



L'Espace Politique

Revue en ligne de géographie politique et de géopolitique

38 | 2019-2

Rapports à l'espace et formes d'engagement : ancrage, attachement, territorialisation + Varia

« Rituel du chaos ». Stabiliser un espace-temps politique dans une ville en perpétuel mouvement

“Ritual from Chaos”: Stabilizing a political space-time in a city in perpetual movement

Julie-Anne Boudreau



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/espacepolitique/6906>

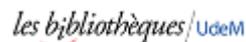
DOI : [10.4000/espacepolitique.6906](https://doi.org/10.4000/espacepolitique.6906)

ISSN : 1958-5500

Éditeur

Université de Reims Champagne-Ardenne

Ce document vous est offert par Bibliothèques de l'Université de Montréal



Référence électronique

Julie-Anne Boudreau, « « Rituel du chaos ». Stabiliser un espace-temps politique dans une ville en perpétuel mouvement », *L'Espace Politique* [En ligne], 38 | 2019-2, mis en ligne le 12 mars 2020, consulté le 16 septembre 2023. URL : <http://journals.openedition.org/espacepolitique/6906> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/espacepolitique.6906>

Ce document a été généré automatiquement le 16 février 2023.



Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International - CC BY-NC-ND 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

« Rituel du chaos ». Stabiliser un espace-temps politique dans une ville en perpétuel mouvement

“Ritual from Chaos”: Stabilizing a political space-time in a city in perpetual movement

Julie-Anne Boudreau

NOTE DE L'AUTEUR

Cet article est issu d'une collaboration très étroite avec Guillermo Castillo Ramirez, chercheur à l'Institut de Géographie de la UNAM, Adriana Avila Farfán et Manuel Agüero, tous deux étudiants à la maîtrise. Il s'inscrit dans le cadre du partenariat TRYSPACES, financé par Conseil de recherche en sciences humaines du Canada.

Dans l'immense *tianguis*¹ qu'est la ville, El Chopo est un territoire où la solennité prend la forme de ce qui est encore perçu comme provocateur hors de cet espace-temps particulier. (Monsiváis, 1995 : 121, notre traduction)².

- 1 Dans son ouvrage *Los rituales del caos* (1995), Carlos Monsiváis raconte en 28 chroniques les rituels inventés par les *Chilangos*³ pour marquer le temps et l'espace dans une ville sans fin. Au chapitre intitulé « L'heure de la consommation alternative », Monsiváis nous emmène au marché de rue connu comme le *Tianguis Cultural del Chopo* (TCC), décrivant les échanges d'objets liés à la contre-culture musicale : disques rock, punk, T-shirts, annonces de concerts, magazines, fanzines, ainsi de suite. Comment cet espace-temps contre-culturel est-il apparu dans les rues de la ville ? C'est la question qui nous préoccupe dans cet article : comment les *Choperos*⁴ ont-ils réussi à prendre la rue tous les samedis depuis 1982, alors que « les voisins se plaignent aux autorités et que les *Choperos* sont forcés au nomadisme. Ils gagnent une autre rue, ils réussissent... et

comme toujours et comme jamais auparavant, la répression. Nouvelle rue... et nouveaux griefs, vols de la part des policiers, raids, vandalisme, et à la fin des évasions et des négociations, le Tianguis del Chopo est installé de nouveau. » (Monsiváis, 1995 : 121)

- 2 À partir d'une perspective ethnographique, nous voulons contribuer à la compréhension de ces « rituels du chaos », c'est-à-dire des processus par lesquels les habitants parviennent à construire des repères dans une ville très complexe, chaotique et en constant mouvement. Un peu plus de vingt millions de personnes habitent la zone métropolitaine de la vallée de Mexico ; la croissance étant beaucoup plus importante en périphérie que dans la Ville de Mexico à proprement parler. Il s'agit d'une métropole fortement inégale, avec par exemple, seulement 21 % de la population bénéficiant d'une connexion internet à la maison et avec 11 % de la population non connectée au système d'eau potable, de canalisation des eaux usées et à l'électricité (De Alba et al., 2019). On estime que plus de 70 % de la métropole a été auto-construite sans plan d'aménagement ni autorisation. La métropole affiche une densité moyenne de 13 500 habitants au km². La congestion routière est un problème constant ainsi que la sursaturation du réseau de transport collectif.
- 3 Ce que Monsiváis (1995) appelle les rituels du chaos est en fait un ensemble de pratiques qui ouvrent des espaces-temps temporaires, mais récurrents dans la vie urbaine, permettant aux citoyens d'habiter la ville. En plus du Chopo, dans cet ouvrage Monsiváis décrit les stratégies pour naviguer un métro bondé, les matchs de foot, la procession à la Vierge de Guadalupe le 12 décembre, les cabarets, la publicité, les danses improvisées dans les parcs, et ainsi de suite.
- 4 Cet article propose une exploration de ces pratiques populaires et leurs constructions spatio-temporelles en tant que forme de mobilisation politique. Notre objectif est de mieux saisir à la fois les effets des mobilisations culturelles sur les rapports à l'espace et le temps long des constructions territoriales dans une ville sans fin. Nous expliquons d'abord pourquoi nous avons choisi la focale de la culture populaire pour comprendre le politique. Dans un second temps, à travers une description historico-ethnographique du Chopo depuis 1982, nous analysons la relation entre les mutations des modes d'habiter entre 1982 et 2019 et transformations des modalités d'engagement. En guise de conclusion, nous proposons quelques réflexions de nature plus théoriques sur l'engagement politique et le rapport à l'espace, au temps et aux rationalités dans un monde urbain.

Culture populaire et engagement politique au Mexique. Quelques repères⁵

- 5 Comment comprendre le processus politique dans une démocratie récente marquée par la corruption et de brutaux clivages de classe ? En raison d'un manque de confiance presque total dans les institutions étatiques et dans les mécanismes de participation publique, les formes « alternatives » d'engagement sont la norme et non l'exception au Mexique. Autrement dit, s'engager politiquement à travers les pratiques culturelles est assez fréquent, surtout chez les jeunes (Reguillo, 2012). En effet, les anthropologues mexicains expliquent que la méconnaissance du contrat social et des grandes structures sociopolitiques, donne plus de poids à d'autres formes de sociabilité primordiale, telles que la solidarité de parenté, de voisinage, de territoire et d'amitié.

Martín Barbero et Muñoz (1992) se demandent : « Dans quelle mesure le succès du mélodrame mexicain est-il lié à l'échec d'institutions sociales et politiques qui se sont développées sans prendre conscience du poids de cette autre socialité, et incapables d'assumer sa densité culturelle ? » Cette conception de la culture populaire dépasse les définitions folkloristes (Ortiz, 1985) ou dichotomiques (les classes populaires contre les classes dominantes) pour accentuer l'importance des transactions sociales dans la constitution de la culture populaire (García Canclini, 1990).

- 6 Cela dit, de grandes mobilisations organisées, dans le sens plus classique de mouvements sociaux, ont marqué l'histoire récente. Ces épisodes se sont trop souvent soldés par une répression violente de la part de l'État.⁶ Mais depuis l'élection du président Andrés Manuel López Obrador en 2018 sous le label de la Quatrième Transformation⁷ en promettant d'éliminer la corruption et de redistribuer les ressources en faveur des pauvres, une certaine forme de populisme caractérise la scène politique. À la tête d'un nouveau parti politique créé à partir d'une organisation civile, Movimiento Regeneración Nacional (Morena), les actions du nouveau président depuis son entrée au pouvoir sont pourtant critiquées, à la fois par les intellectuels de gauche et par les mouvements plus anarchistes.
- 7 En effet, les épisodes de grandes mobilisations organisées se développent autour de l'idée d'autonomie face au système de partis politiques corporatistes et corrompus. La plupart des analyses des mouvements sociaux latino-américains soulignent cette quête d'autonomie et l'ancrage territorial des mouvements qui « préfigurent » un monde meilleur. La préfiguration renvoie à un ensemble de pratiques qui ouvrent un espace à contresens de la modernité capitaliste et occidentale (Sandoval, 2011 ; Millán, 2013). La plupart des auteurs expliquent les mouvements sociaux latino-américains, leur quête d'autonomie et leurs pratiques préfiguratives par des éléments culturels. Escobar et Pedroza (1996), par exemple, insistent sur l'importance de la culture comme élément articulateur du politique. Le politique selon ces auteurs se joue d'abord à travers des conflits entre acteurs qui cherchent à transformer les interprétations culturelles dominantes. Ces conflits sont territorialisés et produisent des lieux. Ces lieux produisent des habitants, c'est-à-dire des sujets qui inventent en construisant un monde nouveau. Il s'agit d'une forme émergente du politique ; c'est-à-dire que l'action politique prend forme dans le « faire » plutôt que dans la contestation (voir également Echeverría, 1994). Ainsi, les mouvements organisés s'appuient largement sur la *territorialidad*, ou la territorialité modelée par l'action politique (Saquet, 2015). L'enracinement et le rapport spirituel au territoire sont des éléments clés des mobilisations autochtones, mais également urbaines.
- 8 Si ces mouvements organisés, généralement violemment réprimés, sont les plus visibles dans l'espace public et scientifique, il ne faut pas négliger d'autres formes très répandues d'engagement politique à travers la culture populaire. En effet, pour la majorité des gens, s'engager dans un mouvement de résistance organisée comme le Zapatisme ou les mouvements étudiants, comporte des risques importants, ou est simplement impossible par manque de temps. La majorité des Mexicains sont toutefois très politisés, non pas au sens institutionnel, mais dans leurs pratiques quotidiennes.
- 9 Par exemple, lorsque l'épidémie du sida touche le Mexique dans les années 1980, un nouveau personnage est apparu dans le monde populaire de la lutte (connu localement sous le nom de *lucha libre*). Le lutteur, connu sous le nom d'El Sida, était toujours vêtu de noir et portait un masque représentant un crâne. La première fois qu'il est monté

sur le ring, le public a protesté et lui a lancé des balles de papier, des paquets de cigarettes et autres projectiles improvisés. El Sida a battu de nombreux adversaires, jusqu'à ce qu'il affronte Superbarrio, un lutteur adoré qui est apparu à la suite du séisme de 1985. Il était habillé en superhéros avec une cape jaune et un masque rouge. Des milliers de personnes ont regardé le combat ce soir-là. Cette lutte a marqué un moment important pour le militantisme local contre l'épidémie de sida. Il ne s'agit pas d'un mouvement social organisé comme ACT UP, qui devenait très actif dans les villes nord-américaines à l'époque. Superbarrio et El Sida n'avaient pas formulé de revendications claires. Il semblait même qu'ils ne prenaient pas l'épidémie du sida au sérieux parce qu'ils agissaient à travers le divertissement et l'ironie. Cependant, de tels fragments de culture populaire urbaine sont essentiels pour comprendre la mobilisation politique au Mexique. En effet, ce combat entre El Sida et Superbarrio a suscité un débat public intense et a servi à sensibiliser l'opinion publique. Superbarrio est toujours actif hors du ring, rencontrant des représentants du gouvernement (toujours avec son costume de superhéros) pour défendre les squatters urbains et les pauvres. Ses revendications politiques sont prises au sérieux parce qu'il bénéficie d'un grand soutien populaire.

- 10 Dix ans après le tremblement de terre de 1985, un vent d'espoir pour un renouveau politique a soufflé sur le pays, plus particulièrement à Mexico avec l'élection de son premier maire de gauche : Cuauhtémoc Cárdenas (1997-2000). Cependant, sur le plan national, le pays faisait face au choc économique causé par la signature de l'Accord de libre-échange nord-américain (ALENA) en 1994 par le président Carlos Salinas de Gortari (1988-1994). Avec les révoltes zapatistes au Chiapas (qui ont provoqué la panique sur les marchés financiers), les effets de l'ALENA ont été immédiats et cruels : le peso a perdu plus de 50 % de sa valeur, des milliers d'emplois manufacturiers ont été perdus, le secteur agricole a été affecté par l'arrivée massive de maïs génétiquement modifié des États-Unis et les taux de criminalité ont augmenté considérablement.
- 11 C'est alors qu'est apparu un autre personnage de la culture populaire, le *chupacabras*⁸. Cette bête féroce aurait tué des centaines d'animaux de ferme. Dans les rues de Mexico, cette mystérieuse bête a rapidement été fusionnée avec l'image du président Carlos Salinas, tenu responsable de la grave crise économique. Les vendeurs de rue offraient des masques et des images de Salinas représenté comme un *chupacabras*. Comme l'explique Gallo (2005), ces images n'étaient pas simplement un curieux moyen de gagner de l'argent de la part des vendeurs de rue ; elles ont créé une pression intense sur l'ancien président, qui a quitté le pays pendant plus de cinq ans. Le *chupacabras* Salinas est un personnage ridiculisé et condamné à l'inaction. L'acteur puissant de cet épisode à Mexico est la masse anonyme de personnes exprimant des opinions et des émotions à travers des bêtes mystérieuses et ironiques.
- 12 Plusieurs analystes mexicains expliquent l'engagement politique par la culture populaire et les pratiques quotidiennes. Par exemple, Tamayo (2010) montre comment le concept de citoyenneté porte une connotation sociologique beaucoup plus importante que le simple statut juridique. Pour lui, le citoyen est un « sujet social » au pouvoir transformateur qui a pour vocation d'« assembler les coïncidences urbaines et de consolider et construire les identités collectives ». Autrement dit, dans le contexte mexicain, où le corporatisme et l'autoritarisme ont eu une forte emprise pendant plus de soixante-dix ans, Tamayo insiste pour reconnaître la légitimité et le pouvoir d'agir

des gens ordinaires, et il ne veut pas séparer ces actions de la définition même de la citoyenneté (voir aussi Lomnitz, 2008).

- 13 Afin d'analyser l'engagement politique dans ce contexte, nous cherchons à décentrer le regard des institutions et des mouvements organisés afin de se concentrer sur la culture populaire quotidienne. Les pratiques culturelles transgressives telles que la consommation de marijuana dans la rue, un mode de vie punk ou l'organisation d'une procession en l'honneur de *Santa Muerte*, peuvent a priori ne pas sembler politiques. Pourtant, ces pratiques ont de profonds effets transformateurs parce qu'elles façonnent les subjectivités et produisent une ville différente en ouvrant des espaces-temps qui préfigurent une configuration différente du pouvoir. Si les mouvements organisés revendiquent autonomie et territorialité, les pratiques culturelles urbaines s'apparentent plus à ce que Bayat (2010) nomme un non-mouvement, c'est-à-dire l'assemblage d'actions non concertées, quotidiennes et culturelles ayant des effets politiques notables. L'une des caractéristiques principales de ces non-mouvements n'est pas l'enracinement et la territorialité, mais bien les réseaux et la juxtaposition de temporalités éphémères ayant des effets stabilisateurs à long terme. C'est ce que Monsiváis (1995) appelle les rituels du chaos.

C'est samedi, allons au Chopo. Conflits de proximité, nomadisme et subjectivité politique⁹

- 14 En sortant du métro Buenavista, se dresse devant le visiteur la Bibliothèque Vasconcelos, fier monument culturel construit en 2006 juste à côté de la station ferroviaire d'où arrivent et partent les trains qui mènent à la périphérie nord de la ville. Le mur oriental de la bibliothèque n'a pas de fenêtres. C'est justement dos à ce mur aveugle que naît, chaque samedi, le *Tianguis Cultural del Chopo* (TCC). Sur la rue Aldama, entre les rues Sol et Luna, s'invente un marché de rue depuis 40 ans. La rue est normalement déserte, entourée d'une ancienne station électrique et d'entrepôts. Au bout, un grand ensemble de logement. Nous sommes dans la colonia Guerrero, un quartier populaire localisé très près du centre historique. En tournant l'angle de la bibliothèque, on voit d'abord apparaître « l'antichambre » du marché, des vendeurs qui se greffent au marché dit « officiel », celui qui est organisé par une association civile et dont les espaces sont rigoureusement distribués. Dans l'antichambre, la disposition des marchandises est plus chaotique : vendeurs de skateboards, de T-shirts, de copies de tennis de marque... tous ces objets qui attirent les nouvelles générations de jeunes.
- 15 Nous entrons ensuite graduellement dans la « zone culturelle » où l'association civile prête des espaces pour des activités telles que gravure, récital de poésie anticléricale, rap, vente d'artisanat contre-culturel (des poupées zombies, des pipes pour la marijuana, etc.). De jeunes hommes debout dans le passage offrent de la marijuana ou du haschisch aux visiteurs. Puis nous entrons « formellement » dans le *Tianguis Cultural del Chopo*, comme l'indique la banderole de bienvenue, avec logo. Devant nous se dresse une table du quotidien *La Jornada*, qui publie depuis presque deux décennies une chronique hebdomadaire sur le Chopo. De chaque côté, les *Choperos* membres de l'association disposent chacun d'un espace de 3m² avec une bâche pour les protéger du soleil, retenue par une structure métallique que l'Association monte et démonte hebdomadairement. On y trouve de grands collectionneurs de rock en espagnol, de rock progressif, de films, mais aussi des *Choperos* qui ont loué leur espace à d'autres

vendeurs de vêtements troués, de tennis, etc. Au bout de ces deux couloirs se trouve la « zone des échangeurs ». Ici, les gens arrivent avec leur boîte d'objets pour le troc. Et juste à gauche, se dresse une scène où jouent chaque samedi des musiciens. C'est une plateforme importante pour se faire connaître : Radio Chopo (Figure 1).



Figure 1 : Tianguis Cultural del Chopo, le 13 mai 2019

- 16 Nous verrons dans les pages qui suivent la sédimentation des pratiques sur 40 ans, malgré les changements technologiques. C'est en 1988 que le Chopo s'est installé ici, après trois ans de nomadisme (Figure 2). Tout a commencé en 1980 quand, à l'initiative du promoteur culturel Jorge Pantoja, le Museo Universitario del Chopo a ouvert ses portes aux « mélomanes » et amateurs de musique pour échanger musique et information culturelle tous les samedis, dans ce qu'était alors un « désert » rock à Mexico.¹⁰ L'appel du Musée a révélé au grand public une scène contre-culturelle dynamique, mais diffuse et disjointe dans la capitale mexicaine. Bien qu'elle ait été réalisée avec l'appui institutionnel du Musée, la visibilité de cette contre-culture était en soi une transgression dans les années 1980. L'un des fondateurs se souvient de cette visibilité et la compare avec la situation actuelle :

« Même si la société a évolué, il y a encore beaucoup de jeunes, c'est-à-dire qu'ils traversent la ville et qu'on les juge encore mal. On dit : "Hey ! c'est quoi ça ?" D'autre part, au Chopo, ils arrivent en tant que jeunes de styles différents ; ils peuvent être darks, punks, skateurs, rastas et tout, ils arrivent et personne... il n'y a aucun problème, et cetera. Ils arrivent, ils cherchent leurs trucs, ils rencontrent leurs congénères, et cetera, puis le Chopo est un pôle pour les jeunes. » (Felipe Victoriano, 9 avril 2019)

- 17 Avec le changement de gouvernement en décembre 1982, l'événement cesse et les *Choperos* décident de sortir à la rue. Ils ont rapidement transformé les deux trottoirs de la rue Dr Enrique Gonzalez Martinez en un lieu temporaire de vente et d'échange de vinyles, d'affiches, de fanzines, de produits artisanaux et de livres. Selon Abraham Ríos, « les produits étaient suspendus ou exposés au sol et les fenêtres des maisons servaient de vitrine » (Ríos, 1999 : 27). Certains utilisaient le coffre de leur voiture pour exposer leurs produits. Sans portes limitant l'accès aux *tianguis* comme c'était le cas dans le

musée, des groupes de punk et de métal sont arrivés. C'est ainsi que les étudiants universitaires ont été rejoints par des jeunes de la périphérie urbaine. La rue devant le Musée Chopo est devenue le lieu de rencontre de multiples expressions rock et contre-culturelles dans la ville de Mexico. Comme le mentionnait le directeur actuel du Musée universitaire du Chopo, musicien du groupe rock très connu *Maldita Vecindad*, lors d'une rencontre avec les jeunes qui ont participé à notre atelier d'histoire orale : « Le Chopo était l'Internet des années 1980-1990 » (José Luis Paredes Pacho, 23 avril 2019).

- 18 Cette première expérience dans la rue a permis de donner accès à un genre culturel qui ne circulait pas dans le pays dans les années 1980. Les jeunes qui ont pris la rue ne se considéraient pas comme des marchands. Ils ne suivaient pas les directives des organisations du commerce itinérant qui déjà dans la décennie de 1980 s'étaient consolidées dans la ville (Meneses, 2011). Il n'y avait pas de frais pour l'utilisation de la rue, et il n'y avait pas non plus de dirigeants qui négociaient avec les autorités pour son utilisation. Au contraire, tout le monde pouvait utiliser un bout de trottoir qui était libre. La seule règle était le respect de l'autonomie de tous : « faire et laisser faire ».
- 19 Cependant, les voisins voyaient les choses d'un autre œil ; le samedi était pour eux une journée chaotique à cause du nombre de jeunes « bizarres » qui étaient à la porte de leur maison. Abraham Ríos se souvient des plaintes : « on ne peut pas les supporter, ils consomment de la drogue, boivent, urinent dans la rue, on ne peut pas les supporter » (Entretien avec Abraham Ríos, 17 avril 2018). Malgré les plaintes, les autorités de la délégation ont ignoré le rituel du samedi pendant trois ans. Si au début ces conflits de proximité s'accompagnaient d'une complicité minimale entre riverains et *Choperos*, en septembre 1985 lorsqu'ils ont bloqué la circulation automobile pour organiser un concert du groupe TNT, tout a changé. La rue du Dr Enrique Gonzalez Martinez s'est remplie de policiers qui ont empêché les jeunes de reprendre les trottoirs. Les autorités ont clairement indiqué qu'elles ne toléreraient pas que l'on perturbe la circulation routière.
- 20 Une poignée de *Choperos* s'est alors réunie pour trouver un autre site. Ils se sont d'abord installés dans un stationnement. Ils devaient alors s'organiser un peu plus pour percevoir l'argent pour payer le loyer du parking et éviter des situations qui justifieraient une autre expulsion (en particulier la consommation d'alcool et de drogues). Pour faire face aux nouveaux défis, des règles internes ont été établies. Ceci a transformé la spontanéité de la prise de la rue, vécue au cours des trois années précédentes. L'un des changements les plus importants a consisté en la création d'une assemblée, où les participants les plus assidus se sont regroupés.
- 21 En 1986, le propriétaire du stationnement a cessé de louer l'espace. Certains affirment qu'il avait été menacé par les autorités (entretien collectif, 21 avril 2018). Malgré la nouvelle expulsion, les jeunes résistent à la disparition de leur rituel, et ainsi commence ce que Ríos (1999) a décrit comme la caravane du *tianguis* (Figure 2). Ils se sont installés dans la *Escuela Superior de Comercio y Administración*, dans le quartier de Santo Tomás. Néanmoins, des groupes de jeunes locaux exigeaient un paiement hebdomadaire pour le droit d'occuper l'espace. Les *Choperos* ont alors migré vers le campus de l'UNAM (Juan Ramón, entretien collectif, 21 avril 2018). Cependant, l'emplacement du campus à l'extrémité sud de la ville a découragé bon nombre des habitués. L'assemblée a alors décidé donc de retourner au centre de la ville, où ils ont erré sur plusieurs sites.

- 22 Sur la rue Oyamel, le processus d'organisation s'est consolidé avec un nom et un logo, et en 1987, l'assemblée a été formalisée en tant qu'*Asociación Civil Tianguis Cultural del Chopo*. Les statuts de l'association et sa structure interne ont été définis par écrit. Depuis lors, il existe un comité de représentation et les décisions sont prises en assemblée (Escritura pública no. 48868 Vol. 818, 07-09-1987). Malgré la stabilité que les *Choperos* sont parvenus à établir entre eux, des acteurs extérieurs sont rapidement apparus pour contester leur occupation de la rue. En 1988, une bande de jeunes a revendiqué le contrôle de la rue occupée par les *Choperos* et les a violemment expulsés. Beaucoup ont été physiquement et économiquement affectés (Ríos, 1999). Ce fait marquera l'un des jalons les plus reconnus par les *Choperos* : la Bataille d'Oyamel.
- 23 Malgré la peur générée par la violence, ils ont insisté pour maintenir leur rituel, et bien qu'ils aient perdu la bataille d'Oyamel, ils ont estimé possible de reconstruire le *tianguis* dans un autre espace, ce n'était pas la première fois qu'ils devaient se déplacer. Après ces années d'itinérance, le Chopo s'installe enfin sur la rue d'Aldama. Abraham explique que, dans le processus de négociation entre les *Choperos* et les autorités de la ville, la rue Aldama a été choisie parce qu'il ne s'agissait pas d'une zone résidentielle (entretien avec Abraham Ríos, 17 avril 2018). Pourtant, un complexe de logement à loyer modique se dresse au bout de la rue. La relation actuelle avec les riverains est ambiguë. Plusieurs y trouvent leur compte en vendant tacos et boissons aux *Choperos*. Mais le *tianguis* n'a pas réussi à établir une relation solidaire avec eux. L'arrivée hebdomadaire des *Choperos*, très différents des riverains dans leurs valeurs et expressions corporelles, est tolérée mais ceux-ci ne semblent pas « embarqués » par cette intensité spatiotemporelle.¹¹

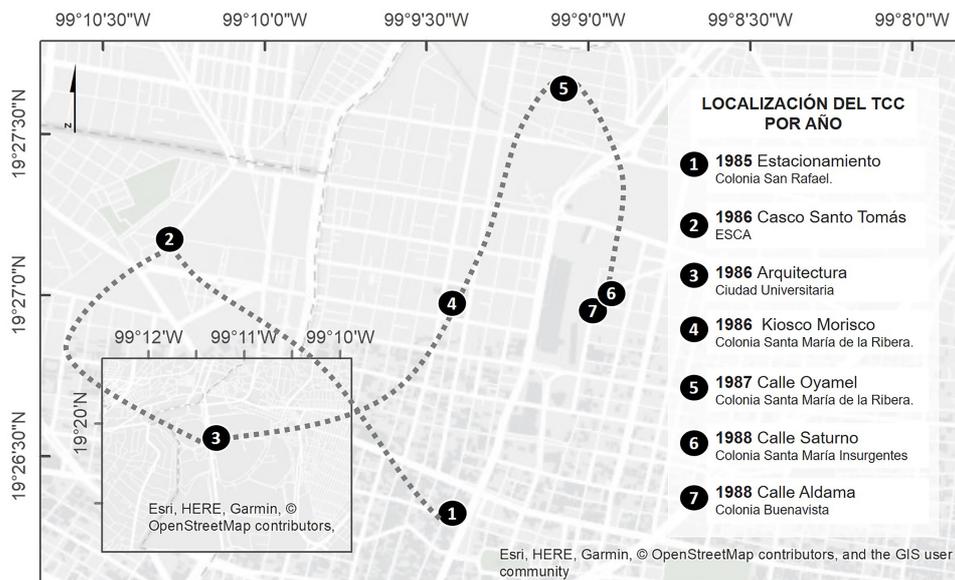


Figure 2 : Emplacements du TCC depuis son évacuation de la rue Doctor Enrique Gonzalez Martinez en 1985.

Élaboration : Adriana Avila Farfán

- 24 Ce bref récit montre de multiples conflits de proximité entre les *Choperos* et les riverains (Melé, 2013). L'arrivée massive de jeunes « qui ont l'air bizarres », avec des clous, des Mohawks, des pantalons troués, des cheveux longs, tous les samedis, dérange. La musique, les déchets engendrés par l'événement, l'urine, l'alcool... Il s'agit d'un rituel qui bouscule le quotidien des riverains. Mais au-delà des nuisances qui sont

propres à tous les marchés de rue et qui sont en général régulées « informellement » par les associations de commerçants de rue, le Chopo est transgressif pour des raisons beaucoup plus complexes.

- 25 D'abord, en tant que lieu de rencontre et d'expression hebdomadaire d'une culture alternative, le Chopo ouvre le monde à une jeunesse de plus en plus branchée, bien avant Internet. Plusieurs *Choperos* voyagent aux États-Unis, en Europe, au Japon pour trouver de nouveaux disques, à une époque où les frontières mexicaines sont fermées aux importations. Ils veulent rapporter les nouvelles tendances. Le Chopo s'inscrit dans un mouvement jeunesse international. Ainsi se souvient Felipe Victoriano :

« On venait de vivre 1968, 1971, et Avandaro.¹² En 1968 comme en 1971, l'État mexicain a brutalement réprimé les jeunes, des jeunes qui ne cherchaient que la démocratie. Ils ne voulaient même pas changer le système, ils voulaient juste plus d'ouverture démocratique. Puis l'État les réprime, les réprime en 71 aussi. Et après le concert d'Avándaro, le gouvernement interdit pratiquement aux jeunes de se réunir. Il n'y avait plus de concerts parce qu'ils avaient peur des jeunes. Ils pensaient : "s'ils se réunissent, ils peuvent même faire une révolution ; ils sont influencés par le Castroïsme – la révolution cubaine venait de triompher – non, ce n'est pas la seule révolution cubaine qui a été influencée par Castro, ils sont capables de renverser le régime." Alors le gouvernement a peur et réprime en termes culturels et ne permet pas le rock. Mais le rock persiste. Les jeunes viennent écouter des groupes gringo¹³ jouer dans un quartier, jouer dans un salon. Alors apparaît ce qu'on a appelé les trous funky. Mais il n'y avait presque rien, et soudain apparaît le Chopo. Alors ça commence à attirer beaucoup de monde parce que c'est le lieu de rencontre des rockers, puis tous ces gens qui vont et viennent et qui disent : "Il y a un endroit où tu peux trouver tout ce que tu veux du rock, du blues ou du jazz et là tu trouveras des potes qui vont te faire connaître des rythmes que tu ne connais pas." (Entretien avec Felipe Victoriano, 26 mars 2019)

- 26 On voit donc se rassembler au Chopo une subjectivité alternative, qui peut s'exprimer et être visible dans cet espace-temps déterminé. C'est une subjectivité réticulaire beaucoup plus que territoriale. Ce qui compte ici, ce sont les réseaux internationaux et la circulation des produits culturels. Le lieu spécifique dans lequel se déploie le marché n'est pas très important. Cette subjectivité n'a pas recours aux racines culturelles mexicaines ou aux particularités du territoire. C'est un lieu de rencontre, un "terrain neutre" comme l'explique le journaliste Chelico, responsable de la chronique publiée dans le quotidien *La Jornada* depuis 2001. Il parle ici d'une lettre qu'il avait reçue :

"Hé, est-ce que le Tianguis del Chopo est dangereux ? Parce que j'ai envie d'y aller, mais j'ai peur". Et je lui ai dit "tu ne devrais pas avoir peur", je lui ai répondu, "j'ai vu des nonnes, des politiciens, des enfants qui sont habillés en joueurs de football, toutes sortes de gens au Chopo". Il m'a répondu : "eh bien, c'est que je suis gay". Je lui ai dit : "peu importe, tu vois, ils sont respectueux". À l'époque toutes les cultures jeunes coexistaient dans le Tianguis del Chopo : punks, metalheads, hip hoppers, toutes les cultures de jeunes. C'était un espace libre, un espace pour les jeunes, des jeunes pour les jeunes. » (Entretien avec Javier Hernández Chelico, 9 avril 2019)

- 27 Une subjectivité alternative, connectée et réseautée, qui était pourtant fortement réprimée. Ramón décrit ces scènes quotidiennes :

Tout comme à la fin des années 60 c'était un crime d'être étudiant, après les années 70 c'était un crime d'être un rocker. Nous n'avions pas le droit d'entrer dans le métro, nous n'avions pas le droit de monter dans les bus, les gens nous lançaient de l'eau dans la rue pour nous « laver », c'était une totale persécution. (...) Les policiers pouvaient te faire disparaître, c'était fou, ils t'attrapaient et avec le pistolet sur la tempe, ils te disaient : « sale fumeur de marijuana, fils de pute ! » Et

beaucoup n'ont pas résisté, beaucoup ont cessé d'être rockers quand ils se sont mariés. (Entretien avec Ramón García, 9 avril 2019)

- 28 Ramón a une longue barbe grise, aussi longue que ses cheveux. Il porte un T-shirt tie-dye multicolore et pour la photo ce jour-là lors de son entretien avec deux jeunes de 15 ans qui participaient à notre atelier d'histoire orale, il avait apporté une couronne d'épines faite par un artisan pour la procession du Vendredi saint. Il voulait signifier son rejet de la religion :

« Par tradition, naturellement, la jeunesse est rebelle. Je ne démerite aucun autre groupe musical, mais ceux d'entre nous qui aiment le rock ont toujours cette petite sensibilité pour s'arrêter, analyser, parler et exposer leurs pensées. Puis, le rocker est né en tant que tel : rebelle. Mais à la télévision, on nous montrait la "rébellion" avec les artistes du moment, avec des thèmes sociaux cachés. Puis, le Rock & Roll nous l'a montré d'une certaine manière, d'une manière prétendument dure et brute. Mais ce n'était qu'une manière déguisée de révéler la société entière : la société attachée à la religion, la société attachée aux vices (en l'occurrence l'alcool), la société attachée à l'homme qui "doit" battre sa femme, la femme soumise, etc. Le Rock & Roll est né au niveau mondial, il est né comme une protestation, il est né comme une vision, il est né comme une proposition avec de nombreuses tendances : tendances d'amour, tendances de courage, tendances de haine, tendances de revendication. Le Rock & Roll est si grossier qu'il te nourrit de toutes les émotions et te donne la possibilité de les exprimer. C'est pourquoi quand le gouvernement s'est rendu compte que la vraie révolution était née, mais pas une révolution de cocktails Molotov ni une révolution armée. Non, c'était une révolution d'intelligence. Le jeune rocker avait déjà pris sa décision : "Je ne me mêle pas de ce que vous me vendez ; je ne veux pas de ce que vous me donnez ; je m'en fous de la télévision ; je me fiche de la presse et je veux écouter les gens qui me disent quelque chose sans blesser les autres ; je vais faire ce que je veux faire sans blesser les autres." (Entretien avec Ramón García, 9 avril 2019)

- 29 Ramón synthétise très bien en quoi l'expressivité culturelle au Chopo est une forme de subjectivité non seulement alternative, mais réellement politique. C'est un mode de vie, une forme émergente du politique. Mais contrairement aux mouvements sociaux étudiés par les sociologues latino-américains, ce n'est pas un mouvement enraciné dans un territoire ni un mouvement qui se réclame de l'autonomie. C'est plutôt un non-mouvement, au sens de Bayat (2010), c'est-à-dire un ensemble d'expressions culturelles spontanées qui circulent et qui s'agglutinent tous les samedis dans cet espace-temps du Chopo, espace-temps qui fonctionne comme une plaque tournante.

- 30 Un autre élément central de la transgression du Chopo et ses effets sur la formation des subjectivités politiques est sa vocation (initiale) de troc. Même si aujourd'hui la vente d'objets contre-culturels est essentielle au marché de rue, les *Choperos* parlent du Chopo comme un lieu d'échanges, de troc, et donc comme un lieu "hors" du capitalisme. Par exemple, lorsque l'escouade chargée de chasser les vendeurs de rue s'est retrouvée devant le Chopo, Ramón se souvient :

"Les différentes autorités avaient l'habitude de déplacer les vendeurs parce que pour eux, nous étions cela, un groupe de vendeurs. Ou plutôt, nous étions pour eux une bande de fumeurs de marijuana qui allaient juste se soûler, faire les trous du cul parce que quelles propositions culturelles avons-nous ? Aucune selon eux. Mais quand leurs camions utilisés pour chasser les commerçants ambulants en volant leur marchandise et en les battant sont arrivés et ont vu que les *Choperos* n'étaient pas déterminés à les affronter, ils se sont confrontés à quelque chose qu'ils n'avaient jamais vu. Ils ne s'attendaient pas à se retrouver devant une bande de sales fumeurs de marijuana sans futur et tatoués. Alors ils ont appelé les

antiémeutes, nous ont embarqués dans les camions, nous ont livrés à la police, aux agents secrets.” (Entretien avec Ramón García, 9 avril 2019)

31 On ne peut donc pas considérer le Chopo comme un simple marché de rue. L’essentiel ici n’est pas le commerce ; ce qui compte c’est l’échange culturel et les affinités en termes de mode de vie. L’image de la plaque tournante est intéressante. Il s’agit d’une intensité spatio-temporelle chaque samedi qui fonctionne à travers l’engagement des uns et des autres dans un ensemble de circulations. Encore aujourd’hui, les échangeurs (ceux qui se dédient encore au troc) circulent avec leurs boîtes d’objets au sein du marché, l’information sur les concerts, les disques, les films circule, les revendeurs de drogues font également circuler leur marchandise, on y voit aussi circuler les touristes¹⁴. Au total, l’association civile estime l’achalandage à environ 7 000 à 10 000 personnes chaque samedi. Certains viennent y flâner, s’exprimer par leur habillement, chercher l’objet rare, s’informer, apprendre, rencontrer des amis ; d’autres viennent par curiosité, pour expérimenter, pour échanger.

32 Le Chopo existe à travers ces circulations et l’engagement de tout un chacun dans ces échanges. En effet, si les autres jours de la semaine le lieu physique du Chopo n’existe pas, il circule pourtant à travers les mouvements des *Choperos*. Si l’occupation de la rue participe d’un imaginaire spatial délimité, ceci reste temporaire et transitoire (seulement le samedi). Ensuite, le reste de la semaine, ces personnes “transportent” dans la ville (à travers leurs déplacements) une identité spécifique qui renvoie à l’espace du Chopo. Il ne s’agit pas d’un mouvement politique à proprement parler, mais bien un processus d’engagement subjectif et identitaire qui a une résonance de classe et qui affirme le rejet des valeurs dominantes (en particulier l’église et l’élite). Tobi participe au Chopo depuis ses débuts. Il a beaucoup lutté pour y assurer un espace anarchopunk où le troc est la norme. Le reste de la semaine Tobi dirige une bibliothèque anarchiste. Il explique ces circulations :

“Tu savais que tu avais quitté ta maison le samedi (pour aller au Chopo), mais tu ne savais pas quand tu allais revenir. Tu pouvais être dans un endroit et quelqu’un préparait de la nourriture et disait : ‘il y a un concert, allons à Neza¹⁵’. Et nous allions Neza et c’était comme un pèlerinage. Nous allions d’un endroit à l’autre, nous cherchions la nourriture, la connivence, le soutien mutuel. Il y avait aussi des combats. Mais pourquoi j’allais au Chopo ? Pour ça : la musique, l’amitié, la connaissance, l’apprentissage, pour voir les fanzines, pour savoir où étaient les manifestations, où étaient les activités, et puis quand le Chopo se déplaçait d’un endroit à l’autre, on y allait parce que là on retrouvait les liens qu’on avait tissés ici et là.” (Entretien avec Tobi, 10 avril 2019)

33 C’est cette circulation constante à travers le Chopo comme plaque tournante, qui contribue à développer ces subjectivités politiques. Tobi continue :

“Nous, à Ecatepunk¹⁶, nous disions : ‘Comment pouvons-nous changer la société ? Comment pouvons-nous, c’est-à-dire que si notre but est de changer la société, comment pouvons-nous le faire ?’ “Si nous impliquons les syndicats, la CTM, par exemple, il sera très difficile un jour de démocratiser les syndicats. Ou si nous allons à la campagne, ce sera très difficile”, disions-nous. Quel est notre domaine d’action ? Les concerts ! Et bien, faisons des concerts la focale de notre travail. Donc la consigne était que dans les concerts les musiciens devaient lancer un slogan. J’ai aussi joué dans les groupes et puis nous avons lancé un slogan : “Nous devons nous organiser contre les fichues guerres. Lisez notre fanzine et nous vous invitons à un collectif”. Et c’est ainsi que nous essayions d’attirer les gens. C’est là que nous avons commencé à vouloir changer le monde à partir de là ». (Entretien avec Tobi, 27 mars 2019)

- 34 À travers ces quelques témoignages, nous avons voulu montrer l'importance de la culture populaire pour comprendre l'engagement politique dans une ville comme Mexico. Les conflits de proximité entre le marché de rue et les riverains ne sont pas des conflits ancrés dans le territoire, mais plutôt dans la circulation et l'agglutination d'une sous-culture. Cette sous-culture est politique dans le sens où elle est transgressive. Trois caractéristiques montrent cette transgression au-delà de l'occupation non autorisée de la rue en tant que telle. D'abord, le Chopo est une partie intégrale d'un mouvement jeunesse interconnecté et ouvert sur le monde. Ensuite, il rend visible et permet la construction d'une subjectivité alternative comme forme émergente du politique. Et finalement, par son attachement au troc, il véhicule des valeurs anticapitalistes et conteste l'homogénéisation culturelle promulguée par les grandes chaînes télévisées.
- 35 Ce n'est pas une modalité d'engagement ancrée, mais nomade. Ce qui explique la mobilisation, c'est la construction d'un nouveau monde, un mode d'engagement émergent et profondément urbain. Que signifie donc au Chopo la rue comme espace d'engagement politique ? La rue est beaucoup plus qu'un support à la mobilisation comme on la considère souvent dans la sociologie des mouvements sociaux : la rue comme le décor des manifestations. La rue Aldama ne procure ni un « capital d'autochtonie », ni une identité spécifique, ni un refuge. La rue Aldama est un vecteur d'expression qui rend visible un réseau de subjectivités engagées. Le Chopo s'est installé dans plusieurs rues avant d'arriver sur la rue Aldama (Figure 2). Il y a eu des tentatives de répliques dans d'autres villes mexicaines et en périphérie de la Ville de Mexico. Le *tianguis* culturel alternatif est devenu une forme d'expression pour la jeunesse. Par exemple, depuis quelques années, le *tianguis* El Salado, en périphérie est de la ville prend de l'ampleur comme plaque tournante de la contre-culture de la marijuana pour les jeunes qui s'identifient à la consommation comme forme identitaire (Bacca Mejia, sous presse).

Pour conclure sur le politique dans un monde urbain. Stabiliser un espace-temps

- 36 Depuis les années 1980, le Chopo tout comme la ville, a beaucoup changé. Plusieurs des fondateurs parlent aujourd'hui du Chopo comme étant presque mort. En effet, les nouvelles technologies l'ont complètement transformé. Les jeunes ont maintenant accès à toute l'information dont ils peuvent rêver. Ils n'achètent plus de disques ou de films, mais les écoutent en ligne. Il y a une beaucoup plus grande tolérance à la diversité des expressions corporelles et des styles aujourd'hui que lors de la création du Chopo dans les années 1980.
- 37 Pourtant, son rôle nodal dans un réseau de subjectivités politiques fonctionne essentiellement de la même façon aujourd'hui que dans les années 1980. Les technologies ont certes changé, mais la fonction de plaque tournante demeure. Dans son analyse comparative des technologies disponibles au mouvement antimondialisation du début du XXI^e siècle par rapport aux technologies utilisées par le mouvement Occupy en 2011, Juris (2012) apporte quelques éléments utiles pour la réflexion. Le mouvement antimondialisation des années 2000 fonctionnait comme un réseau de réseaux. C'est-à-dire que les listes de distribution par courrier électronique

permettaient la coordination entre mouvements organisés. La lecture des opinions distribuées sur ces listes générait un débat. Les manifestations et autres activités organisées à travers ces listes de distribution servaient à rendre le mouvement visible.

- 38 Par contraste, les technologies mobiles utilisées en 2011 par Occupy ont plutôt généré ce que Juris appelle une logique agrégative. Plutôt que de nourrir un débat et soutenir la coordination entre groupes organisés, les réseaux socionumériques sur dispositifs mobiles servent surtout à produire des flux informatifs viraux. La simultanéité générée par ces technologies égocentriques réseautées donne l'impression d'une coprésence à l'échelle mondiale. Plutôt que de rassembler des organisations, les activités dans l'espace urbain agglutinent des individus. Il s'agit de produire des « smart mobs » temporaires, de rassembler une foule d'individus connectés. L'occupation de l'espace urbain est centrale à ces mouvements. Il ne s'agit pas de rendre visible un réseau d'organisations comme c'était le cas avec le mouvement antimondialisation. Il s'agit plutôt de changer le monde en mettant en action ses idées. Ainsi, les campements fonctionnent de façon spontanée, par démocratie directe. C'est une forme émergente et préfigurative du politique.
- 39 Le Chopo a toujours fonctionné de façon similaire au mouvement Occupy. Il rassemble par l'occupation temporaire de l'espace urbain des individus branchés à un flux d'information (culturelle dans le cas qui nous intéresse). Cette information circulait à l'époque à travers le bouche-à-oreille, les fanzines et la radio. Elle circule aujourd'hui par Facebook, WhatsApp et Instagram. La coprésence hebdomadaire dans la rue est fondamentale à ce réseau, surtout pour ses aspects expérientiels et affectifs. C'est justement ce qui génère une subjectivité politique. Ce rapport réticulaire à l'espace urbain à travers la culture populaire ne constitue pas un simple support à une mobilisation politique plus organisée. Ces réseaux ne doivent plus être considérés comme de simples instruments permettant la coordination organisationnelle. Afin de comprendre les effets politiques de ces pratiques culturelles circulatoires, il faut plutôt « chercher » le politique hors des collectifs organisés et tourner le regard vers les gestes quotidiens et non coordonnés (Boudreau, 2017).
- 40 Nous avons tenté de montrer dans cet article l'importance de ce type d'engagement politique dans le cas du Mexique, et en particulier d'une ville aussi complexe que Mexico. Si les effets de ce type d'engagement politique sont difficiles à mesurer dans le sens où aucune revendication claire ne sont formulées au gouvernement, c'est avec une sensibilité plus ethnographique que nous pouvons palper les transformations dans les modes d'habiter engendrées par ces pratiques culturelles transgressives. Si nous mesurons le politique par la distribution institutionnelle du pouvoir et des ressources, le Chopo ne pourrait être qualifié de politique. Si par contre notre mesure du politique se centre sur les transformations des subjectivités et des modes d'habiter, le Chopo a des effets palpables, surtout en termes d'empowerment et de capacité à exprimer la différence. Par exemple, Angélica explique l'importance du Chopo dans son apprentissage de la ville et sa capacité à se déplacer :

« Mon travail à l'époque consistait à diagnostiquer des communautés complexes ou des "points rouges", alors, quand il fallait aller dans des quartiers, des logements, des espaces publics compliqués, aucun de mes collègues n'avait confiance. Et heureusement, je suis très reconnaissante au Chopo, d'être arrivée si jeune et d'avoir vécu cette éclipse de cultures, d'idiosyncrasies, de codes très différents des miens qui m'ont aidé à savoir comment me déplacer lorsque j'ai été envoyée pour initier ce type de diagnostic dans des communautés très compliquées et surtout

quand les gens ont réalisé que je marchais comme si j'étais entrée dans un logement de chez moi ou dans le quartier de chez moi, (...) alors, je crois que je dois beaucoup aux années de coexistence dans un espace si enrichissant et paradoxalement avec tant d'éléments à comprendre et à surfer qu'au Chopo. » (entretien avec Angélica Venzor, 25 avril 2019)

- 41 Si nous reprenons les termes de Tamayo (2010), le Chopo produit une citoyenneté urbaine active dans la fabrique de la ville. Et cette citoyenneté n'est pas ancrée dans l'attachement au lieu, dans l'enracinement ou l'ancrage (Debardieux, 2014). Elle ne s'appuie pas sur un groupe localisé constitué en acteur collectif. Au contraire, la caractéristique principale du rapport à l'espace des *Choperos* est la réticularité.
- 42 Cela dit, réticularité n'est pas équivalent à éphémère. Ce rapport réticulaire à l'espace doit se comprendre dans ses multiples dimensions temporelles. Bien sûr, l'occupation de la rue le samedi de 11 h à 17 h peut être caractérisée d'éphémère. Mais ce qui donne au Chopo sa force politique est sa récurrence. Cette sédimentation dans le temps, l'espace et les corps est absente du mouvement Occupy. Autrement dit, la réticularité du Chopo produit sur le temps long une certaine « territorialité ». C'est-à-dire que la récurrence marque le territoire urbain, laisse des traces qui font que la rue Aldama est désormais associée au Chopo (comme le montre d'ailleurs sa représentation dans Google map). Plutôt que de vouloir prioriser les dimensions spatiales des relations sociohistoriques comme l'ont demandé les géographes du « spatial turn » (Soja, 1989) tout autant que ceux qui ont travaillé le concept de territorialité (Raffestin, 1987), il semble que le monde urbain contemporain requiert que nous temporalisons l'espace. C'est pourquoi nous préférons penser comment se stabilise un espace-temps temporaire, mais récurrent. Le chaos du monde urbain exige que nous repensions les catégories fondamentales que sont l'espace, la temporalité et le politique.

BIBLIOGRAPHIE

- BACCA MEJIA, Á.M., sous presse, "Jóvenes consumidoras de marihuana en Ciudad de México: la pugna por la transformación de las representaciones sociales", in Umaña, L., *Representaciones sociales sobre la transformación urbana y el derecho a la ciudad. El caso de la Ciudad de México*, Mexico, FCPyS - UNAM.
- BAYAT, A., 2010, *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*, Stanford, Stanford University Press.
- BOUDREAU, J.A., 2017, *Global Urban Politics: Informalization of the State*, Cambridge, Polity Press.
- CASTILLO RAMIREZ, G., J.A. BOUDREAU, et A. ÁVILA FARFAN, (accepté, 2019), «Tianguis del Chopo: espacio urbano de regulación/transgresión », *Revista mexicana de sociología*.
- DE ALBA, F et H. HERNANDEZ, 2019, *Metrópolis mexicanas en cifras*, Mexico, Camara de diputados.
- DEBARDIEUX, B., 2014, « Enracinement – Ancrage – Amarrage : raviver les métaphores », *L'Espace Géographique*, vol., no. 1, p. 68-80.
- ECHEVERRIA, B., 1994, *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, Mexico, UNAM/El Equilibrista.

- ESCOBAR, A. et PEDROSA, A. (dirs.), 1996, *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico Colombiano*, Bogotá, Cerec.
- GALLO, R., 2005, *México DF : Lecturas para paseantes*, Madrid, Turner Publicaciones.
- JURIS, J.S., 2012, « Reflections on #Occupy everywhere: social media, public space, and emerging logics of aggregation », *American Ethnologist*, vol. 39, no. 2, p. 259-79.
- LOMNITZ, C., 2008, *Death and the Idea of Mexico*, New York, Zone Books.
- MARTIN BARBERO, J. et S. MUNOZ, 1992, *Televisión y melodrama*, Bogotá, Tercer Mundo Editores.
- MELÉ, P. (Éd.), 2013, *Conflicts de proximité et dynamiques urbaines*, Rennes, PUR.
- MENESES, R., 2011, « Patrones de negociación y apropiación del espacio público a comienzo de un nuevo siglo (1920-2000) », in *Legalidades públicas: El derecho, el ambulante y las calles en el centro de la Ciudad de México (1930-2010)*, Mexico, Instituto de investigaciones jurídicas. CIDE.
- MILLAN, M., 2013, « Crisis civilizatoria, movimientos sociales y prefiguraciones de una modernidad no capitalista », *Acta sociológica*, no. 2 (sept.-déc), p. 45-76.
- MONSIVAIS, C., 1995, *Los rituales del caos*, Mexico, Ediciones Era.
- GARCIA CANCLINI, N., 1990, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Mexico, Grijalbo.
- NOTARIA No. 89, 1987, *Escritura pública no. 48868 Vol. 818, 07-09-1987*, Ciudad de México.
- ORTIZ, R., 1985, *Cultura popular: románticos y folcloristas*, Textos 3, São Paulo, PUC.
- RAFFESTIN, C., 1987, « Repères pour une théorie de la territorialité humaine », *Cahier/Groupe Réseaux*, n° 7, p. 2-22. DOI : <https://doi.org/10.3406/flux.1987.1053>
- REGUILLO, R., 2012, *Culturas juveniles. Formas políticas del desencanto*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- RIOS, A., 1999, *Tianguis cultural del Chopo una larga jornada*, Mexico, Ediciones AB.
- SANDOVAL ÁLVAREZ, R., 2011, « Sujetos que piensan más allá del Estado y el capital », *Desacatos*, no. 37, p. 7-16.
- SAQUET, M.A., 2015, *Por una geografía de las territorialidades y las temporalidades: Una concepción multidimensional orientada a la cooperación y el desarrollo territorial*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- SOJA, E., 1989, *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Londres, Verso.
- TAMAYO, S., 2010, *Critica de la Ciudadania*, México, Siglo XXI et UAM.

NOTES

1. *Tianguis* est un mot préhispanique désignant les marchés de rue au Mexique.
2. Toutes les traductions sont les nôtres, sauf indication contraire.
3. Les *Chilangos* sont les habitants de la ville de Mexico.
4. Nous appelons *Choperos* les jeunes qui échangent, vendent et achètent ces produits dans la rue, ou qui performant musique, gravures, ou poèmes lors de cet événement hebdomadaire.
5. Quelques éléments de cette section ont été publiés sous une forme modifiée dans Boudreau (2017).

6. Pensons d'abord aux étudiants tués en 1968, et ensuite en 1971. Pensons encore à la répression du mouvement zapatiste de 1994, ou encore celle des enseignants de Oaxaca qui manifestaient pour de meilleures conditions d'éducation en 2006. Pensons au mouvement #YoSoy132 constitué pendant la campagne électorale présidentielle de 2012. Ou encore à la disparition de 43 étudiants à Ayotzinapa en 2014, arrêtés par la police, qui a délibérément ouvert le tir et les a détenus, suivant les ordres du maire et de ses alliés du puissant cartel de la drogue *Guerreros Unidos*. Ceci a provoqué une profonde indignation au Mexique et dans le monde entier. Le président Enrique Peña Nieto (2012-2018) était la cible principale de ce mécontentement parce qu'il n'avait pris aucune mesure pour punir le maire ou réduire la violence liée à la drogue.

7. En référence aux trois précédentes grandes transformations politiques du pays : l'Indépendance (1810-1821), la Réforme (1858-1861), c'est-à-dire la séparation de l'Église et de l'État, et la Révolution (1910-1917) qui a mis fin à la dictature de Porfirio Diaz et aspirait à la redistribution des terres.

8. Traduction littérale : mastiqueur de chèvres.

9. Ce texte s'appuie sur un travail ethnographique en cours depuis 2018 : visites hebdomadaires au Chopo, entretiens avec les fondateurs, des journalistes et des fonctionnaires municipaux, organisation d'une série d'ateliers intergénérationnels avec des jeunes de 15-25 ans afin de reconstruire l'histoire du marché par le biais de l'histoire orale, l'organisation des archives personnelles des *Choperos* et la documentation de leurs collections, et recherche dans divers fonds d'archive institutionnels : la filmothèque de la UNAM, le Musée universitaire El Chopo, la bibliothèque Vasconcelos, la bibliothèque anarchopunk *Social Reconstruir*, le quotidien *La Jornada*.

10. Cette reconstruction chronologique s'appuie sur Castillo Ramirez, Boudreau et Avila Farfán, 2019.

11. Aucune statistique n'existe sur la provenance des *Choperos*, mais selon l'Association civile, ils arrivent de toute la ville, y compris les périphéries. Si l'on se fie à la caractérisation offerte par les fondateurs dans nos entretiens, ceux-ci proviennent des classes populaires.

12. Un festival de musique rock semblable à Woodstock.

13. Terme colloquial désignant les Étatsuniens.

14. L'emplacement actuel du *Tianguis del Chopo* est indiqué sur Google map et fait partie de plusieurs guides touristiques.

15. Une municipalité en périphérie de la ville, connue pour la vitalité du mouvement punk.

16. En référence à Ecatepec, une municipalité périphérique autoconstruite.

RÉSUMÉS

Ancrée dans une ethnographie d'un marché de rue contreculturel à Mexico (*Tianguis cultural del Chopo*), cet article explore les formes d'engagement politique réticulaires qui se sont sédimentées depuis que le marché a commencé à occuper la rue il y a une quarantaine d'années. Comment saisir les effets des pratiques culturelles sur les rapports à l'espace, le temps long des constructions territoriales et la construction d'une subjectivité politique ? Comment cet espace-temps contreculturel est-il apparu dans la ville et que signifie-t-il pour notre compréhension du politique dans une ville ou la culture populaire joue un rôle politique important ? Ce sont les questions qui guident ce texte. Le travail s'appuie sur une démarche ethnographique (observations participantes, entretiens sous forme de récit de vie, démarche participative

d'histoire orale).

Nous expliquons d'abord pourquoi nous avons choisi la focale de la culture populaire pour comprendre le politique. Dans un second temps, à travers une description historico-ethnographique du Chopo depuis 1982, nous analysons la relation entre les mutations des modes d'habiter entre 1982 et 2019 et transformations des modalités d'engagement. En guise de conclusion, nous proposons quelques réflexions de nature plus théoriques sur l'engagement politique et le rapport à l'espace, au temps et aux rationalités dans un monde urbain. En effet, le Chopo rassemble par l'occupation temporaire de l'espace urbain des individus branchés à un flux d'information. La coprésence hebdomadaire dans la rue est fondamentale à ce réseau, surtout pour ses aspects expérientiels et affectifs. C'est justement ce qui génère subjectivité politique.

Si les effets de ce type d'engagement politique sont difficiles à mesurer dans le sens où aucune revendication claire ne sont formulées au gouvernement, c'est avec une sensibilité plus ethnographique que nous pouvons palper les transformations dans les modes d'habiter engendrées par ces pratiques culturelles transgressives. Si nous mesurons le politique par la distribution institutionnelle du pouvoir et des ressources, le Chopo ne pourrait être qualifié de politique. Si par contre notre mesure du politique se centre sur les transformations des subjectivités et des modes d'habiter, le Chopo a des effets palpables, surtout en termes d'empowerment et de capacité à exprimer la différence.

Based on an ethnography of a countercultural street market (*Tianguis cultural del Chopo*), this paper explores how networked and reticular forms of political engagement sedimented since the market began to occupy the street some forty years ago. How to understand the effects of cultural practices on the relationship to space, the longue durée of territorial constructions and the construction of political subjectivity? How did this countercultural space-time appear in Mexico City and what does it mean for our understanding of the political in a city where popular culture plays an important political role? These are the questions that guide this paper. Data was collected through an ethnographic approach (participant observations, life story interviews, participatory oral history).

We first explain why we have chosen to focus on popular culture in order to study politics. Secondly, through a historical and ethnographic description of the Chopo since 1982, we analyse the relationship between lifestyle changes between 1982 and 2019 and the transformation of modalities of engagement. In conclusion, we propose some theoretical reflections on political action and the relationship to space, time and rationalities in an urban world. Indeed, the Chopo brings together individuals connected to a flow of information, through the temporary occupation of urban space. Weekly co-presence in the street is fundamental to this network, especially for its experiential and affective aspects. This is precisely what generates political subjectivity.

While the effects of this type of political engagement are difficult to measure in the sense that no clear demands are made on the government, it is with a more ethnographic sensitivity that we can analyze lifestyle transformations engendered by these transgressive cultural practices. If we measure politics by the institutional distribution of power and resources, the temporary occupation of the street every Saturday could not be called politics. If, on the other hand, our measurement of politics focuses on transformations in subjectivities and ways of living, the Chopo has palpable effects, especially in terms of empowerment and the ability to express difference.

INDEX

Mots-clés : engagement politique, occupation de la rue, contreculture, espace réticulaire, Mexico

Keywords : political engagement, street occupation, counterculture, networked space, Mexico City

AUTEUR

JULIE-ANNE BOUDREAU

Institut national de la recherche scientifique, Instituto de Geografía, UNAM