires » selon l'expression de David Harvey (2000). Une fois réalisées, les utopies pourraient se détruire elles-mêmes. Grâce à la pensée utopique, nous développons notre aptitude à imaginer un autre monde. Parallèlement, avec l'expérience vécue des camps protestataires, l'ordre social existant peut sembler incongru, bizarre, injuste, une fois que les possibilités utopiques s'ouvrent dans l'imaginaire politique des acteurs contestataires. De plus, l'utopie a une fonction subversive, en raison de la force de l'imagination, de l'ironie et de la satire qu'elle comporte dans sa critique du monde social. Les utopies, qu'elles soient œuvre de fiction ou pratiques contestataires des mouvements sociaux, esquissent toujours des réponses aux problèmes du pouvoir et de la domination. À juste titre, au Parc Gezi, et dans nombre de mouvements contemporains, la force des actions créatives, la portée ironique et satirique des pratiques protestataires contre la répression violente, participent de la dimension utopique de l'action collective.

Enfin, la pensée utopique des mouvements contemporains comporte une autre ambiguïté : elle est toujours en cours de réalisation, à travers l'élaboration collective de l'aspiration à un monde meilleur dans l'imaginaire politique des acteurs contestataires. La vie sociale utopique n'est jamais complètement achevée. Les camps protestataires sont des expériences éphémères limitées dans le temps et l'espace.

Dans la sociologie des mouvements sociaux, Alberto Melucci se distingue par l'importance qu'il accorde à la dimension utopique de l'action collective, notamment dans la préface de son ouvrage *Challenging codes* (1996) :

« Les mouvements dans les sociétés complexes sont des prophètes désenchantés (...) Les mouvements sont un signe ; ils ne sont pas seulement le résultat de la crise, le cri d'agonie d'une société qui se meurt. Ils indiquent une profonde transformation dans la logique et les processus qui guident les sociétés complexes. À l'instar des prophètes, les mouvements parlent avant la lettre : ils annoncent ce qui est en train de se former avant même que sa direction et son contenu ne deviennent clair. (...) Les mouvements contemporains sont les prophètes du présent. Ce qu'ils possèdent n'est pas la force de l'appareil mais le pouvoir des mots. Ils annoncent le début du changement, cependant il ne s'agit pas d'un changement dans un futur lointain mais d'un changement qui est déjà une présence. » (Melucci, 1996 :1)

En lisant Alberto Melucci aujourd'hui et en observant les camps protestataires des mouvements contemporains comme les « prophètes du présent », nous pouvons affirmer que ces acteurs contestataires ne parlent pas simplement avant la lettre, mais ils *performent* aussi avant la lettre. La force des mouvements contemporains ne réside pas uniquement dans celle de la parole, qui serait la pratique des « expérimentations démocratiques », mais aussi dans « l'expérience sociale » corporelle, dans la force performative des « corps alliés » [*bodies in alliance*] selon l'expression de Judith

Butler (2011). Donc la préfiguration comme pratique n'englobe pas toutes les dimensions utopiques d'un mouvement. Le politiste Carl Boggs définit la préfiguration ainsi :

« L'incarnation [*embodiment*], dans les pratiques politiques d'un mouvement, des formes de relations sociales, de prise de décision, de culture et d'expérience humaine qui sont les objectifs même du mouvement. » (Boggs, 1977 :100)

Dans les écrits de Carl Boggs, l'usage de l'adjectif "préfiguratif" sert à contourner la charge péjorative qui pèse sur l'utopisme, sans pour autant dissiper les présupposés sur le caractère irréalisable et aventureux attribué à l'utopie. Dans sa critique des mouvements marxistes, C. Boggs attire notre attention sur leur dilemme et leur incapacité à combiner de manière efficace leurs tâches instrumentales avec leurs tâches préfiguratives. Ainsi, il établit une dichotomie entre l'instrumental et le préfiguratif plutôt que d'opposer l'instrumentalité à l'expressivité, ou encore l'instrumental à l'utopisme. Le terme "préfiguratif" est plus fort que l'expressivité, en même temps qu'il n'est pas teinté de la connotation péjorative qui pèse sur l'utopie. Cependant, C. Boggs n'a pas l'intention de faire l'éloge des tendances préfiguratives de l'anarchisme, car il critique leur manque d'efficacité politique. Par la suite, l'expression "politiques préfiguratives" a été très usitée dans le lexique politique des années 1980, notamment par son adoption par le *New Left*. Pour l'analyse du mouvement altermondialiste, les "politiques préfiguratives" ont été de nouveau vivement discutées par les chercheurs en sciences sociales. L'anthropologue David Graeber, un participant très actif au *Direct Action Network* du mouvement altermondialiste, a joué un rôle important dans l'organisation d'*Occupy Wall Street*. D. Graeber, en tant que chercheur-activiste, fait l'éloge des "politiques préfiguratives" qui caractérisent, selon lui, le nouvel anarchisme (Graeber, 2013)

D'après nous, la propagation de l'usage des notions de "préfiguration" et de "politiques préfiguratives" dans la littérature scientifique permet d'éviter de traiter l'ambiguïté inhérente à la notion d'utopie, et par là-même, elle laisse dans l'ombre la dimension utopique de l'action collective. La dimension utopique de l'action englobe les pratiques protestataires préfiguratives et les tentatives de construction de contre-institutions, mais elle ne se limite pas à ces deux aspects. En effet, la capacité à élaborer une pensée et des pratiques utopiques est constitutive de la capacité d'action des sujets personnels et collectifs. Sous cet angle, il serait alors légitime de se demander si la dimension utopique n'est pas constitutive des mouvements contemporains.

Comme l'écrit Sophie Wahnich, « ...la pensée utopique n'est pas une promesse de salut, mais malgré tout, elle peut ne pas paraître complètement vaine en temps de crises. Si l'on se tourne vers un penseur de l'utopie comme Miguel Abensour : « Si l'on veut rechercher une spécificité de l'utopie et échapper à la platitude de la définition courante (...) il faut envisager l'utopie comme une *expérience* au sens fort du terme, qui instaure un nouveau rapport au monde, aux autres, à soi. Il s'agit de repenser les attitudes, les affects qui accompagnent ce choix, de percevoir dans l'utopie un processus dynamique, un mouvement qui consiste à se détacher de l'ordre établi pour se tourner, non vers un nouvel ordre, mais vers un nouvel être-au-monde, vers un nouvel être-ensemble, vers une nouvelle forme de communauté humaine. » (Abensour, cité in Wahnich, 2018). La manière dont Miguel Abensour conçoit

l'utopie correspond bien à notre analyse du camp protestataire comme une *expérience sociale* utopique.

3. La performance publique de l'utopie dans un espace liminal

Nous analysons le camp protestataire du Parc Gezi en tant qu'*espace liminal* (Turner, 1969 ; Gambetti, 2013) où les activistes ont vécu une expérience de vivre-ensemble, malgré leurs différences culturelles et politiques. Comme nous l'avons souligné, le Parc Gezi a attiré des groupes et des personnes qui proviennent d'un large éventail de l'opposition au gouvernement : les écologistes, les altermondialistes, les kurdes, les anarchistes, les socialistes, les groupuscules de la gauche radicale, les activistes LGBTQ, les musulmans anticapitalistes, les supporters de football, les nationalistes... Comment se fait-il qu'une telle diversité d'acteurs sociaux, et des personnes sans affiliation politique, se retrouvent ensemble dans un espace-temps intermédiaire ?

Le témoignage de l'une de nos enquêtés, jeune céramiste trentenaire et "apolitique" attire notre attention sur le statut liminal du Parc Gezi. En effet, Pelin nous dit :

« Quand j'arrivais à Gezi, c'était comme si je changeais de dimension. Dès qu'on entrait dans le Parc, les gens se transformaient : les attitudes, les expressions de visage. » (Entretien avec Pelin, août 2014)

Ainsi, Pelin nous décrit un seuil invisible à l'entrée, et des frontières invisibles autour du Parc Gezi. La transformation de l'espace par l'occupation transforme aussi les relations intersubjectives, et les rapports de soi à soi de ceux qui y participent. La plupart de nos enquêtés nous décrivent la situation de cohabitation au Parc en donnant des exemples sur les comportements de la vie quotidienne. Les enquêtés s'étonnent que les personnes qui vivent dans le Parc s'excusent si elles heurtent quelqu'un par hasard, qu'elles soient attentives au bien-être des autres, que règne un climat convivial de solidarité auquel le citoyen n'est pas habitué dans une grande métropole. D'autres exemples portent sur la vie collective au Parc. Par exemple, Ela, urbaniste trentenaire, nous décrit ce qui l'a marquée le plus :

« Avant Gezi, on se sentait comme un groupe marginal. On ne sentait pas compris par la société. On se sentait seul, on était des individus seuls. On ne savait pas comment lutter contre la répression. Le Parc Gezi a laissé des marques dans mon esprit et dans mon corps. Il s'agit de construire la vie ensemble, de concevoir quelque chose de nouveau. Pendant quinze jours, on a vécu ça. C'est vrai, ce n'était pas vraiment une commune. Il n'y avait pas de production mais tout le monde réfléchissait à la consommation. Il y avait le "marché Révolution" où l'on pouvait se servir selon ses besoins. Tout était gratuit, tout était partagé. Il y avait un service d'ordre mais en réalité, il n'y avait pas de problème de sécurité. Les exclus de la société, les enfants sans abri, les chiffonniers, les vendeurs de fleurs Roms vivaient au Parc avec les manifestants. Il y avait de la musique, une bibliothèque. » (Entretien avec Ela, juillet 2013)

L'espace liminal est un espace éphémère où les activités de la vie quotidienne se ritualisent. Les manifestants substituent aux rapports sociaux ordinaires, des relations intersubjectives alternatives. Les normes, qui régissent les conduites en temps ordinaire, se transforment au sein de l'espace liminal.

Certes, les activistes écologistes et les acteurs des luttes urbaines, qui amorcèrent le camp protestataire, avaient déjà accumulé un savoir-faire militant issu des luttes anti-guerre et altermondialiste, et des expériences de contestation des années 2000. Mais, ces acteurs contestataires n'avaient jamais eu l'expérience d'une occupation d'espace public, ni celle de la proximité avec les groupes aux opinions politiques antagonistes. D'autre part, même si les quelques cercles d'activistes connaissent les théories de la préfiguration, la grande majorité des manifestants n'ont aucune connaissance de l'action directe non-violente, ni de la prise de décision par *consensus making*. Selon notre enquêté Selim qui faisait partie des organisateurs du festival *Rock pour la Paix* dans les années 2000, et qui était un activiste altermondialiste, lui et ses amis avaient très peur que « l'occupation parte en vrille » et qu'elle devienne totalement incontrôlable.

Un autre militant écologiste cinquantenaire exprime son étonnement face à l'organisation spontanée au sein du Parc. De plus, son témoignage montre que les militants aguerris de sa génération ne sont pas capables de comprendre la grammaire de l'action collective des mouvements contemporains. Ainsi Oktay nous dit-il :

« Pendant [l'occupation du Parc] Gezi... J'ai eu du mal à y trouver ma place. J'y ai participé bien sûr, je suis allé aux assemblées, j'ai aidé les gens à porter des trucs... Enfin, tu imagines, j'étais très étonné. Un grand étonnement. Qu'est-ce que c'est que ça ? Qui sont ces gens-là ? Des types avec qui je me serais engueulé dans le bus la veille, ou avec qui j'aurais été incapable de parler. Cet étonnement, c'est que nous sommes désabusés. Il nous faut du temps pour digérer ça. Du coup, j'ai dit à mes amis : S'il vous plaît, pas d'analyse, ne disons pas n'importe quoi, n'écrivons pas n'importe quoi. Attendons de voir ce qui se passe, et de venir en aide autrement, pour porter de l'eau, du matos, des masques à gaz. Essayons de comprendre, pour faciliter le processus car les gens ont acquis en un jour une expérience qui a dépassé de loin notre expérience politique. Il faut les respecter. (...)

Leurs méthodes [celles propres à l'occupation et les méthodes des jeunes] pour regarder, poser, comprendre, résoudre un problème, les méthodes pour regarder la vie sont tellement différentes ! Tout de même, il y a là aussi le courage de l'ignorance. Aucun gauchiste n'aurait fait comme ça. Aucun gauchiste n'aurait élevé la résistance aussi rapidement. Même les partis politiques se sont dit au début : "Nous ne sommes pas capables de contenir cette masse, il nous faut disperser ça". » (Entretien avec Oktay, août 2014)

L'enjeu au Parc Gezi était de doter les manifestants de la capacité de s'organiser horizontalement pour se contrôler, et d'éviter les affrontements entre différents groupes, sans pour autant construire une structure hiérarchique. Les assemblées générales ont été mises en place pour décider des principales orientations des revendications communes et des stratégies d'action. Quant aux activités de la vie quotidienne, celles-ci s'improvisaient par la mise en œuvre de la créativité

individuelle et collective. En fonction des circonstances, notamment face à la violence policière, l'attention intersubjective et l'éthique du *care* étaient les principes de conduite qui prévalaient sur les décisions discursives.

Notre enquête Özgür explique comment la vulnérabilité partagée lui a permis de se sentir proche des manifestants avec qui il luttait contre la police :

« Grâce aux événements au Parc Gezi, j'ai mieux compris les gens qui souffrent à cause de leurs origines ethniques. Ils étaient en première ligne aux barricades, sans porter de protection, ni de masque à gaz. (...) Je n'ai pas vraiment discuté avec les gens au Parc. Parfois on échangeait quelques mots pour savoir où était la police anti-émeute. (...) Je ne me suis pas senti comme faisant partie d'un "nous", parce que là où il y a un "nous", il y a forcément les "autres". » (Entretien avec Özgür, juillet 2013)

Dans le contexte de la vulnérabilité partagée, l'attention intersubjective et l'éthique du *care* permettent d'atteindre un sentiment commun de dignité, ce qui est très différent de l'identité collective. Dans les propos d'Ela et d' Özgür, l'énonciateur "nous" ou "on" n'indique pas le processus d'élaboration d'une identité collective. Au sein de l'espace liminal, les manifestants acquièrent plutôt un sentiment commun de dignité à travers leur expérience corporelle de coprésence.

La liminalité est dépendante de plusieurs conditions. Il s'agit d'abord de la perception du Parc en tant qu'espace circonscrit par des frontières bien définies. Alors que la Place Taksim était une zone de transition, les barricades étaient construites pour faire obstacle à l'entrée de la police anti-émeute dans le Parc. L'espace du parc était un espace vulnérable et pacifique. En tant qu'espace de vie alternative, différents secteurs étaient consacrés à des activités fonctionnelles : la cuisine collective, le potager, l'infirmerie, la garderie pour les enfants... D'autre part, tous les groupes politiques et les réseaux d'activistes avaient droit à leur secteur pour planter les tentes. Les manifestants participaient tous aux tâches collectives telles que la distribution des repas ou le ménage.

La seconde condition de la liminalité est la vulnérabilité commune face aux attaques policières. Les manifestants qui participaient à l'occupation avaient défini le Parc Gezi comme un espace vulnérable et pacifique. L'affrontement avec la police avait lieu en dehors de ce périmètre.

Les émotions partagées telles que la peur, l'enthousiasme, l'espoir, la joie constituent la troisième condition de la liminalité.

Enfin, la liminalité d'un espace dépend de la ritualisation des activités de vie quotidienne, imaginées et pratiquées en vue de performer l'utopie qui s'élabore sur le champ. Au Parc Gezi, les manifestants organisaient l'espace de manière à répondre aux besoins vitaux : dormir, manger, prendre soin des blessés. Notre enquêtée Ela nous raconte que les individus prenaient eux-mêmes des responsabilités pour contribuer à la vie collective :

« On partageait tout. Cela ne veut pas dire seulement qu'on se relayait pour dormir ou pour assumer telle ou telle tâche. Nous étions constamment obligés de résoudre des problèmes et trouver des solutions ensemble. Les tentes étaient trop proches les unes des autres, au début il n'y avait pas de sanitaires... Mais les problèmes nous rapprochaient les uns des autres. Nous étions tout le temps en train de délibérer pour prendre des décisions. Une fois que nous nous sommes installés au Parc, les gens ont commencé à prendre des responsabilités, c'est à ce moment-là qu'ils se sont appropriés l'espace. Des problèmes ont surgi mais chacun a une expertise. Par exemple, il y avait quelqu'un qui se déplaçait avec son mégaphone et une sirène d'ambulance pour annoncer les urgences. Il lançait l'appel et ceux qui se sentaient capables d'aider, y allaient. Les expertises, en fait... C'est ce que tu te sens capable de faire. Quand il fallait transporter des choses lourdes, des gens se portaient volontaires... Pareil pour le nettoyage, l'hygiène ou encore le matériel médical. Il y avait trois infirmeries. Il y avait même un potager ! » (Entretien avec Ela, juillet 2013)

Les activités de la vie quotidienne étaient créatives et chargées de significations symboliques. Par exemple, le fait de construire collectivement une bibliothèque éphémère est un acte performatif qui exprime la nécessité de la démocratisation de la culture. C'est un geste qui conteste la marchandisation de la culture, en même temps qu'il s'oppose au gouvernement turc qui méprise la culture de la jeunesse cosmopolite. De plus, le livre symbolise la liberté de penser et de s'exprimer, contre l'autoritarisme. Le potager, qui a été construit par des efforts physiques collectifs, symbolise l'aspiration des manifestants à retisser le lien avec la nature qui est rompu dans les villes néolibérales. La session de yoga collectif est également étonnante en ceci qu'elle ne semble pas avoir de portée protestataire. Cependant, dans un pays où l'autoritarisme s'attaque à l'autonomie de l'individu et à sa liberté de disposer de son corps dans l'espace privé comme dans l'espace public, faire du yoga en plein air est subversif. La prière du vendredi des musulmans anticapitalistes illustre également la portée symbolique des activités de vie quotidienne qui se déroulent dans le Parc Gezi. Ces musulmans anticapitalistes ont été protégés par un service d'ordre composé de socialistes athées. De plus, la musique et la danse produisaient des moments d'effervescence collective proches du rituel.

L'effort physique collectif déployé tant pour les tâches collectives que pour les soins, les émotions d'enthousiasme et de joie, la coprésence des différences performées par les activités de vie quotidienne, caractérisent les pratiques protestataires du Parc Gezi. Celles-ci se donnent à voir comme une mise-en-scène à travers des procédés de ritualisation. À l'intérieur de l'espace liminal, les activités ordinaires deviennent des pratiques protestataires.

Ainsi les manifestants transformèrent les activités de vie quotidienne en une *performance de l'utopie*. Les activités qui se mettent en scène dans le Parc créent des relations intersubjectives par « *doing together* [faire ensemble] » à l'instar des mouvements d'expérience étudiés par le sociologue Kevin McDonald (2006). D'après nos observations et nos entretiens, l'aspect le plus singulier de l'occupation n'est ni la reprise, ni l'élaboration des discours sur l'émancipation à venir ; ce sont plutôt les

expériences des manifestants qui mettent en évidence la vie sociale à laquelle ils aspirent.

Le sociologue Kevin McDonald, en référant à « la créativité de l'agir » (Joas, 1996), attire notre attention sur trois idées fallacieuses qui marquent les théories sur les mouvements sociaux : l'intentionnalité dans une structure moyens-objectifs ; l'instrumentalité dans l'approche du corps ; la présupposition de l'individu autonome, et la disparition corrélative du for intérieur [*inner self*] du sujet personnel.

Les pratiques protestataires déployées pendant l'occupation ne peuvent pas être saisies par une approche axée sur les dimensions stratégiques et rationnelles de l'action collective. En effet, dans leurs activités de vie quotidienne, les manifestants n'ont pas recours à des moyens pour atteindre des objectifs délibérés. Les pratiques protestataires sont leur propre fin. Leur dimension stratégique provient de leur cadrage en tant que performance publique. Les images et les vidéos produites dans le Parc sont ainsi disséminés via les réseaux numériques. Le message qu'elles portent n'est autre que la performance d'une vie sociale utopique. Ce message peut être lu comme un message prophétique, dans le sens que Melucci donne à cette expression : "le changement social que nous souhaitons est déjà là".

Nous ne pouvons pas comprendre la signification des activités ritualisées avec une approche instrumentale du corps, car les émotions collectives comme la joie ou l'enthousiasme, et la vulnérabilité, placent le corps du sujet au centre de l'action. Corrélativement, le for intérieur [*inner self*] des manifestants se transforme par cette expérience corporelle. Dans les défilés protestataires traditionnels, le corps de l'individu fait partie d'une masse. L'objectif de tels rassemblements est de montrer le grand nombre afin de faire pression sur les gouvernements. C'est également le cas des mobilisations de juin 2013, or les pratiques protestataires du Parc Gezi dépassent cette dimension.

La créativité individuelle des manifestants est davantage sollicitée dans le périmètre du Parc Gezi. Il ne s'agit pas uniquement de la créativité au sens esthétique, ni des activités ordinairement considérés comme relevant des arts. La créativité individuelle signifie la capacité à assumer des tâches collectives pour le bien commun, quelles qu'elles soient, dans un espace préfiguratif. Aussi, chaque manifestant apporte son grain de sel et propose ses compétences, prend l'initiative sans prendre d'ordre. La participation des musiciens et des danseurs et celle des riverains qui apportent des plats faits maison relèvent donc de la même créativité individuelle.

Les mouvements pour la paix et le mouvement altermondialiste ont été largement étudiés sous l'angle de leurs pratiques préfiguratives. Dans le cas du Mouvement Gezi, les activistes altermondialistes comme les anarchistes ont joué un rôle important dans les coulisses. Cependant, la plupart des personnes "apolitiques" et des groupes qui ont participé à l'occupation du Parc Gezi n'étaient pas au courant des théories sur la préfiguration. C'est au moment de l'occupation que les pratiques préfiguratives se sont diffusées, sans que les manifestants se revendiquent des "politiques préfiguratives" ou anarchistes.

Les assemblées générales et la démocratie directe sont parmi les pratiques préfiguratives. Or, ces procédés de communication discursive, et les pratiques corporelles de vivre-ensemble ont des impacts différents sur les relations intersubjectives dans le Parc. Les inégalités sociales et les différences culturelles entre les manifestants s'effacent lorsque l'expérience corporelle de l'effort physique est partagée, tandis que pendant les assemblées générales, les inégalités entre les manifestants s'accroissent car tous les manifestants ne disposent pas des ressources discursives et linguistiques qu'ont les militants aguerris.

De plus, pendant les assemblées générales que nous avons observées, nous avons remarqué que les délibérations se transforment vite en des sessions *open-mic* où les manifestants s'expriment avidement, récitent des poèmes, relatent des souvenirs personnels... L'explosion de la parole pendant les assemblées, aussi bien pendant l'occupation que dans les mois suivants, ne correspond pas seulement à la mise en place des délibérations démocratiques réfléchies au service d'objectifs concrets. Elle révèle la soif de s'exprimer en prenant la parole, en tant que sujet personnel, dans un contexte politique général où la citoyenneté n'est qu'assujettissement.

Bien que les assemblées générales constituent un élément crucial de l'expérience de la vie utopique, « *doing-together* [faire ensemble] » permet une meilleure horizontalité et une meilleure communication entre les manifestants.

Conclusion

Le Parc Gezi, en tant qu'espace et moment de subjectivation et espace utopique, élève la capacité d'action de ceux qui y participent, qu'ils soient des activistes aguerris ou des jeunes supposés "apolitiques" car c'est une performance publique de l'utopie. La coexistence des différences dans un espace liminal renforce « l'aptitude à l'aspiration [*ability to aspire*] » selon l'expression de l'anthropologue Arjun Appadurai. Lorsque les frontières symboliques de l'altérité se brouillent, les identités collectives imposées se déstabilisent. Cela n'est possible que sous certaines conditions que nous avons appelées les conditions de la liminalité : les émotions de la protestation, les usages de l'espace, la coprésence des différences, la vulnérabilité partagée sont parmi ces conditions.

Dans le Parc Gezi occupé, le rapport aux "autres" qui deviennent moins "autres" qu'avant l'action collective, transforme également le rapport de soi à soi de l'individu, son imaginaire politique, ses émotions et ses valeurs, sa capacité à se penser en tant qu'acteur social. La créativité entendue à la fois comme l'inventivité dans les pratiques protestataires, et la capacité de l'individu à se construire en tant que Sujet, sont indissociables. Cependant la créativité de ces acteurs contestataires est limitée par les logiques structurelles de la domination en Turquie.

Reste à savoir si ces acteurs contestataires, qui ébauchent des actions ayant des composantes de mouvement social, de mouvements éthique et de mouvement d'expérience, en résonance avec les mouvements globaux, pourront survivre après la fin du régime démocratique. Une nouvelle recherche sociologique sur les moments de latence des mouvements, mériterait d'être menée, pour analyser l'impact des contraintes politiques, qui pèsent sur le régime de subjectivité et la capacité d'agir de ces acteurs contestataires. Pour ce faire, la sociologie des émotions, la sociologie de la

mémoire et la sociologie du Sujet nous semblent procurer les outils heuristiques dans l'étude de l'action collective, même dans un contexte d'autoritarisme et de violence.

La pensée et les pratiques utopiques se déploient de manière d'autant plus ambiguë en contexte autoritaire. Alors que l'horizon démocratique s'éloigne à toute vitesse, les acteurs contestataires ne cessent de performer le vivre-ensemble à travers leurs pratiques dans l'organisation de la lutte ou dans la vie quotidienne. Ils continuent à performer, à travers leur action, un monde symbolique et axiologique alternatif fondé sur les droits humains, l'égalité et la liberté.

La vulnérabilité partagée, expérience vécue lors du mouvement Gezi, était l'une des conditions de l'être-ensemble, et par là-même, elle a élevé la capacité d'agir. Donc, ne serait-il pas réducteur de déduire de l'intensification de la répression, l'impossibilité de l'agir collectif ? En effet, depuis le mouvement Gezi et sa répression violente, le thème de "la supériorité morale" est entré dans le lexique des acteurs contestataires. La mémoire des espoirs de démocratisation, des luttes des années 2000 et celle du mouvement Gezi, ont contribué aux tentatives de sortie de la marginalité. Au fur et à mesure que les libertés seront restreintes, l'action collective, parce qu'elle devient utopique, ravivera-t-elle l'imagination protestataire ?

Peut-on être acteur sans être reconnu comme sujet de droits ?

Les acteurs contestataires qui luttent pour la démocratie et la paix, tentent désormais d'allier l'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité. Or, si nous admettons avec Max Weber, que le moyen décisif en politique est la violence, comment peuvent-ils faire face « à l'irrationalité éthique du monde » (Weber, [1919] 1959 :174) ?

Dans le contexte politique des dernières années, les petites actions d'insoumission ou de résistance dans la vie quotidienne, la persévérance dans la recherche d'alliances pour les élections, les manifestations de courage devant les tribunaux, qui jugent une pétition pour la paix comme un acte terroriste, s'en tenir à l'éthique relève aussi de la volonté de devenir sujets. Cette volonté de dignité humaine semble inaliénable même dans les pires conditions. Cependant, dans l'état actuel de la Turquie, les acteurs contestataires, que nous avons étudiés, sont de plus en plus marginalisés et diabolisés comme "ennemis intérieurs". Tandis qu'ils se reconnaissent comme sujets de droits, et qu'ils luttent pour le droit à avoir des droits pour toutes les catégories de citoyens, le pouvoir ne les reconnaît pas comme tels.

Le but éventuel des acteurs contestataires, que nous le définissons comme un retour de l'État aux limites de l'État de droit, comme la démocratie, la liberté, l'égalité, la paix, ou encore comme la « dernière utopie » que sont les droits humains, lorsqu'il pourra s'exprimer à travers l'action collective, gardera toujours sa dimension utopique. L'inachèvement de ce but, portera ces acteurs vers la recherche d'autres formes de mobilisation et d'engagement dans une configuration globale qu'aucun acteur ne maîtrise. Comme le dit si bien Zygmunt Bauman :

« L'engagement *n'est pas* inconcevable ; pas plus qu'un engagement *à long terme*, ni un engagement fructueux, *efficace*, qui change le monde à long terme. Mais des forces puissantes conspirent à en interdire l'accès. (...) L'action motivée et fondée éthiquement ne dispose d'aucun instrument global. » (Bauman, 2009 :302)

Références bibliographiques

Agier M., 2007. « Politiques urbaines sans auteur. Une anthropologie des situations », *Multitudes*, vol.4 n°31, 2007, pp.51-90.

Appadurai A., 2004. « The Capacity to Aspire: Culture and the Terms of Recognition », in Walton M., Rao V. (eds.), *Culture and Public Action*. California: Stanford University Press, pp. 51-84.

Boggs C., 1977. « Marxism, prefigurative communism and the problem of workers' control », *Radical America*, n° 6 (Winter) 1977, pp. 99–122. [En ligne] <<https://libcom.org/library/marxism-prefigurative-communism-problem-workers-control-carl-boggs>>

Butler J., 2011. « Bodies in Alliance and the Politics of the Street », European Institute for Progressive Cultural Policies. [En ligne] <<http://www.eipcp.net/transversal/1011/butler/en>>
— **2012.** « A Politics of the Street » Lecture delivered at the Peter Wall Institute for Advanced Studies, Vancouver, British Columbia, May 24th, 2012.

Castells M., 2012. *Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age*, Cambridge: Polity Press.

Castoriadis C., Lefort C., Morin E., 1988. *Mai 68. La Brèche suivi de Vingt ans après*. Paris: Ed. Complexe.

Collins R., 2001. « Social Movements and the Focus of Emotional Attention », in J. Goodwin J., Jasper J. M., Polletta F. (eds), *Passionate Politics : Emotions and Social Movements*, Chicago & London: University of Chicago Press, pp. 1-18.

Costes L., 2010. « Le Droit à la ville de Henri Lefebvre : quel héritage politique et scientifique ? », *Espaces et sociétés*, 2010/1 n° 140-141, pp. 177-191.

Dardot P., Laval C., 2010. « Du public au commun », *Revue du MAUSS*, vol. 35, no. 1, pp. 111-122.

D'Orsi L., 2015. « Crossing Boundaries and Reinventing Futures: An Ethnography of Practices of Dissent in Gezi Park » in Koç G., Aksu H. (eds.), *Another brick in the wall: Gezi Resistance and its aftermath*, Vienna: Wiener Verlag für Sozialforschung, pp. 16-33.

Davis D., 1999. « The power of distance : Re-Theorizing Social Movements in Latin America », *Theory and Society*, vol. 28, No. 4 (Aug., 1999), pp. 585-583.

Demirhisar D. G., 2019. « Les acteurs contestataires en Turquie (2007-2014). Mémoire, marginalité, utopie » Thèse de doctorat en sociologie (dir. M. Wiewiorka) non publiée, soutenue à l'EHESS le 18 juin 2019.

Dubet F., 2007. *L'expérience sociologique*, Paris : La Découverte.

Gambetti Z., 2013. « The politics of visibility », *Fieldsights - Hot Spots, Cultural Anthropology Online*, October 31st, 2013. [En ligne] <<http://www.culanth.org/fieldsights/401-the-politics-of-visibility>>

- Glasius M., Pleyers G., 2013.** « La résonance des "mouvements des places" : connexions, émotions, valeurs », *Socio. Revue des sciences sociales*, , vol.1, n° 2.
- Graeber D., 2013.** *The Democracy Project: a History, a Crisis, a Movement*. London : Penguin Books.
- Harvey D., 2000.** *Spaces of Hope*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
— **2008.** « The right to the city », *New Left Review*, n°53, Sept-Oct 2008, pp. 23-40.
[En ligne] <<https://newleftreview.org/II/53/david-harvey-the-right-to-the-city>>
- Jasper J., Poulsen J. D., 1995.** « Recruiting Strangers and Friends: Moral Shocks And Social Networks in Animal Rights and Anti-Nuclear Protests », *Social Problems*, 42(4):493-512, November 1995.
- Jasper J. M., 1997.** *The Art of Moral Protest: Culture, Biography, and Creativity in Social Movements*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
— **2001.** « L'art de la protestation collective », in Cefaï D., Trom D. (eds), *Les formes de l'action collective. Mobilisations dans des arènes publiques*, Paris : Editions de l'EHESS, pp. 135-162.
- Joas H., 1999.** *La créativité de l'agir*. Paris : Ed. Cerf.
- Kaldor M., Selchow S., Deel S., Murray-Leach T., 2012.** *The 'bubbling up' of subterranean politics in Europe*. Civil Society and Human Security Research Unit, London School of Economics and Political Science, London, UK. [En ligne] <<http://eprints.lse.ac.uk/44873/>>
- Laclau E., 2015.** *La guerre des identités - grammaire de l'émancipation*, Paris: La Découverte
- Lefebvre H., 1968.** *Le droit à la ville*. Paris : Éditions Anthropos.
- Lorde A., [1984] 2007.** *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Berkeley: California Crossing Press.
- Löwy M., 2007.** « Karl Mannheim, *Idéologie et utopie* », *Archives de sciences sociales des religions*, 138, pp. 97-251.
- Mannheim K., [1929] 1979.** *Ideology and Utopia*, London : Routledge. Trad. fr., 2006, *Idéologie et utopie*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme
- McDonald K., 2002.** « From Solidarity to Fluidarity: Social movements beyond "collective identity". The case of globalization conflicts », *Social Movement Studies*, (2002):1:2, pp. 109-128.
— **2006.** *Global Movements: Action and Culture*, Oxford: Blackwell Publishing.
— **2007.** « Between vulnerability and autonomy: the space of movement », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, July 2007, pp. 49-64.
- Melucci A., 1985.** « The Symbolic Challenge of Contemporary Movements », *Social Research*, Vol. 52, No.4, (Winter 1985), pp. 789-815.
— **1996a.** *Challenging Codes. Collective Action in the Information Age*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pérouse J.-F., 2013.** « Le parc Gezi : dessous d'une transformation très politique »,

Métropolitiques, 24 juin 2013. [En ligne] <<http://www.metropolitiques.eu/Le-parc-Gezidessous-d-une.html>>

Pleyers G., 2010. *Alter-Globalization Becoming Actors in a Global Age*, Cambridge: Polity Press.

Rancière J., 1995. *La méésentente : politique et philosophie*, Paris: Gallilée.
— **1998.** *Aux bords du politique*, Paris: Gallimard.

Ricœur P., 1986. *Lectures on Ideology and Utopia*, New York: Columbia University Press. [Trad. fr.] 1997. *L'idéologie et l'utopie*, Paris: Seuil.

Ross K., 2015. *Communal Luxury. The political imaginary of Paris Commune*, London: Verso Books. [Trad. fr.] 2015. *L'imaginaire de la Commune*, Paris: La fabrique.

Tilly C., 1995. « Contentious repertoires in Great Britain, 1758-1834 », in Traugott M. (ed.), *Repertoires and Cycles of Collective Action*, Duke University Press, pp. 15-42.

Touraine A., 1984. *Le retour de l'acteur*, Paris: Fayard.
— **2013.** *La fin des sociétés*, Paris: Seuil.

Turner V., 1969. *The Ritual Process: Structure and anti-Structure*, Chicago: Aldine.

Wahnich S., 2018. « Face au présent, une expérience utopique plus que jamais nécessaire », Revue *AOC (Analyse Opinion Critique)* publié en ligne le 14 novembre 2018

Walljasper J., 2010. *All that We Share: A Field Guide to the Commons. How to Save the Economy, the Environment, the Internet, Democracy, Our Communities, and Everything Else that Belongs to All of Us*. New Press.

Weber M., [1919]1959. *Le savant et le politique*, Paris: Librairie Plon.

Wieviorka M., — 2008. *Neuf leçons de sociologie*, Paris: Robert Laffont.
— **2012.** « Du concept de sujet à celui de subjectivation/dé-subjectivation », FMSH-WP-2012-16. [En ligne] <<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00717835/document>>
— **2015.** *Retour au sens : pour en finir avec le déclinisme*, Paris: Robert Laffont.