



HAL
open science

Les savoirs de la violence structurelle relationnelle, pour une Non Violence politique / Los saberes de la violencia relacional estructural: para una No Violencia política

Sara Calderón

► To cite this version:

Sara Calderón. Les savoirs de la violence structurelle relationnelle, pour une Non Violence politique / Los saberes de la violencia relacional estructural: para una No Violencia política. 2019. halshs-02176388v2

HAL Id: halshs-02176388

<https://shs.hal.science/halshs-02176388v2>

Preprint submitted on 17 Aug 2019 (v2), last revised 24 Sep 2019 (v3)

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

Les savoirs de la violence structurelle relationnelle : pour une Non Violence politique

Sara Calderon

Cet exemplaire sera publié sous peu. Il est susceptible de recevoir des modifications.

Quels outils conceptuels pour penser une Non Violence politique ?

Faire émerger l'invisible : de la pertinence d'une nouvelle idéologie p.3

La bataille des imaginaires p.6

Quelles catégories d'analyse pour penser le phénomène violent ? p.12

De la pertinence de confectionner de nouvelles grilles d'analyse p. 19

La Non Violence politique, une politique de l'être

Pour une pleine conscience de l'être dans le monde, p. 22

L'individuel et le relationnel, une société de liens vrais, p. 32

Le vécu sexuel et le cadre hétéronormatif, p. 43

Produire : quelle place pour l'économie ?, p. 46

Cadres de vie : la ville et l'environnement, p. 57

Géopolitique : pour une politique de l'humain, p. 64

Conclusion, p. 70

Quels outils conceptuels pour penser la Non-Violence politique ?

Faire émerger l'invisible : de la pertinence d'une nouvelle idéologie

A une époque où tout a été inventé, ou presque, la question se pose de la pertinence de façonner une nouvelle idéologie qui viendrait se joindre à toutes celles déjà existantes pour, à terme, étoffer l'offre politique. Pour Marx, rappelons-le, les idées hégémoniques dans une société sont celles de la classe dominante, seule à posséder les ressources matérielles pour prévaloir dans le social. Du discours institutionnel jusqu'aux productions culturelles, les idées des dominants imprègnent tout, les idées des dominés pouvant tout au plus être mises à jour par un travail d'élucidation dialectique des contradictions sociales qui intègrent ces discours. Chaque classe révolutionnaire doit ainsi universaliser des intérêts particuliers pour en faire des intérêts communs (Marx, III : 1080-1081) et se faire de la sorte porte-parole des autres dominés.

Bien que les sociétés occidentales aient beaucoup évolué en un siècle du point de vue de l'infléchissement des dominations qui structurent le social, c'est à peine si celles-ci commencent à s'ébranler. Le lot d'identités émergentes est croissant : populations issues des migrations coloniales et politiques ; femmes ; sexualités dissidentes ; identités transgenres... Le vécu des êtres les plus liminaires du social reste cependant presque inaudible : sans domicile fixe ; victimes de traite du système porno-prostitutionnel... sont à ce jour pratiquement privés de parole. La part d'invisibilité reste donc très grande pour beaucoup de populations : invisibilité de leur identité ; invisibilité de leur expérience de vie.

Pour ce qui est des identités mentionnées, leur émergence s'est produite de façon progressive. Les différents mouvements sociaux qui ont émaillé le XX siècle ont constitué une impulsion importante pour beaucoup d'entre elles. D'abord dans la contre-culture, puis gagnant la culture *mainstream*, les productions culturelles ont été un vecteur efficace de cette émergence. Le phénomène culturel et esthétique qu'on a appelé postmodernité y a

beaucoup contribué. Notons cependant que, sans surprise, le discours hégémonique les a partiellement récupérés et intégrés par des biais qui vont de l'intégration de ces identités au système capitaliste jusqu'à la façon même dont on pense le phénomène post-moderne. En effet, bien des intellectuels patriarcaux, en tête desquels bon nombre d'intellectuels marxistes, envisagent ce phénomène esthétique comme l'effondrement des grands récits, et se lamentent sur le vide de sens qu'il sous-tendrait. A l'inverse, c'est plutôt comme l'émergence de paroles bâillonnées, sans doute attendue et encore partielle, rendue possible par la rupture d'une chape de plomb, qu'une identité subalternisée pensera le phénomène.

La mise en place d'une nouvelle idéologie politique qui investirait la scène politique, institutionnelle et sociale, se justifie pleinement par ce triple biais. D'une part, les identités subalternisées qui ont émergé ne l'ont fait encore que de façon partielle : une part importante de leur expérience de vie, de leurs aspirations et de leurs traits identitaires restent encore soit non entendus, soit dans le domaine de l'indicible. Par ailleurs, même si l'émergence qui a eu lieu reste partielle, elle a d'ores et déjà suscité des mouvements de réaction, parfois très virulents, visant à rétablir la subordination de ces identités. La croisade contre le féminisme et les études de genre qui sévit dans le monde est bien assez éloquente à ce propos : Victor Orban, Donald Trump, Jair Bolsonaro et Vladimir Poutine se sont ainsi attaqués aux droits des femmes et des minorités et ont ouvertement décrété la chasse aux théories intégrant des perspectives de genre. Ces mouvements de réaction s'ajoutent à des bâillonnements plus diffus : les systèmes de domination ôtent bien souvent leur potentiel transformateur aux pratiques et aux discours en les récupérant, l'exemple du travestissement de la journée internationale des droits des femmes en journée de la femme et fête commerciale fort pourvue en sexisme en est un exemple parmi d'autres. Puis, beaucoup d'expériences de vie restent encore complètement bâillonnées : les invisibles du système monde ne se comptent pas. Ils restent par ailleurs hors champ de toutes les idéologies politiques ayant atteint le pouvoir dans nos démocraties.

La mise en place d'une nouvelle idéologie politique est ainsi non seulement pertinente, mais encore urgente. Bien sûr les identités subalternisées, féminisme en tête, ont déjà mis en place des idéologies politiques. Il n'empêche, elles ont encore très peu imprégné les instances de pouvoir, si bien que les sujets traités en politique restent les

mêmes, à peu de chose près, et ils sont souvent abordés sous le même angle. Des sujets de préoccupation tels que les violences de tous types, les différences salariales non justifiées, les discriminations fondées sur l'apparence pour les identités transgenres, la réduction au biologique pour les femmes et pour beaucoup des populations victimes de racisme... sont à peine effleurés, voire restent invisibles. Les exemples politiques qui disent cette superficialité d'approche sont nombreux : on peut penser, dernièrement, pour une organisation de premier plan comme l'ONU, à l'opacité qui a entouré le traitement des abus sexuels commis par les casques bleus sur des populations vulnérables ou au fait qu'elle tolère que l'Arabie Saoudite ou l'Iran, qui piétinent tous deux les droits des femmes, siègent à la Commission pour la condition de la femme. Ces deux choses auraient été impensables si les sujets subalternisés étaient vraiment sortis de leur subalternité.

Une nouvelle idéologie politique doit avoir vocation à rendre visible tout cet univers invisible. Des formulations au cours des dernières décennies du XXe siècle ont déjà été faites en ce sens. On peut penser à la politique du *care* issue de la pensée féministe. On peut penser aussi à l'indigénisme politique qui a émergé en Amérique Latine et qui se fait porteur d'une cosmovision où l'être humain s'intègre à la nature, se situant en son centre, plutôt que se pensant comme son maître ou comme son contraire. Ce sont deux pensées, issues de sujets subalternisés, qui présentent naturellement un contre-point à nos valeurs dominantes.

Il s'agit maintenant, me semble-t-il, de trouver une pensée susceptible de porter les préoccupations de tous les subalternisés, par-delà l'item qui a servi à leur subalternisation : de sexe, de race ou de classe. En effet, une telle pensée fédérerait de façon efficace leurs luttes, pour l'instant fragmentées, car ces sujets ne partagent souvent qu'une seule chose : la subalternisation que le sujet hégémonique leur a imposée. J'avais posé un jalon en ce sens, avec la publication de *Le symbolique est politique. Quel projet politique pour contrer la violence interrelationnelle structurelle ?* (2017). Cet essai ne se posait pas la question de la violence : il se posait la question de la violence *légitime*. Autant dire qu'il cible précisément l'articulation par laquelle le système de domination subordonne, la violence *légitime* étant celle que le système peut exercer et rend légitime pour se renouveler et perdurer. Il nous était apparu que les notions de subordination et celle d'anormalité étaient deux des

principaux ressorts des violences structurelles, élément qui dit à lui seul à quel point ces violences structurelles normalisées délimitent la communauté et fixent ses hiérarchies.

La Non-Violence politique, dont nous avons fourni une ébauche dans une réflexion librement formulée, *l'Heptalogie pour une Non-Violence politique* (2017), et qui fait l'objet de cet ouvrage, vise à donner voix aux sujets politiques qui n'ont en commun que leur subalternisation forcée, et ce, dans le but de purger la société d'un nombre incroyable de violences à ce jour invisibles. La Non-Violence politique vise également à incorporer des savoirs acquis par ces sujets subalternisés à une réflexion et une formulation politique globale.

Il s'agit, dans un premier temps, avant de nous plonger dans sa formulation, de réfléchir à ce qui nous permet de penser le monde, dans une perspective déconstructiviste destinée à déterminer la façon dont se renouvelle le pouvoir, afin de mettre en lumière les outils et les catégories analytiques susceptibles de fournir de nouvelles grilles d'analyse.

La bataille des imaginaires

Nous l'avons déjà démontré dans *Le symbolique est politique* (2017) : la question des imaginaires est cruciale, car les imaginaires sociaux déterminent non seulement les objectifs existentiels de chacun, mais encore le rapport que chacun établit au monde et aux autres. Aucune domination durable ne peut être installée sans que dominants et dominés n'aient parfaitement assimilé leurs rôles respectifs, de même que l'ensemble de valeurs qui sous-tendent le système de domination. La meilleure preuve de cela est sans doute que la question a été pensée depuis tous les horizons idéologiques ayant jusque-là pensé l'oppression : marxisme, pensée décoloniale, féminisme et études de genre.

Depuis l'angle du marxisme, Cornelius Castoriadis en a été le principal théoricien, avec tout un essai consacré à la question (1975). Il y détermine que les imaginaires sociaux constituent le cadre qui institue le social, dans chacun de ses aspects. Pour Castoriadis, ceux-ci sont à la fois un et multiples, protéiformes et évolutifs ; tout comme le magma, ils recèlent en eux les possibilités de leur évolution. Les imaginaires sociaux sont composés pour lui de significations centrales, qui font « être, pour une société donnée, la

coappartenance d'objets, d'actes, d'individus en apparence les plus hétéroclites » (Castoriadis, 1975: 487) et constituent « ce moyennant et à partir de quoi les individus sont formés comme individus sociaux, pouvant participer au faire et au représenter/dire social » (1975: 489), et de significations secondaires qui leurs sont rattachées. C'est de l'émergence, ou de l'infléchissement, d'une de ces significations centrales que vient la possibilité d'une évolution sociale, car son changement transforme les activités et les valeurs de la société en question et s'incarne dans les activités sociales et les représentations concomitantes.

Puisque les imaginaires sociaux instituent les sociétés en leur ensemble, ils déterminent également les individus et les rapports qu'ils établissent entre eux et au monde. A ce propos, Castoriadis signale que le type d'individus qui intègre une société donnée -leurs représentations, leurs interactions- est nécessairement complémentaire. Il résume cette idée en signalant qu'« il n'y a pas de serf sans seigneur, et réciproquement » (Castoriadis, 1975 : 490). De même, le développement technique ne suffirait pas à induire dans les sociétés des rapports tels que les rapports de production, il faut produire des « individus capitalistes » (Castoriadis, 1975 : 479), c'est-à-dire, des individus ayant une certaine vision du monde. Cela se vérifie par les difficultés que le capitalisme a eu à s'implanter dans les sociétés pré-capitalistes où il a été importé, et à y infléchir les rapports sociaux, lors du phénomène colonial, entre autres. L'individu est donc socialement institué et il évolue entre le cadre représentatif social et l'espace d'inflexion que constitue son imaginaire psychique. En tant que magma constitutif, les significations sociales conforment l'individu dans son rôle, son identité et son interaction avec les autres et avec le monde. De là que les possibilités de changement social résident, pour le philosophe, dans l'altération des significations centrales.

Un autre intellectuel ayant pensé les imaginaires sociaux depuis la perspective marxiste, bien que différemment, est Fredric Jameson. Jameson a étudié les productions culturelles et esthétiques depuis la perspective marxiste. Dans *L'inconscient politique. Le récit comme acte socialement symbolique* (1981), il s'efforce d'envisager la littérature comme médiation symbolique sur le destin de la communauté. En ce sens, il s'efforce de déterminer une triple insertion des objets culturels dans l'histoire politique –ils sont des « actes symboliques » (Jameson, 1981 : 93)-, dans la société –ils sont des idéologèmes et

ressortissent d'un discours collectif et de classe- et dans l'histoire –ils sont des champs de force où sont enregistrées, et peuvent être appréhendées, les dynamiques de plusieurs modes de productions ; l'idéologie de la forme. Les messages portés par les objets culturels et les catégories critiques élaborées pour les étudier, tels que les genres littéraires, contiennent donc un inconscient politique qu'il est possible d'historiciser. Ils constituent même des champs de force où coexistent les dynamiques de plusieurs moments historiques ; des champs de force, aussi, qui portent le plus souvent la parole des dominants mais laissent lire en creux celle des dominés.

La perspective marxiste portée sur le culturel et le social envisage donc la culture, à terme, à la fois comme productrice et produit du social et des individus qui l'intègrent. Elle porte les valeurs des dominés, mais intègre en creux les vues des dominés.

D'autres courants de pensée ayant conceptualisé l'oppression et les rapports de domination rejoignent ces perspectives. La mouvance décoloniale s'est ainsi attachée très tôt à penser le phénomène colonial non seulement depuis l'angle institutionnel, politique et économique, mais encore depuis l'angle de la construction identitaire qu'elle finit par induire chez les dominés. En Amérique Latine, Walter Mignolo a parachevé une longue évolution conceptuelle en parlant d'une matrice coloniale du pouvoir, qui reposerait sur la connaissance –épistémologie, herméneutique- et le sentir –l'aesthesis. La matrice coloniale du pouvoir est « un réseau de croyances, de catégories philosophiques et d'arguments à partir desquels on agit et on propose une interprétation rationnelle de l'action, quelles qu'en soient les conséquences : que l'on puisse en tirer parti ou que l'on en pâtisse » (Mignolo, 2015 : 33). La matrice coloniale du pouvoir permet donc de déterminer la connaissance, l'être, la vision, le faire, le penser et le sentir des sujets tombant sous sa coupe. Cela concerne bien entendu le sujet hégémonique, mais également les sujets coloniaux, qui se pensent et se vivent avec les catégories élaborées par le premier. D'où la nécessité absolue de déconstruire ladite matrice coloniale du pouvoir pour vraiment terminer avec la colonialité.

Un troisième horizon qu'il est possible d'évoquer, et qui se trouve chronologiquement être le premier, puisque ses premièr(e)s théoricien(ne)s remontent au XVIIIe siècle, est le féminisme. Bien que l'idée n'aie pas été énoncée de façon aussi explicite à l'époque, c'est en réalité pratiquement depuis les écrits de Mary Wollestonecraft que le féminisme envisage la subordination des femmes comme

construction arbitraire. L'idée a été par la suite magistralement synthétisée dans le très célèbre « On ne naît pas femme, on le devient » de Simone de Beauvoir. Puis elle a été approfondie et développée par des théoriciennes de référence plus récentes telles que Judith Butler.

Pour Butler, les dispositifs de genre forment le sujet pour le rendre socialement intelligible. Le genre concerne le dispositif qui produit et normalise le masculin et le féminin, mais aussi tout ce qui échappe à ce binarisme¹. Il s'inscrit dans les pratiques sociales et constitue « une forme de pouvoir social qui produit le champ intelligible des sujets et un dispositif par lequel la binarité du genre est instituée. En tant que norme indépendante des pratiques qu'elle gouverne, son idéalité est l'effet réinstitué de ces pratiques mêmes » (Butler, 2006 : 65). Le genre préside aux pratiques, mais il possède aussi une idéalité qui ne peut être remise en question. D'autre part, ce qui déroge aux conceptions de genre ne peut être pensé comme leur étant extérieur, mais participe autant que ce qui s'y ajuste à les affirmer. En effet, pour Butler, la norme est responsable de la production de son propre champ d'application, qu'elle constitue, tout en se produisant elle-même en son sein (Butler, 2006 : 69). Le genre produit son intériorité tout autant que son extériorité. Il définit les vies qui sont vivables socialement. Pour autant, puisqu'il doit être réinstitué par les pratiques, il possède un aspect performatif. Les pratiques pouvant ou non renouveler les conceptions de genre, la norme possède également en son sein les possibilités de son évolution. Elles se trouvent dans l'écart qu'il est toujours possible de faire, et surtout dans la réitération de ces écarts.

Trois des horizons majeurs ayant pensé l'oppression de sexe, de classe et de race conçoivent les imaginaires sociaux comme le dispositif responsable en dernière instance de ces oppressions, qui ne peuvent se faire sans le commun accord des dominants et des dominés sur l'ensemble de valeurs et des pratiques qui les sous-tendent et les structurent. Les imaginaires sociaux sont responsables en effet de la façon dont chacun se pense et pense le monde, mais aussi de la façon dont chacun se sent et ressent le monde. En ce sens, dire le vécu des subalternisés implique toujours sortir du champ du dicible, puisque celui-ci est façonné par la pensée hégémonique pour asseoir et renouveler sa domination. Dire le vécu des subalternisés implique non seulement

¹ « Le genre n'est pas tout à fait ce qu'on "est", ni ce qu'on "a". Le genre est le dispositif par lequel

s'exprimer par tâtonnements, mais encore penser par tâtonnements, revenir à une expression et une pensée premières, inabouties, devant franchir pour avoir même la possibilité d'émerger, les barrières mentales qui façonnent l'esprit et le psychisme aussi des subordonnés. Cela implique fatalement une création, non *ex nihilo*, mais une création à contre-courant de leur moi social, une création qui ait le cran de rester au ras de leur moi premier, de leur moi psychique dépouillé du social. Dire le vécu des subalternisés n'est pas accessible à tous les subalternisés : cela requiert une forme de dépouillement et une acceptation de sortir du social qui n'advient que par deux biais, la conscience de l'oppression ou, à défaut, le sursaut vital qui la précède toujours. Suivant que l'expression de ce vécu corresponde à la conscience de l'oppression ou à un sursaut vital, celle-ci sera plus ou moins complexe, plus ou moins élaborée.

Dire le vécu des subalternisés est donc tout à la fois, paradoxalement, un mouvement naturel et non naturel. Il est naturel parce qu'il implique de revenir à ce qu'on est par-delà le social. Il n'est pas naturel parce qu'il implique de se faire une part de violence, afin de laisser derrière soi une partie constitutive de son être, qui se trouve purement et simplement en contradiction avec la vérité de son être le plus profond. Du fait que le vécu des subalternisés parvienne ou non à l'expression, et sous quelle forme, dépend l'infléchissement des systèmes de domination, tous reposant sur des mécanismes complexes faits de savoirs, de constructions symboliques... et de violences structurelles normalisées. L'enjeu de l'expression est donc majeur, ce qui explique que toute expression, tâtonnante ou aboutie, soit bonne à prendre, qu'elle se présente sous forme d'argumentaire ou bien d'expression artistique, les expressions les plus primaires ne pouvant que conduire dans le temps à une expression raisonnée.

Par ailleurs, la question des imaginaires sociaux soulève aussi celle épistémologique, puisque chaque groupe produit son propre savoir, qui se trouve légitimé ou non par les instances légitimatrices mises en place par la pensée hégémonique. Le savoir dominant a été celui du groupe dominant. C'est ainsi que les intellectuels décoloniaux peuvent affirmer que le savoir dit universel n'est en réalité le savoir que d'une poignée de pays. Depuis relativement peu, une bataille plus affirmée se livre pour donner leur place aux savoirs des subalternes. Boaventura de Sousa Santos a partiellement conceptualisé la question avec ses « épistémologies du sud » : celles que la

théorie critique européenne délégitime et qui pourtant se dressent comme alternative actuellement aux conceptions imposées par celle-ci.

Il s'agit pour de Sousa Santos de signaler que les pratiques qui émergent des exclus du capitalisme et du colonialisme, de ce qu'il nomme le Sud global, débouchent, d'ores et déjà, sur de nouveaux processus de production et de légitimation de connaissances jugées valides, de même que sur de nouveaux rapports entre les différentes connaissances. Il signale qu'il existe, d'ores et déjà, tout un univers d'alternatives à nos conceptions que le Nord méprise. Une des idées centrales de ces épistémologies est l'acceptation de la pluralité et de la partialité. Lorsque de Sousa Santos parle d'écologie de savoirs, il fait allusion au fait que tout savoir est incomplet et que l'articulation et le dialogue entre les différentes formes de savoirs est une nécessité. Par ailleurs, lorsqu'il fait allusion à la traduction interculturelle, il pointe le besoin de rendre intelligible à l'autre son expérience du monde. Cette idée implique également de ne pas considérer une seule expérience du monde comme totalisante.

Il est possible de le voir, toutes les pensées de l'oppression s'acheminent vers l'acceptation de la pluralité et de la partialité comme étant le postulat de départ nécessaire à la construction d'un monde qui serait libéré de cette oppression. Si les idées de Sousa de Santos concernant l'épistémologie sont intéressantes, elles s'attachent davantage à penser les exclus du capitalisme et du colonialisme, en touchant moins à l'oppression patriarcale. Dans une perspective radicale, nous considérons quant à nous l'oppression patriarcale comme l'oppression initiale, celle sur le modèle de laquelle se sont façonnées les oppressions qui ont suivi, toutes bâties sur le modèle de l'inégalité qui au départ a été instituée entre les hommes et les femmes. Cibler non pas une catégorie d'individus, mais le phénomène lui-même de violence relationnelle nous semble nous un moyen efficace de s'atteler à penser un monde nouveau, en ce sens que c'est l'inégalité ontologique elle-même, dont le modèle est toujours celle qu'instituent les dispositifs de genre, à laquelle cette démarche permet de s'attaquer.

La violence structurelle se situe en effet à l'articulation précise des dominants et des subalternisés, puisqu'elle est un des ressorts du maintien de la domination. Non seulement l'exercice de la violence subalternise les populations ciblées, mais c'est parce que celles-ci sont subalternes que la violence exercée à leur rencontre n'est tout simplement pas perçue comme telle, y compris souvent par eux-mêmes. En ce sens, la

violence structurelle est toujours le signe d'un système de domination organisé plus vaste. En cela, elle constitue, nous semble-t-il, un concept particulièrement efficace et apte à fédérer les luttes à ce jour fragmentées des subalternes.

Il est légitime de se demander, avant de clore cette partie de la réflexion, de quels savoirs nous pourvoit la violence. La question est tellement vaste que cela pourrait en sembler ridicule. Savoir de qui ? Du violenté ou du violentant ? Nous nous cantonnerons à nous demander donc, de quel savoir la violence structurelle pourvoit le subalterne conscient de son oppression ? La réponse est simple : elle le pourvoit du savoir, unique, d'un système d'ensemble. Le savoir du psychisme de l'agresseur. Le savoir des processus du subalterne qui se débat dans son chemin vers l'affranchissement. Le savoir du social et de ses limites variables de l'humain. C'est ce point de vue qu'il s'agit ici d'exploiter. Un premier palier nécessaire à la réflexion sera d'explorer les catégories d'analyse qui permettent de penser le phénomène violent structurel.

Quelles catégories d'analyse pour penser le phénomène violent ?

La violence en elle-même peut être définie comme le phénomène ou la dynamique entraînant la destruction de l'objet qu'elle prend pour cible (DEF). C'était l'objet de *Le symbolique est politique* (2017), nous avons démontré qu'il existe une violence structurelle, demeurée à ce jour presque invisible car le social a normalisé son existence. Il s'agit d'une violence exercée entre individus qui est toujours présente à un faible degré comme instrument et comme marque d'un système de domination. Elle se met en place à l'abri des rapports entre individus donnés par la structure sociale. La violence relationnelle peut parfois atteindre un degré supérieur au faible niveau usuel, voire provoquer la mort de l'objet de cette violence, et elle est, dans tous les cas, légitimée par les valeurs de la société donnée.

Les principaux ressorts de cette violence structurelle sont la subordination, la normalisation et l'appartenance –en son double versant d'appartenance à un groupe et des rapports d'objet qu'un individu peut établir envers un autre. Le type de rapports qui président à sa mise en place sont donc les rapports hiérarchiques, tels que calqués sur la

hiérarchie première qui existe traditionnellement entre les hommes et les femmes ; les rapports présidés par l'inclusion ou extériorité à une communauté donnée, car une certaine violence peut définir les limites de la communauté ; le rapport de possession, dans le cadre amoureux ou dans le cadre familial, envers la personne marquée comme objet de possession. La violence de normalisation, qui se met en place envers la personne qui déroge aux impératifs d'hétéronormativité constitue donc une violence qui définit les limites de la communauté –elle définit le possible. Nous préférons la distinguer de la violence liée à l'appartenance, afin de faciliter l'analyse des violences communautaires d'origine ethnique, religieuse ou nationale, mais le principe est le même, à cette différence près que quelqu'un d'une autre religion, ethnie ou nationalité n'est pas ressenti comme non humain ou impensable. C'est le domaine même de ce qui est défini comme vivable, pour reprendre les termes de Judith Butler, que détermine la normalisation.

Précisons que la violence structurelle ne se résume pas à un éclat de violence, mais qu'elle est une dynamique. Elle sévit parmi les dominants, comme moyen de hiérarchisation au sein du groupe dominant. Elle peut également être exercée par les dominés, qui ne sont pas non plus entièrement sans défense, même s'ils constituent les principales cibles de la violence structurelle, puisque celle-ci est un des outils pour asseoir leur subordination. La violence structurelle est une spirale, très difficile à briser. Non seulement la violence engendre toujours de la violence, mais en outre, le dominé est légitime à se défendre en exerçant à son tour la violence. Par ailleurs, la violence s'apprend. C'est ce que prouve bien le fait qu'une grande partie des enfants ayant constaté de la violence dans le couple parental tendent, sans thérapie, à choisir la violence comme moyen de résolution des conflits.

Une dernière précision est qu'il y a une part de subjectivité dans la violence. Ce qui nous fait violence répond partiellement à notre parcours. Tous les individus ne ressentiront pas de la même manière des faits du quotidien, on ne fait pas violence à tous les individus exactement par les mêmes ressorts. Cependant, les subjectivités émanent en partie du social, comme il a été dit, elles sont déterminées par lui. Par ailleurs, il existe des violences absolues, qui constituent des violences pour tout le monde.

La violence ne peut être pensée que comme dynamique, d'où la nécessité de penser les rapports de complémentarité évoqués par Castoriadis. Par ailleurs, du point de vue de l'individu dit violent –en ce sens que la violence qu'il exerce excède la dose de violence

normalisée, car la violence est toujours présente : elle cimente le système-, la violence se met en place comme moyen de définir son identité. Elle ne répond pas à une colère, pas plus qu'elle n'est sujette à un état –d'ébriété, d'inculture...-, même si la violence cathartique peut venir se greffer sur le dispositif de base. Elle est exercée par l'individu pour asseoir sa supériorité existentielle par rapport à l'objet de violence, que ce besoin découle d'une hésitation identitaire, de la perception d'un désordre suscité par l'identité de l'autre ou de toute autre problématique identitaire. En cela, elle est une fatalité du social, une pathologie du social.

Les principes de subordination, normalisation et appartenance sont donc les catégories rectrices qui nous permettront de penser le phénomène violent. Par ailleurs, la mise en place de celui-ci est liée, pour l'individu qui le met en place, au ressenti de son être et à la définition qu'il fait de son être dans le monde.

La subordination, on l'a dit, s'effectue avec la mise en place d'une hiérarchie, pour en définir les contours. C'est également la subordination qu'établit dans les faits la compétition. Toutes les sociétés patriarcales situent l'homme en haut de la pyramide qu'elles mettent en place. Le plus souvent cette pyramide se trouve complexifiée par l'intervention des critères d'intersectionnalité, les hommes non-blancs pouvant se trouver subordonnés aux femmes blanches dans certaines sociétés, par exemple. Par ailleurs, d'autres organisations sociales structurantes, telles que les castes en Inde, où les religions majoritaires et minoritaires peuvent venir remplir ce même rôle d'intersectionnalité des systèmes de domination. Cependant, la subordination est plus un trait des sociétés patriarcales qu'un simple élément structurant. En cela, elle sévit aussi au sein du groupe purement dominant. La subordination est le principe organisateur des sociétés patriarcales. Puisque les dominants ne peuvent pas être hiérarchisés par naissance, ils consacrent une importante partie de leur temps de vie à se placer en haut de la pyramide des dominants, où à l'infléchir. Ils y parviennent en ajustant au plus près leur identité au modèle de dominant, pour les hommes au modèle d'homme viril, en vigueur dans leur société.

Pour les hommes, ce modèle comprend des traits clairement sexuels, tels que la puissance sexuelle, mais aussi des traits moraux genrés, tels que de subvenir aux besoins d'une famille. Dans ce modèle familial, le(s) femme(s) remplissent le rôle d'étendard du capital symbolique social dont dispose l'homme en question. Le modèle dominant de virilité

comprend aussi des traits socio-économiques, tels que d'exercer un des métiers plus valorisés socialement, ou les caractéristiques d'objets plus particulièrement symboliques leur appartenant, comme le domicile ou, dans les sociétés industrialisées, la voiture. La question sexuelle se trouve le plus souvent prise dans la schizophrénie propre aux sociétés patriarcales, et qui est plus prégnante pour les femmes, le nombre de conquêtes sexuelles étant valorisé au même titre que le maintien d'une famille monogame.

Plus qu'une simple structure du social, la subordination est un principe organisateur qui produit et légitime tout à la fois la violence structurelle. Elle la produit à l'égard des groupes dont la domination est donnée par nature : les femmes, les enfants, les hommes moins hétéronormatifs... La violence à l'encontre des individus qui intègrent ces groupes est autorisée par la place où les installent les imaginaires sociaux, mais c'est aussi cette violence qui assoit à terme une subordination non donnée d'emblée dans les faits. Le rapport du principe organisationnel qu'est la subordination à la violence structurelle est donc double : ce principe produit une violence que les imaginaires sociaux normalisent par le principe de complémentarité évoqué par Castoriadis ; sans cette violence, la réalité de la subordination qui existe toujours serait probablement remise en cause. Par ailleurs, le groupe lui-même des dominants est vertébré par le principe de la subordination. Dans la mesure où les hiérarchies ne sont pas prédéfinies, l'exercice de la violence est moins paramétré, mais il est attendu, en ce sens que la compétition, par la hiérarchie qui en résulte, constitue le principe organisateur naturel du groupe des dominants. La violence structurelle, mise en place à l'abri des rapports de subordination prédéfinie naturalisés, diffère de celle mise en place à l'abri des rapports de compétition subordonnante entre individus du même groupe. Dans les rapports de subordination prédéfinie, le rapport de l'individu du groupe dominant à celui du groupe dominé est bien souvent donné par les rapports d'objet, nous y reviendrons. Celui du groupe dominé à celui du groupe dominant par une dépendance économique ou sociale dans les sociétés les plus traditionnelles, ou par l'attente d'une validation existentielle et sociale, encore, dans la plupart des sociétés, si on regarde les choses en face.

La violence structurelle mise en place à l'abri des rapports de compétition subordonnante est réciproque. Non pas qu'un individu du groupe dominé ne puisse pas exercer de la violence envers un des groupes dominants, mais il n'a ni les mêmes

possibilités d'exercice, ni des possibilités de changer de statut social par l'exercice de la violence. C'est le même type de violence qui peut être exercée d'un individu sur l'autre parmi les dominants, et du résultat dépendra la hiérarchie. La violence est donc aussi structurante au sein des dominants mais, à l'inverse de ce qui se passe entre individus de différents groupes, l'ordre n'est pas prédéfini. Il n'en demeure pas moins : un ordre résulte qui confirme l'ordre global existant puisque cette compétition hiérarchise les individus sans tenir compte de toute leur individualité, en contemplant les seuls aspects que l'ordre en place retient comme définitoires de leur identité : force brute, position économique, succès amoureux, valeur symbolique des femmes associées...

Qu'elle valide un rapport de subordination prédéfini, ou qu'elle installe un rapport de subordination attendu mais non prédéfini, la violence relationnelle structurelle valide l'ordre existant. La complémentarité des rôles évoquée par Castoriadis est particulièrement visible dans les rapports de violence structurelle qui s'installent parfois dans le couple hétérosexuel traditionnel, et qui peuvent s'installer également dans les couples homosexuels, car ils reproduisent le plus souvent les rôles genrés. Ces rôles ont été très bien étudiés par le médecin espagnol Miguel Lorente. En effet, il pointait que les rapports violents pouvaient se mettre en place, entre autres, parce qu'à la perception d'infériorité et d'appartenance qu'avait l'homme de sa compagne correspondait une attente permanente chez celle-ci qu'un changement se produise chez son compagnon, amenée entre autres par le mythe du prince charmant, ainsi que par son désir de validation sociale, qui lui faisait bien souvent craindre davantage un futur hypothétique qu'un présent de danger (Lorente Acosta, 2004 : 158-159). On retrouve cette complémentarité de rôles ailleurs, répondant à d'autres paramètres. En effet, il est fréquent que les subordonnés acceptent et même attendent de retrouver chez les individus du groupe dominant une position de force qui inclut une certaine dose d'abus normalisés.

Un autre grand ressort sur lequel repose la violence relationnelle structurelle est la normalisation. Nous avons indiqué les liens qu'elle peut entretenir avec l'appartenance : comme son nom l'indique, la normalisation est le processus qui rend l'individu conforme à la norme dominante, elle définit ce qui appartient au groupe de ce que nous considérons vivable, pour reprendre les termes de Judith Butler (Butler, 2005, 2009). Dans les sociétés patriarcales, la norme dominante comprend encore souvent un impératif

d'hétéronormativité. Ainsi, il est très fréquent que les enfants et adolescents transgenres se trouvent harcelés dans les cadres scolaires où ils évoluent, le souci de normalisation étant particulièrement présent dans les groupes d'adolescents. Chez les individus appartenant aux groupes socialement subordonnés, la normalisation est garantie par les dominants, mais aussi par les individus qui se trouvent au sommet des hiérarchies structurant les groupes des dominés. C'est le cas notamment des nommés « crimes d'honneur », dont le motif officiel est toujours la volonté de restituer une normalité que la personne concernée a brisée : il n'est pas rare que ce soit une femme, la mère ou une tante, qui l'induisse, voire même qui le mette à exécution. L'impératif de normalisation légitime beaucoup de violences structurelles qui vont des moqueries aux assassinats en passant par des harcèlements qui peuvent même déboucher sur des suicides - nous avons évoqué le cas de Tiziana Cantone et de Rachel Bryck dans *Le symbolique est politique* (2018 : 24-26). Ces violences sont portées par la collectivité de façon presque systématique sur l'individu qui, par son apparence ou son comportement, déroge à l'impératif de normalisation, ou qui est dit y déroger.

Un troisième ressort des violences structurelles est l'appartenance. Elle a partie liée à la normalisation en ce sens que l'appartenance à un groupe se manifeste, dans la plupart des groupements humains, par une certaine homogénéité des individus qui l'intègrent. René Girard a mis en évidence comment le phénomène du bouc émissaire, que la ritualisation du sacrifice figure, s'abat plus volontairement sur une victime extérieure à la communauté, et n'appartenant à aucune autre, pour évacuer la violence réciproque qui sévit dans toutes les communautés sans enclencher le cycle de la vengeance qui court le risque d'anéantir la communauté (Girard, 1972). Le mécanisme du bouc émissaire n'a pas évolué depuis la nuit des temps et il est encore parfaitement visible dans nombre de lynchages que les mass médias rapportent à toute la planète. La non appartenance à un groupe, visible parce que l'individu déroge à l'homogénéité constitutive de l'identité de ce groupe, légitime la violence structurelle exercée sur lui par le groupe. Le cas d'Emmanuel Balbo, que nous reportons dans *Le symbolique est politique* (2018 : 23-24), est en quelque sorte un cas extrême, puisque l'appartenance n'était donnée que par l'adhésion à une équipe de football, mais la dynamique est la même. C'est ce type de phénomène qui préside à la plupart des crimes de haine racistes, homophobes et transphobes, ces derniers relevant

autant du souci de normalisation de l'humain que de l'appartenance à la communauté de l'agresseur.

C'est aussi l'appartenance, en son autre versant d'objet d'appartenance, qui préside à la violence qui sévit entre deux individus ayant installé entre eux des rapports d'objet. La définition même de la violence exercée par les hommes sur les femmes correspond à ce type de rapport : « Il s'agit d'une violence portée sur les femmes, du fait même d'être des femmes, parce que leurs agresseurs les considèrent dépourvues des droits fondamentaux que sont la liberté, le respect et la capacité de décision »². La perception chez l'agresseur de la possession légitime à ses yeux, et dans bien des contrées de la planète aussi aux yeux du reste de la société, la violence exercée sur l'individu subordonné, que ce soit une femme ou un enfant. Comme dans le cas de la subordination, la complémentarité de rôles de l'agresseur et de l'agressé est quelque chose qu'on retrouve assez fréquemment lorsque sévit cette violence. Il est fréquent que l'homme attende de la femme avec laquelle il installe des rapports d'objet, outre un service domestique, qu'elle assure par sa conformité à la norme le capital symbolique social dont il dispose ; qu'elle valide son identité virile par une soumission qui corresponde au rapport d'appartenance qu'il installe ; qu'elle lui procure une validation ontologique, en compensant les blessures narcissiques produites chez lui par l'impératif de conformité au modèle de virilité.

Ces trois principes recteurs de l'organisation sociale dans la plupart des sociétés patriarcales résument pratiquement à eux seuls toutes les violences relationnelles : la subordination sur laquelle reposent toutes les hiérarchies ; la normalisation qui assure entre autres la conformité à l'impératif d'hétéronormativité et qui délimite le champ de ce qu'on pense comme humain ; l'appartenance à un collectif ou l'appartenance à un individu. Ce sont là les savoirs produits par la violence que notre système s'applique à ignorer, pour la simple et bonne raison qu'une dose faible de violence est nécessaire à sa perpétuation, et que les morts produits comme pathologie du système sont tout bonnement envisagés comme des dommages collatéraux nécessaires à la prééminence des groupes dominants. Cependant, avoir une extrême conscience des rouages les plus

² Ley Orgánica 1/2004, de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género, préambule, <https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-2004-21760>. Nous traduisons.

fondamentaux de la violence sociale interrelationnelle est une condition *sine qua non* de la désactivation de ces violences qui, comme on l'a dit, peuvent aller de la simple moquerie à la coaction avérée et aller même jusqu'à l'homicide ou à l'induction d'un suicide. La mise en place de ce type de violence requiert la complémentarité des rôles, de là que leur désactivation passe par un inflexionnement des constructions identitaires des individus appartenant aux groupes dominants, mais aussi de celles des identités des individus des groupes dominés. Et ce, tant dans l'aspect performatif, des attitudes et des comportements sociaux, que dans l'aspect ontologique et existentiel, du ressenti intime de son moi qu'à l'individu.

Si la violence relationnelle constitue un concept englobant d'analyse du monde, la prise en compte des catégories qu'elle fournit –subordination, normalisation, appartenance- et du type de rapport où elle sévit –hiérarchiques, d'inclusion et d'extériorité à une communauté ou à l'impératif d'hétéronormativité, de possession-peuvent fournir une grille d'analyse susceptible d'élaborer une idéologie au plus proche d'un social qui désactive les rapports de pouvoir, étant entendu que nous répondons par non, pour l'instant, au vu de l'état du monde, à la question de la possibilité d'une complète absence de rapports de pouvoir chez l'être humain. Il est difficile de dire si après quelques centaines d'années d'hypothétiques sociétés non violentes cela sera possible.

De la pertinence de confectionner de nouvelles grilles d'analyse

Les idéologies de gauche sont nombreuses, les grilles d'analyse du réel un peu moins. Elles se résument, nous semble-t-il à celle que fournit le marxisme et celle que fournit le féminisme. Évidemment, celle que nous proposons est très redevable de celle que fournit le féminisme et, si on omet l'historicisation, englobe dans la synchronie celle que fournit le marxisme.

Pesons les limitations du féminisme et du marxisme pour analyser le phénomène violent relationnel. Pourquoi y consacrer une nouvelle grille d'analyse ? La limite du marxisme est plus facile à dire, nous commencerons par celui-ci. Le marxisme pense le monde et l'histoire en fonction des cycles économiques ; le social en fonction des

rapports donnés par le travail et par le capital. Concrètement, cela veut dire qu'il pense surtout le sujet hégémonique et qu'il laisse hors champ tous les autres sujets. De même, il laisse hors champ toutes les problématiques sociales qui n'ont pas partie liée au capital. Il laisse hors champ la question identitaire. Il laisse hors champ les sujets qui ne sont touchés par les cycles économiques que dans la mesure où ils évoluent dans une société donnée, mais ne peuvent pas être pensés en synchronie par rapport au capital, pour la simple et bonne raison qu'ils n'ont trait au capital que par le biais d'un individu médiateur, pour ainsi dire : le sujet hégémonique. Les problématiques affectant les femmes soulevées par le féminisme radical et non couvertes par le marxisme sont ainsi nombreuses : dans quelle classe sociale inclure les femmes qui ne travaillent pas, sans aller plus loin. Dans celle de leur mari ? Pourtant, se trouvant dans des classes sociales complètement différentes, elles peuvent être sujettes à des problématiques similaires : une femme de la haute bourgeoisie et une ouvrière peuvent tout à fait être réunies dans la dépendance économique absolue de leur mari et dans la violence physique exercée par celui-ci à leur encontre. Elles peuvent très bien se trouver apparentées dans des problématiques qui traversent la question des classes sociales. Dans une classe sociale à part entière qui serait celle des femmes ne travaillant pas et dont la rémunération est sujette à la volonté du mari ? Reste que leur situation n'est tout de même pas tout à fait identique si elles appartiennent à la haute bourgeoisie ou s'il s'agit de femmes ouvrières : on peut imaginer que l'homme de la haute bourgeoisie parera de vêtements adéquats sa femme, ne serait-ce que pour briller, lui, en société, par exemple (Pérez Orozco, 2014 : PAG). Comme il est possible de le voir, le marxisme ne suffit pas, en synchronie, à évaluer les oppressions de tous les sujets du social.

La limite du féminisme est aussi assez simple à exprimer : il évalue, à la base, l'oppression de sujets marqués comme féminins. Suivant les tendances idéologiques cette limite peut être vraiment visible : on connaît le scepticisme de certaines théoriciennes et militantes féministes envers le concept de genre ; on connaît également le scepticisme d'une partie encore plus importante envers ce qui s'est autoproclamé transféminisme. Pour autant, puisque comme on l'a vu tout système de domination est calqué en réalité sur le système de domination imposé aux femmes, c'est le féminisme qui va nous fournir une partie très importante des outils conceptuels. Une nouvelle grille s'avère nécessaire dans la simple mesure où les systèmes de domination sont multiples

et ils intègrent tous une violence structurelle dans leur appareillage de subordination du sujet dominé.

La grille que nous proposons nous semble donc englober en synchronie celle du marxisme, et se différencier de celle du féminisme parce qu'elle est conçue pour évaluer le phénomène social violent, et ce quelle que soit la catégorie du sujet dominé.

La violence structurelle est un phénomène contre lequel on lutte assez efficacement maintenant dans certains pays comme l'Espagne, mais qui reste très invisibilisée dans la plupart des pays européens. Par ailleurs, en l'état, les pratiques capitalistes d'entreprise ne semblent que la faire grandir, le bullying professionnel étant aussi en passe de devenir une question de santé publique. Trouver une pensée et des outils d'analyse qui permettent de s'attaquer à ce type de violence à la racine ne peut qu'être salutaire pour nos sociétés futures.

Nous nous attacherons donc à examiner par la suite quels infléchissements du social peuvent être susceptibles de mettre en échec les dynamiques qui président aux violences relationnelles ainsi qu'à dresser l'ébauche d'un monde qui serait, nous semble-t-il, beaucoup moins violent.

La non-violence politique, une politique de l'être

La violence structurelle a le plus souvent partie liée, on l'a vu, à la façon dont les individus définissent leur identité. Elle est donnée par le social comme moyen légitime de répression lorsqu'un individu n'est pas conforme aux identités normalisées. Elle structure par ailleurs le social en forts et en faibles, que ces rôles soient prédéfinis ou qu'ils soient le résultat d'une joute. La Non-Violence politique est, par conséquent, forcément, tout d'abord une politique de l'être. Celle-ci se décline en connaissance de soi et en rapport à l'autre et au monde. Elle pousse aussi à remettre en question les fondements même de notre culture, afin de redéfinir le sens que l'on donne à nos vies.

Pour une pleine conscience de l'être dans le monde

Depuis les années 1970, la pensée décoloniale a déterminé que la décolonisation effective passe par une décolonisation de la subjectivité. La structure complexe qu'est la matrice coloniale du pouvoir donne également un cadre, en effet, où la connaissance et le sentir sont régulés pour entretenir un système de domination. Cette matrice contrôle les catégories de pensée avec lesquelles les colonisés se pensent et pensent le monde ; elle contrôle la façon dont ils ressentent, eux, leur être et le monde. C'est cette opération épistémique la responsable, entre autres, de ce qu'un colonialisme interne demeure dans presque tous les pays latino-américains, qui détermine encore fortement la structure sociale. Cette opération épistémique a été mise en place pour que le joug colonial puisse se prolonger dans la durée, délimitant un intérieur et un extérieur de la catégorie d'universel dont les contours demeurent presque intacts de nos jours.

Comme il a été dit, pour le féminisme radical, toutes les dominations sont calquées sur celle originaire des hommes sur les femmes, qui a donné à ceux-ci un rôle prééminent dans la société. L'opération épistémique qu'on a évoquée se vérifie donc aussi pour les constructions de genre, la culture ayant fait correspondre dans les faits le masculin et le féminin avec un centre et une périphérie informés par des dichotomies telles que public-privé ou culture-nature...

Les imaginaires sociaux déterminent les identités, sous les horizons coloniaux comme ailleurs. Ils les conforment par des méthodes peu visibles, comme la réduction des possibles que chacun envisage, ou par des méthodes plus visibles, qui vont de la ségrégation aux sanctions sociales les plus diverses. Par ailleurs, les individus ayant intériorisé la répression comptent souvent parmi ceux qui veillent le plus à ce que les autres fassent de même, y compris s'ils en ont retiré, eux, une souffrance.

La répression que chacun exerce sur soi est nécessaire jusqu'à un certain point à la vie en société. Cependant, des siècles durant, celle-ci a aussi servi à perpétuer la prééminence sociale de certains groupes. Une importante dose de frustration non nécessaire à la construction sociale sévit ainsi dans toutes les sociétés : celle des masculinités et des féminités non hégémoniques ; celle des sexualités dissidentes ; celle, tout simplement, des goûts non conformes à une certaine classe ou groupe social. Le système de valeurs de nos sociétés pousse l'individu à élaborer et infléchir son apparence et son essence pour se conformer au social ; il nous faut à présent infléchir ce social pour qu'il donne sa place à l'individu, tel qu'il est. Bien plus : il nous faut éduquer l'individu à être. Une telle affirmation peut sembler absurde, à l'ère de l'individualisme effréné qui est celui du capitalisme tardif. Et pourtant. Nous avons beau ne penser qu'à nos seuls besoins, sans même envisager ce que leur assouvissement implique pour les habitants de l'autre bout de la planète, nous n'en sommes pas plus des individus à part entière.

En effet, il faudrait peut-être s'accorder sur ce que l'on entend par individu et sur comment comprendre l'individualisme. On peut comprendre ce concept en son sens le plus commun, une personne, ou on peut le comprendre en un sens plus plein : une individualité qui a grandi, qui s'est épanouie et qui est parvenue à son accomplissement. Pour peu que l'on considère ce deuxième sens, on s'aperçoit que le capitalisme est un système socio-économique entretenant un rapport à l'individualité bien plus complexe qu'on ne veut le croire. D'un côté, le capitalisme pousse chacun à ne se soucier que de ses propres besoins, et par opposition à la collectivité qui organise la société pour les horizons idéologiques socialistes ou communistes, on le dit individualiste. Cependant, d'un autre côté, c'est en une double mesure qu'il pousse chacun à ne pas développer son individualité.

Pour être, le capitalisme pousse chacun, à tort, à assouvir pleinement ses besoins les plus immédiats : c'est l'acquisition d'un supplément d'être que nous promet chaque

publicité. Or, l'être pleinement ne peut pas venir d'une plus grande conformité aux modèles sociaux, mais d'une quête intime de sens débouchant sur une réponse personnelle, quelle que soit la nature de celle-ci. S'appliquer à se conformer à un modèle extérieur revient très exactement, en fait, à ne pas être soi mais un autre. L'être pleinement ne peut pas se construire par rapport aux autres, à leur regard, leur jugement, il doit se construire par rapport à soi-même, à sa vérité intime, en harmonie avec elle. L'être pleinement peut se construire avec les autres, ou par les autres, résulter partiellement de l'interaction constructive et enrichissante qu'on aura avec quelqu'un, il ne peut pas en revanche dériver d'une adhésion au jugement émis par les autres qui se trouverait en contradiction avec son être intime, la vérité à débusquer. En ces temps peu réfléchis, être est donné en effet comme une évidence. Rien n'est plus faux : être pleinement exige de poser un regard spécifique sur soi-même ; un regard sans peur et sans concessions ; un regard honnête et réfléchi. Une fois on pose sur soi ce regard spécifique, ardu, cela prend beaucoup de temps de se connaître soi-même, dans ses qualités et ses défauts, pour optimiser les uns et pardonner les autres, pour faire les choix de vie qui vous feront grandir intellectuellement, spirituellement, émotionnellement. Rien dans nos sociétés ne nous prépare, institutionnellement ou culturellement, à faire ce travail ardu sur soi, il est donc difficile d'y parvenir.

Par ailleurs, le peu que nos sociétés nous induisent à nous penser nous-mêmes ne va même pas dans le sens adéquat. C'est en effet à notre corps que nous nous trouvons le plus souvent réduits, hommes comme femmes. Nous sommes entrés dans une surenchère d'exhibition d'apparence du corps. Le corps devient le terrain privilégié d'un exercice performatif : toujours plus jeune, plus beau, plus mince ou plus fort. Le corps n'est pas l'ennemi de l'esprit, mais c'est seulement dans la mesure où on parviendrait à une harmonie du corps avec l'esprit, à une sorte de sentiment d'unité et de plénitude, que le corps peut participer à faire advenir l'individu à un sentiment d'être pleinement. Curieusement, ce sentiment d'unité ne s'obtient pas en travaillant l'apparence du corps pour le conformer à un modèle, mais en travaillant la façon dont je me sens dans mon corps, qui n'est que peu en liaison avec l'apparence du corps, qui ne nécessite qu'un corps en bonne santé physique.

Nous pensons nos sociétés individualistes parce que nous assimilons égoïsme et individualisme. Or, ces termes ne sont pas assimilables et, à bien y regarder, ils

s'excluraient presque. Le véritable individualisme advient quand il y a une individualité développée ; une individualité développée n'est pas forcément altruiste, mais elle est rarement purement égoïste parce que, quand elle a atteint sa plénitude, elle s'intéresse pleinement au monde et aux autres. Elle s'intéresse à eux en tant qu'égaux, en tant qu'autres individualités à découvrir.

Nos sociétés ne produisent en fait que des individualités atrophiées, de individualités rachitiques de personnes qui ne se connaissent pas eux-mêmes, qui n'apprécient pas à leur juste valeur toutes leurs qualités, qui nient leurs défauts, qui ont même, très souvent, peur de faire face à une solitude les obligeant à se confronter à leur propre individualité. Le concept d'individu émerge sans doute à partir des Lumières, c'est le sujet des droits de l'Homme, l'homme universel qui n'existait pas avant cela. Ce n'est pas encore la monade bourgeoise du XIXe et du romantisme, mais c'est déjà un homme universel. Deux courants de pensée majeurs s'empareront de ce concept au niveau politique pour en faire le centre de leurs théorisations : le libéralisme et l'anarchisme individualiste. La façon dont les deux s'emparent de ce concept et le façonnent résulte presque naturellement des objectifs que se donnent les deux idéologies. Le libéralisme envisage l'individu dans ce qu'il peut faire, comme être travaillant à sa prospérité et travaillant par répercussion à celle de la Nation. L'anarchisme envisage l'individu dans son développement intellectuel, moral, spirituel, gagnant en sagesse et contrôle de soi jusqu'à devenir l'être accompli qui pourrait se passer d'un État pour vivre en harmonie avec les autres et avec le monde. C'est assez naturellement donc que l'évolution des deux courants mène une conception de l'individualisme vers l'aliénation de soi et l'autre vers la pleine conscience de soi. Si la conception d'individu qu'élabore l'anarchisme nous est de bien plus d'utilité au moment de penser à l'individu qui serait celui de la non-violence politique, signalons que, comme le dit à juste titre le féminisme, toutes les théories politiques androcentrées reposent, sans exception, sur une vision faussée de l'être humain. Sans surprise, toutes le pensent comme adulte valide, condition qu'il ne connaît pas toute sa vie.

Pour aller vers une pensée de l'individu susceptible de servir à une non-violence politique, il convient donc de prendre plutôt la conception de l'individu issue de l'anarchisme, et de la nuancer en tenant compte du fait qu'on ne peut envisager la condition d'adulte valide comme généralité au moment d'élaborer une théorie politique.

Il faut au contraire, comme le fait le féminisme, adopter une idée variable de l'individu, une idée qui tienne compte de l'enfance, de la vieillesse, de la maladie, de toutes les périodes de dépendance où l'individu n'a pas les capacités de subvenir seul à ses besoins, mais n'en dispose pas moins des mêmes droits, et peut par ailleurs continuer à grandir humainement.

Avant de nous y atteler, analysons brièvement le rapport d'organisations sociales du type socialiste ou communiste vis-à-vis du développement individuel. Ce type de courant de pensée a pointé, à raison, l'aliénation sévissant dans les sociétés capitalistes. Pour autant, nous ne considérons pas que ce type de société donne sa place à un épanouissement sain des individualités. Si le collectif nous semble salutaire, il ne peut en revanche s'agir d'un collectif qui brime les individualités, qui ne donne pas sa place à leur développement. Or, cela est souvent le cas dans ce type de sociétés, où l'individu est supposé sacrifier ses intérêts à ceux de la communauté. Nous considérons qu'un collectif salutaire, nous y reviendrons, est un collectif souple, qui donne sa place à chacun, qui intègre chacun à l'issue de son libre développement personnel, quitte à ne pas se donner des contours figés, à penser ceux-ci comme étant en constante évolution. Nous reviendrons sur ce point au chapitre suivant.

Signalons, pour l'heure, qu'il nous faut parvenir à une société majoritairement composée d'individualités pleines et autoconscientes. Une société d'individualités, aussi, affranchies des actuels carcans de genre et de classe, construite sur l'acceptation d'une nature profonde et complexe, non limitable aux quelques modèles proposés par ces schémas.

Un premier élément évident est la question corporelle, que nous avons ébauchée précédemment. Nous prenons nos distances avec certaines des théorisations émanant du *queer* : il ne s'agit pas, pour nous, de faire entrer dans un marathon de transgressions volontaires du schéma binaire tout un chacun, mais tout simplement de laisser autant que faire se peut exister le réel. D'accepter que celui-ci dépasse largement le schéma binaire. Cela concerne autant la question de l'intersexualité et de la transexualité que les marqueurs corporels de genre des hétérosexuels cisgenre. Le corps doit être un lieu de liberté où l'être profond s'exprime. Ce qui prime pour un épanouissement individuel est le sentiment d'harmonie, pour ainsi dire, entre le corps et le ressenti identitaire. Si celui-ci évolue, le corps doit pouvoir évoluer. Pour autant, cette évolution n'est pas une

nécessité. Les transgressions peuvent créer d'autres normes. Pour nous la norme doit pouvoir exister, si elle existe, elle n'a pas à prendre le pas sur la liberté individuelle, ni sur le réel issu du parcours de l'individu.

Un deuxième élément est l'identité genrée : il en va de même que pour le corps, à notre sens. C'est le vécu de chacun qui doit pouvoir infléchir la norme binaire sans sanction sociale. Cela implique peut-être que la norme sociale se cantonne à la tolérance et au respect de ce qui émerge spontanément du réel. Bien sûr, en l'état le réel découle de la norme en place, comme cela a été expliqué. Il n'empêche : la société non-violente évoluera vers l'infléchissement de ce réel, qui se fera au fil des émergences constatées.

Les individualités composant cette société non-violente seraient ainsi bien plus à l'écoute de soi et des autres qu'elles ne le sont aujourd'hui. La prise en considération des modèles extérieurs se ferait sur le mode précédemment évoqué : on ne chercherait plus à adhérer à un modèle majoritaire et en vogue, mais on adhérerait à des aspects de modèles après considération, par réelle adhésion aux valeurs ou aux qualités que ceux-ci incarneraient. Chaque individu serait donc sujet à des spécificités visibles ; la société résultant de ce type de construction individuelle donnerait forcément place à une plus grande échelle de différences.

Qu'est-ce que cela apporterait d'obtenir des sociétés majoritairement composées par ce type d'individualité ? A vrai dire beaucoup. La quantité d'impulsions violentes ressenties par chaque individu serait beaucoup plus faible pour la simple et bonne raison que le degré général de frustration serait moindre automatiquement, y compris si les inégalités de richesse demeuraient. Précisons que, comme nous le verrons plus tard, les inégalités seraient cependant moindres. Chaque individu aurait la possibilité de réaliser les choix de vie qui lui conviendraient au mieux, dans les limites de ses possibilités, après avoir soupesé les conséquences réelles de ces choix par rapport à ses véritables besoins profonds. Cela a l'air évident, et pourtant ce n'est pas le cas dans nos sociétés aujourd'hui. Avec un moindre mécontentement, l'agressivité générale serait moindre, ce qui diminuerait de façon immédiate les réponses violentes aux frictions sociales.

D'autre part, ce type d'individu aurait, de toutes façons, plus de prise sur ces réponses violentes que nous n'en avons aujourd'hui. En effet, ce type d'individu serait, selon toute probabilité, plus capable de mesurer les effets destructeurs de la violence qu'il exerce ; plus empathique. Il serait de ce fait, vraisemblablement moins enclin à

donner une issue de catharsis par la violence à son mécontentement et à sa frustration vitale, il tendrait à préférer des solutions concurrentielles telles que la sublimation. En effet, la sublimation demande un plus grand effort que la catharsis, car elle ne donne pas de soulagement immédiat. Cependant, elle est incomparablement plus bénéfique sur le long terme : non seulement la source de douleur disparaît, mais cette douleur est transformée en quelque chose de productif et de bénéfique, à même de guérir la blessure narcissique de l'individu concerné. D'autre part, le fait de n'avoir rien détruit pour faire disparaître sa douleur, et d'avoir même construit pour soi ou pour les autres, procure sur le long terme une tranquillité d'esprit, voire une satisfaction, qui va également dans le sens d'un bénéfice à long terme. Alors que la catharsis par la violence procure un bénéfice instantané, elle entraîne sur la durée un mal-être, voire des remords. Par opposition, la sublimation coûte un effort, qui vient s'ajouter à la douleur, mais peut sur le long terme faire disparaître complètement la source de mal-être. Dans nos sociétés, le nombre d'individus optant pour une catharsis par la violence est important, dans une société avec un autre type d'individualité ce nombre serait moindre. La violence entraînant de la violence, il est crucial, pour une société voulant préserver sa paix, de disposer d'individus à même de briser la spirale de la violence réciproque, pour reprendre les termes de René Girard. En effet, une fois qu'elle se déclenche, celle-ci ne peut qu'augmenter si elle n'est pas brisée par quelqu'un.

La capacité des sujets intégrant une société à construire des individualités autoconscientes, à même de se développer en harmonie avec un moi profond et de briser la spirale de la violence réciproque, entraîne de façon automatique un monde moins violent. Les moyens de parvenir à obtenir qu'une société soit composée d'une majorité d'individus correspondant à ces caractéristiques sont en réalité simples, mais contraires à bien de postulats, de valeurs et de caractéristiques de la culture actuellement majoritaire.

Tout d'abord, ils impliquent de placer l'humain, et plus largement la vie, au cœur de la préoccupation principale de l'État. Ce n'est pas le cas dans des sociétés capitalistes, où le souci principal est l'accumulation. Nous reviendrons sur ce point.

Supposant qu'on se décide à placer le développement humain au centre des préoccupations politiques institutionnelles, reste à savoir de quel humain nous parlons. Cela a été dit, nous partons ici d'une idée élargie de l'humain : ce concept ne correspond

plus à l'homme adulte valide ; il correspond à la réalité variable qui est celle des êtres humains et qui va de la naissance à la vieillesse ; aux hommes et aux femmes ; aux différentes orientations sexuelles ; à toutes les morphologies présentes dans la nature ; à toutes les cultures ; à toute la diversité des êtres humains de la planète. En fait, il s'agit d'adopter la démarche inverse à celle qu'adopte la culture actuellement : il ne s'agit pas de construire une notion d'humain en dressant des exclusions, d'«autoriser » ou non un individu à être humain, mais au contraire de considérer que tout ce qui existe contribue à définir ce qui est humain.

Une fois précisé ce que nous entendons par « humain », on peut se consacrer maintenant à penser comment une société qui placerait en son centre le développement de l'humain formerait des individualités autoconscientes et épanouies.

C'est l'homogénéisation qui tient lieu de principe constructeur dans la plupart de nos sociétés, et des groupes à l'intérieur des sociétés. La communauté est définie tout autant dès l'intérieur, par les traits qu'une communauté se donne pour se former, que dès l'extérieur, par ce qui est désigné comme n'appartenant pas à la communauté. C'est quelque chose qui a bien été mis en évidence par des penseurs issus des horizons du genre, tels que Judith Butler. Les individus d'un groupe sont tenus de posséder un certain nombre de ressemblances. Puis, à l'intérieur des communautés, les positions dominantes et subordonnées sont perpétuées par la définition de rôles qui sont complémentaires et constitutifs des individualités qui les intègrent, tel que l'avait énoncé Castoriadis. S'il y a des individus donnés comme forts, et construits comme tels, c'est parce qu'il y a aussi des individus donnés comme faibles, et construits comme tels.

Il faut s'attarder à penser ce qu'on entend par fort. En effet, le concept de force lui-même est donné comme évident, mais ne va pas de soi pour peu qu'on y réfléchisse. La force est, pour l'instant, plus volontairement associée au masculin et déterminée par des caractéristiques qui produisent le masculin tout en étant aussi son produit. La force physique est une première caractéristique qu'on associe à la force. L'impénétrabilité, la déconnexion émotionnelle, la prise d'initiative, la capacité de décision, l'assurance en sont d'autres. Or, tout cela est moins évident qu'il n'y paraît. La force physique ne règle pas tout. La déconnexion émotionnelle peut être un important point faible si on ne parvient pas à gérer ses émotions face à un événement trop déstabilisant. L'excès d'assurance a entraîné bien de pertes. La force telle que nous l'entendons aujourd'hui ne

va donc pas de soi pour le moins du monde. L'accès à ses émotions signifie aussi de parvenir à le gérer. Un manque d'assurance correctement géré débouche sur la prudence, une qualité. De là l'intérêt de ne pas instituer en norme la force telle que définie pour perpétuer les groupes dominants et de procéder à l'inverse, en valorisant les qualités que possède chaque individu pour y déceler leur force.

En effet, cela fait longtemps que nous avons institué la compétition en norme culturelle dominante. C'est le principe constructeur des sociétés patriarcales, et à plus forte raison celui des sociétés capitalistes. C'est un principe constructeur qui n'est pas forcément efficace et qui engendre beaucoup de violences structurelles : celles de la lutte et celles de la frustration. Ce d'autant plus que, personne n'en est dupe, il s'agit de compétitions biaisées, car les individus ne s'affrontent pas en conditions de départ égales, ni dans les sociétés patriarcales, ni dans les sociétés capitalistes. Un des premiers éléments qui apparaît donc, au moment de penser à construire les individualités qui intégreraient des sociétés non-violentes est la nécessité de remplacer la compétition par le dépassement de soi comme norme culturelle dominante. Le but des actions et de la vie de chacun ne doit plus être de faire mieux que l'autre, mais de faire mieux que soi-même dans le passé. Pour autant, il ne s'agit pas de faire du dépassement de soi une règle inflexible, car l'erreur et les moments d'affaiblissement font partie de la vie et en avoir pleine conscience constitue une force, et non une faiblesse. Le dépassement de soi, tout comme la tolérance envers ses propres défaillances, ne peut venir que de la connaissance de soi, de la pleine conscience de son être, dans ses points faibles et ses points forts ; dans ses aspirations réelles ; dans son moi intime ; dans les ressorts dont il dispose pour que l'individu parvienne à un certain sentiment d'harmonie avec le monde. La connaissance de soi est naturellement source de bien-être, parce que source de sagesse. Le dépassement constitue par ailleurs une progression naturelle dans l'épanouissement de l'individualité.

Un deuxième élément qui apparaît est la nécessité de remplacer la comparaison elle-même des individus, tous pour l'instant jugés à la même toise, par la valorisation des différentes compétences de chacun. Nous avons vu en effet que la notion de force, qui constitue actuellement le point d'ancrage des positions dominantes, ne va pas de soi. Actuellement, les qualités et les caractéristiques des individus sont classées dans nos sociétés en souhaitables et en non significatives. Or, cette conception est fautive de tous

points de vue : existentiel, mais aussi purement pragmatique. Si on considère le différentiel par lequel on évalue les professions, par exemple, on constate rapidement qu'un monde sans soignants, par exemple, pour citer une catégorie professionnelle peu mise en valeur, n'est pas concevable. Il en va de même pour le reste, pour peu que l'on considère le social, on s'aperçoit rapidement que, en réalité, chacun a sa place et que toutes les places sont indispensables à la constitution d'un monde viable pour tous.

Notre quête est celle d'un monde viable pour tous, dans lequel il y ait une dose minimale de violence structurelle, si tant est que celle-ci ne semble pas complètement éliminable, car elle est aussi inhérente à l'humain. Nous ne cherchons plus un monde dont le souci principal soit de maintenir au pouvoir un groupe dominant, en l'occurrence celui des hommes blancs hétérosexuels, et la même élite bourgeoise, mais un monde où chacun puisse atteindre la plénitude de son être.

Le principe constructeur de ce monde doit être la valorisation des qualités de chacun. Il ne s'agira plus d'adapter l'individu au social, mais de construire le social en partant de l'individu. L'individu lui-même doit être conscient de ses qualités et de ses défaillances, par la connaissance et l'acceptation de soi. Les autres doivent l'être également, par la conscience qu'un monde viable nécessite des individus différents pour fonctionner. Cela peut paraître évident, et cependant ce n'est pas le cas aujourd'hui.

Le concept de force, pour prendre l'exemple d'une de nos significations centrales, selon les termes de Castoriadis, est en réalité variable : il dépend des situations et des conjonctures. La connexion avec ses émotions, donnée pour faiblesse, est ce qui permettra à quelqu'un faisant face à une situation extrême d'y survivre, car il parviendra à les gérer plutôt que de se voir débordé par elles. De même, c'est la connexion avec les émotions qui est à la source de l'empathie, car on parvient à imaginer, même de façon partielle, les émotions de l'autre. Il est possible de le voir : un des éléments donnés par la norme culturelle comme faiblesse constitue en réalité une force, dans beaucoup de conjonctures.

Un monde non violent mettra donc en place des individualités qui chercheront à se connaître elles-mêmes, sans se juger à aucune toise, à s'accepter dans leur nature, et à faire face au monde depuis la plénitude de leur être. Des individualités qui sauront qu'elles sont différentes de l'autre, mais pas moins. Qu'elles possèdent tout simplement des qualités différentes et qu'elles doivent faire face au même monde, à partir de

positions différentes. Une bonne dose de l'actuelle frustration s'en trouvera éliminée. De même, le reste du social doit reconnaître à chaque individu ses qualités, conscient qu'elles sont requises pour certaines conjonctures, pour certains contextes. Beaucoup d'agressions s'en trouveront éliminées.

Nos sociétés génèrent pour l'instant des individualités atrophiées, des individualités qui s'emploient à ne pas être, à se conformer aux modèles préétablis. La diminution de la violence structurelle exige des individualités pleines, pour une diminution des impulsions violentes de chacun, et socialement acceptées, pour une diminution des agressions. La préoccupation de se conformer au modèle doit ainsi être remplacée par celle de vivre avec l'autre. Cela fera l'objet du chapitre suivant.

L'on peut conclure pour l'instant en disant que la société non-violente sera composée d'individus à l'existence pleine. D'individus qui auront développé au maximum leur individualité, non pas dans une perspective égoïste, mais dans une perspective d'exister avec l'autre, dans ses différences. Cela se fera par le biais d'un travail et d'un chemin de connaissance et d'acceptation de soi ; puis par un biais de connaissance et d'acceptation des autres. Les impulsions violentes de chacun dues à la frustration en seront diminuées ; celles dues à l'agression légitime dont fait actuellement objet l'altérité absolue, que celle-ci soit le produit de la situation liminaire de l'individu ou de sa non-conformité à la norme dominante, également. Dans tout cela la culture aura un rôle fondamental, car c'est le savoir des siècles passés et du monde qui permettra à chacun de faire ce chemin.

L'individuel et le relationnel : une société de liens vrais

Si pour l'individu il est question de remplacer des individualités atrophiées par des individualités pleines, la société non-violente sera, on l'aura compris, très différente de la nôtre. En effet, ce type de société doit faire exactement le travail inverse au travail que font les nôtres. Elle ne doit pas conformer l'individu à ses rouages, elle doit donner sa place à chacun, modifiant ces rouages si besoin est.

Nous l'avons vu, la façon dont se façonnent les identités au sein d'un système de domination donne un cadre et des paramètres aux rapports qui s'installent entre les

individus, que ce soit au sein du groupe des dominés, de celui des dominants, ou encore entre individus de deux groupes. Les constructions identitaires se font, au sein de ce schéma de domination, dans une complémentarité entre ceux qui sont donnés et marqués comme forts et ceux qui sont donnés et marqués comme faibles. Pour autant, cette force et cette faiblesse n'est pas une réalité, mais une convention : c'est le système de domination lui-même qui les installe par ses rouages. Puisqu'il est question d'aborder ces problématiques à la racine, c'est donc à un social qui tiendra compte du fait que la construction identitaire d'un individu dure toute sa vie et que celle-ci doit se faire avec les autres, dans la plus grande liberté qu'il sera possible d'obtenir pour chacun, que s'achemine le social selon la non-violence politique.

Les années de formation de l'individu seront envisagées avec le soin qu'elles méritent. Actuellement, la façon dont on aborde l'enfance est prise dans la schizophrénie qui touche aussi le féminin : elle est à la fois encensée et dépréciée. Comme le féminin, mais différemment, elle est valorisée en tant qu'objet par le sujet dominant. Il s'agit d'envisager l'enfance comme ce qu'elle est : l'étape de formation d'un individu en devenir, qui occupera toute sa place dans le social. En cohérence avec cette perspective, il s'agit d'accorder à l'éducation l'importance qu'elle a : celle de former des individus épanouis ou en difficulté ; celle de pourvoir le social d'éléments constructeurs ou destructeurs.

En patriarcat, l'éducation des enfants a été traditionnellement orientée à obtenir l'obéissance de chacun, la conformité au modèle et à la chaîne hiérarchique, l'homogénéisation. Au XXe siècle est intervenu dans certains secteurs la culture de l'enfant-roi, qui n'est pas davantage profitable à l'avènement d'une individualité au plein sens du terme, en ce sens que rien dans les pratiques qu'elle entraîne n'induit l'individu à se confronter à soi-même, s'explorer, se connaître et se reconnaître dans un certain contenu. Les sociétés non-violentes ne pencheront pour aucune de ces deux options. L'éducation des sociétés non-violentes étant destinée à former des individualités pleines mais conscientes du vivre ensemble, l'éducation sera destinée à doter l'individu de la capacité de penser librement, du sens de la responsabilité pour le collectif et de la conscience de l'être, au plein sens du terme.

Puisque les enfants d'aujourd'hui sont les adultes de demain, un soin particulier sera donné à leur éducation. Il sera impensable, dans une société non-violente, de ne pas

trouver des écoles dans les campagnes ; de trouver des classes à plus de vingt élèves. La méthode d'évaluation des enfants ne sera plus l'examen, exercice privilégiant la sanction et la mémoire à court terme, d'autant plus inutile qu'il est rare qu'on s'attarde aujourd'hui sur la remédiation. L'évaluation des connaissances se fera, tout comme le faisaient jadis les compagnons, par la réalisation de projets, qui devront pouvoir remplir de façon optimale leur objectif. Évidemment, les projets seront choisis de commun accord avec l'enseignant et devront mobiliser les connaissances transmises. Il y aura des projets individuels, mais aussi des projets collectifs exigeant la mise en place d'un dialogue et d'une coordination. Une éducation au faire ensemble qui confrontera chacun à l'autre, dans ce qu'il a d'enrichissant comme dans ce qu'il a de contraignant. Des projets qui permettront donc également de débiter un apprentissage du social tel qu'il sera ; qui confronteront l'enfant à la tâche de connaître l'autre, de vivre avec lui et de construire avec lui.

Les exercices de l'enfance seront orientés à développer le sens critique, la culture générale, la capacité à se former soi-même par la suite, sans maître, la connaissance et l'acceptation de soi, la capacité à connaître et accepter l'autre mais aussi le milieu naturel et civilisationnel dans lesquels l'individu se trouve inséré.

Si le principe constructeur de la plupart de nos sociétés est l'homogénéisation, la communauté se construisant sur le principe de l'identité par rapport à ce qui est donné comme extérieur, la société non-violente, caractérisée pour l'existence et l'inclusion de différences notoires et marquées, sera, elle construite sur le principe du construire avec l'autre. Dès l'enfance, la société non-violente attèlera ainsi les individus qui l'intègrent à l'apprentissage de se construire avec l'autre, faire avec l'autre. Comme il a été vu, l'homogénéisation engendre une double violence : celle exercée pour que l'individu se conforme à la norme, puis celle exercée pour délimiter les contours de la communauté régie par ce principe envers les êtres se trouvant à l'extérieur. Elle ne peut donc pas fonder le lien social d'une société non-violente et elle est même à proscrire, en ce sens qu'elle agit en brimant les individualités. La société non-violente accepte la différence, car elle adapte le social au réel, et non le contraire. Elle adapte le social aux individus qui l'intègrent, et non le contraire. Il est donc à prévoir que cette société non violente soit composée par des personnes très différentes et que le lien entre elles n'ira pas de soi. En effet, le degré d'empathie qu'une personne peut ressentir s'accroît avec la

ressemblance. C'est là le motif pour que les systèmes de domination s'appliquent à créer des différences, qu'ils hiérarchisent par la suite. Cependant, la difficulté dont l'intégration de la différence peut pourvoir le social sera facilement surmontée dans les sociétés non-violentes en faisant du principe de construire avec l'autre le principe bâtisseur.

La perception de la différence installe en effet une distance entre les individus. Celle-ci peut être partiellement éliminée par la connaissance de l'autre, c'est par ce biais qu'on essaie de venir de nos jours à bout de fléaux comme le racisme ou l'homophobie. Construire avec l'autre est un moyen pour éliminer de façon encore plus efficace la distance installée par la différence. Tout d'abord cela oblige à une interaction plus ou moins laborieuse suivant le degré initial d'éloignement, mais possible dans tous les cas, et souvent très enrichissante dans le cas où il existe de grandes différences entre individus. Le social ne sera donc plus bâti sur l'identification du même, mais sur la connaissance de la différence et l'établissement d'un lien issu du vécu partagé avec elle. Il s'agira d'établir avec elle un rapport de familiarité non assimilable à l'identité, susceptible de constituer une assise pour l'empathie, pour l'estime et pour un sentiment d'appartenance non pas donné, mais construit dans le temps.

Il n'y a pas d'interaction sans un degré plus ou moins grand de connaissance réciproque. Puis, la production de quelque chose engage un effort commun tout en constituant, de fait, un vécu commun. Elle les matérialise tous les deux. Construire ensemble produit de l'expérience humaine partagée, et c'est en ce sens que cela peut remplacer efficacement l'homogénéité qui fait aujourd'hui office de cohésion sociale.

Si le construire ensemble est le principe bâtisseur, il s'agit maintenant de penser comment on peut décliner ce construire ensemble. Pendant l'éducation de l'enfance et de la jeunesse, cela peut se faire au travers de projets communs qui peuvent toucher l'intellectuel ou la vie quotidienne de la communauté, voire même les hybrider. En effet, cela peut aller des traditionnels exposés, au tournage de courts-métrages, élaboration d'applications informatiques etc. On peut penser à la mise en place de potagers dans les établissements, la tenue de ruches, la production d'objets destinés à des usages pratiques etc. Les activités communes tissent des liens entre individus, qui demeurent ensuite d'autant plus qu'ils débouchent sur des objets concrets servant à tous.

A l'âge adulte, le construire avec l'autre peut aussi très facilement se décliner dans la vie de tous les jours en réinstallant une sociabilité communautaire flexible. La vie de quartier peut être primordiale pour cela. Il est possible de penser à réhabiliter les associations de voisinage et les communautés de quartier. Les occupants d'un même immeuble peuvent se réunir avec une périodicité établie, sur le principe des copropriétés, mais avec une activité allant au-delà. Ils peuvent collectiviser, au-delà de ce qui se fait actuellement, pour la tenue de l'immeuble, mais aussi pour le ravitaillement et pour une certaine vie commune (projections, jeux de société etc.). Chaque quartier doit être pourvu d'une maison de quartier où puissent se réunir les jeunes, les personnes âgées et tout autre groupe souhaitant se retrouver. Les activités communes peuvent être du type de celles qui se font déjà –visionnage de films, sorties...- où concerner également la tenue du quartier : installer de mini-bibliothèques de rue, tenir un potager urbain, faire du street art sur les murs, mais aussi en décorant le mobilier urbain (lampadaires, bancs etc.). Dans la mesure où elle rend plus agréable le lieu de vie, la tenue du quartier présente le double avantage de permettre de construire avec l'autre, de s'approprier l'espace collectif et de prendre soin du collectif.

Tout un courant issu de la pensée féministe a fait du travail de soin un pilier de la façon dont on pense le social. Bien que le travail de soin soit important, et que réussir à ce que la pensée majoritaire envisage la vulnérabilité comme un état fluctuant qui peut tous nous toucher potentiellement soit un enjeu majeur, il nous semble dangereux de penser à instituer le soin comme principe constructeur du social. En effet, le soin contient une part d'ombre dans le sens où il est forcément dispensé de la part de quelqu'un de valide envers quelqu'un qui, de façon temporaire ou permanente, est vulnérable. Or, justement, il offre une assise à ce que s'établissent des rapports de pouvoir. Joan Tronto signale que l'un des dangers du *care* est que le donneur de soins, surtout si l'image qu'il/elle a de lui/elle-même est liée à sa fonction, peut arriver à se considérer plus compétent/e que celui qui reçoit les soins pour identifier ses besoins, donc à l'infantiliser (2009 : 181-182). *L'Histoire de la folie* (1972) de Foucault montre bien par ailleurs à quel point le soin recèle des possibilités d'exercer une prise de pouvoir sur autrui.

Si l'idée que tout le monde doit pouvoir dispenser des soins à un autre individu nous semble juste, instituer ce concept constructeur nous semble dangereux parce qu'il

se prête à des dérives subordonnantes. Le construire ensemble nous semble avoir sur le soin l'avantage de ne pas offrir autant de prise à ce que s'installent des rapports de pouvoir : tous les impliqués sont actifs. Par ailleurs, il offre un support naturel à ce que les différences soient intégrées à un ensemble : l'on a souvent besoin, pour construire quelque chose, de compétences différentes chez les individus qui construisent. Les équipes sont, par nature, intégrées par des éléments différents. Le construire ensemble est ainsi un principe propice pour que soient valorisées les compétences de chacun. Prendre soin de l'autre, et de l'environnement, sera donc un trait culturel des sociétés non violentes, mais non un principe bâtisseur du social.

La composition et modalité des familles doivent aussi être repensées dans les sociétés non violentes. Le modèle rigide de famille mononucléaire a été identifié comme instrument de subordination des femmes et de contrôle social. Bien évidemment, il ne s'agit pas pour nous de créer une autre norme en levant celle-ci. Il n'empêche : il s'agit bien de lever celle-ci. La coexistence harmonieuse de tous types de familles doit donc être une réalité des sociétés non violentes. Les familles mononucléaires, certes, mais aussi les famille recomposées, les familles monoparentales, les familles homoparentales... et même les choix de vie du type communautaire doivent être pensés comme choix possible, sans différences hiérarchiques au sein de cet ensemble de choix.

Par ailleurs, suivant le principe évoqué du construire ensemble, une partie de la vie familiale peut être collectivisée, y compris pour les familles mononucléaires. La société non violente accordant la plus grande importance à la période de formation de l'individu, elle disposera de dispositifs d'accueil suffisants pour les enfants. Elle aura également installé des congés maternité et paternité de durée égale et non transférables au conjoint, dans le but d'éliminer la trop grande différenciation entre les hommes et les femmes qu'il y a actuellement par rapport à la procréation et tous les préjudices qui s'ensuivent (discrimination à l'embauche et différence salariale des femmes, désengagement des hommes...). Cela n'empêche, des accords ponctuels peuvent également être envisagés entre voisins de quartier pour co-éduquer leurs enfants à l'occasion d'après-midi où un couple de parents se trouve occupés, de plages horaires où l'on sort. Sans aller jusqu'à l'organisation fixée, cela doit s'organiser au-delà du simple hasard des circonstances, dans un but de co-éducation consciente, de coopération et de libération du temps des autres.

Compte tenu de la nouvelle vie collective dont ils seront investis, tous les quartiers disposeront de plus de jardins, d'espaces de jeux et d'au moins une maison de quartier permettant de se réunir comme de tenir des actes publics.

Le construire avec l'autre doit aller, cependant, au-delà de la vie quotidienne. Il doit toucher la vie professionnelle. Avant d'aborder ce sujet, il faut préciser qu'une société non violente envisagera le travail de façon radicalement différente à celle dont l'envisagent les sociétés patriarcales et capitalistes.

Le travail ne sera plus envisagé, comme dans la pensée libérale et néo-libérale, pour la richesse qu'il produit du point de vue économique. Il ne sera plus envisagé, comme dans la pensée marxiste, pour les clivages sociaux qu'il installe et les cycles économiques qu'il détermine. Il sera envisagé pour ce qu'il peut apporter au développement de l'individu, pour la part d'humanité qu'il peut contribuer à construire. Le travail sera considéré comme outil d'épanouissement, bien qu'il ne soit pas exclu qu'il puisse générer, aussi, de la richesse économique.

Une individualité développée a, en effet, besoin de s'épanouir. Le travail est un vecteur idéal de cet épanouissement, car il permet à la personne qui le réalise de construire, seule ou avec les autres, de réaliser une tâche dont le bon accomplissement est en soi une gratification. Évidemment, cela exige une approche du travail différente à celle qui est en vigueur dans nos sociétés actuelles.

Le travail a très souvent été envisagé comme moyen de production ou comme moyen d'obtenir un salaire. Pour de grands secteurs de nos sociétés, le travail est le moyen de gagner sa vie. Il s'agit, pour construire des sociétés non violentes, d'envisager le travail sous une double perspective : comme fin en soi et comme moyen. Dans une société non violente on travaillera pour travailler, pour l'amour du travail, pour le plaisir qu'on y prend. Puis, on travaillera aussi pour ce qu'on réalise et qui servira à tous.

Cette approche du travail n'a rien d'irréel, ni même d'idéaliste. C'est un des aspects de l'approche du travail que l'on trouve dans des communautés d'artisans telles que les Compagnons du devoir. Une approche du travail que l'on trouvait dans les corporations au Moyen Âge, dont les Compagnons du devoir sont directement héritiers. On la trouve encore dans des peuples indigènes latino-américains, où le produire pour la communauté est traditionnellement valorisé parce que perçu comme soin pour les autres.

Il s'agira, dans des sociétés non violentes, de travailler autant que possible par amour du travail lui-même, ou par amour du faire pour le collectif. Pour autant, l'idée du sacrifice de soi que l'on peut trouver dans la pensée catholique du travail ou la pensée communiste du travail est tout à fait éloignée de cet amour du travail : les sociétés non violentes ne sont pas des sociétés du sacrifice quotidien, mais des sociétés du bien-être quotidien. Il s'agit donc de cultiver l'amour de ce que l'on fait, et de trouver à faire au mieux des intérêts de chacun et de ceux de la communauté. De cultiver l'amour du travail et de la tâche accomplie.

Nos sociétés ont tellement fait du travail exclusivement une façon d'obtenir de l'argent, que l'idée de travailler pour le plaisir peut en sembler étrange à beaucoup de ses intégrants. Et pourtant, les artisans, les intellectuels et certains enseignants comptent sans doute parmi les corps de métier où l'on trouve le plus d'individus qui peuvent se vanter de travailler pour, ou à tout le moins dans, le plaisir.

Quel épanouissement s'agit-il de trouver dans le travail ? Tout d'abord l'épanouissement de l'action en elle-même : voire son attention mobilisée, ses capacités et son intelligence en fonctionnement est une des choses qui procure une sensation stimulante d'être en vie. Puis, l'épanouissement de contempler la production achevée : se savoir créateur-riche, constater la beauté de l'objet, son utilité de la chose, pour soi et pour la communauté.

Outre le fait que dans une société non violente on travaillera pour l'amour du travail et pour l'épanouissement personnel, on travaillera moins, également. Correspondant à son analyse, suivant laquelle la répartition et le culte du travail seraient à l'origine de toute la misère sociale, parce qu'il aliène les travailleurs et pousse la bourgeoisie à l'oisiveté et la consommation, Paul Lafargue avait fait une boutade de cette idée dans son *Droit à la paresse* (2009). La vision du travail dans une société non violente tiendrait de celle de Lafargue, en ce sens que les heures gagnées au travail seraient pour beaucoup consacrées au développement personnel, l'autre activité évidente étant une vie communautaire plus riche.

Il n'est plus à prouver que l'être humain n'a pas besoin de travailler les huit heures prouvées par la loi dans beaucoup de pays occidentaux pour maintenir un niveau de richesse similaire. L'expérience de la réduction du temps de travail a déjà été tentée avec succès dans certains pays nordiques. Civilisationnellement basés davantage sur le

développement de l'humain, ces pays ont en effet été pionniers dans bien de domaines qui seront indispensables pour envisager la société future : l'écologie, l'égalité femmes-hommes... et la réduction du temps de travail. La Suède a ainsi lancé avec un certain succès l'expérience de la journée de six heures, soit une semaine de 30 heures. L'idée était d'accroître la productivité des salariés en augmentant leur bien-être. Les entreprises ont constaté une augmentation réelle des bénéfices, et se sont trouvés bénéficiaires même quand il a fallu embaucher pour combler les vides. Elles ont constaté que les salariés étaient plus alertes et efficaces et que l'absentéisme avait chuté. Curieusement, l'application de cette expérience aurait été plus difficile dans le public que dans le privé, car le rapport entre les coûts et les bénéfices est moins évident à calculer. Cependant, elle s'est avérée bénéfique en entreprise (Gapenne, 2017 ; Janneke, 2015). Cela est une réalité, donc : un plus grand bien-être mène l'individu à travailler mieux. Cette idée ne doit pas s'appliquer uniquement au temps de travail, dans des sociétés non violentes elle s'appliquera aussi au mieux à la nature de la tâche.

L'expérience suédoise le montre : libérer des heures de travail est donc possible d'ores et déjà, sans dommage pour notre développement technique et matériel, pour notre confort de vie. Puisqu'une société non-violente est forcément intégrée par des individualités développées, une partie du temps libéré serait consacré à la lecture d'œuvres littéraires, philosophiques, scientifiques ; à l'activité artistique et à la contemplation d'œuvres d'art ; à passer du temps dans la nature, en pleine conscience de notre nécessaire symbiose avec elle. L'autre partie du temps, consacrée à développer et renforcer les liens communautaires, se ferait, on l'a dit, dans le cadre de liens personnels élargis, au-delà du cercle familial, au voisinage, au quartier, à l'environnement professionnel.

Bien évidemment, une telle attitude de réflexion et de partage face à la vie constitue déjà l'aboutissement d'un parcours précédent, celui de la formation entreprise durant les plus jeunes années. Nos sociétés ont établi un culte au matérialisme et au pragmatisme. Paradoxalement, ce culte du pragmatisme va parfois jusqu'à l'inopérativité. Un bon exemple est le sort dévolu à la littérature, la philosophie et aux sciences humaines et sociales. De nos jours, certains hommes d'affaires, des économistes, voire même des scientifiques cultivant les sciences dites « dures » peuvent envisager l'art et les sciences humaines comme quelque chose qui relèverait presque du

caprice. Le culte de l'économie et des technologies a gagné la majorité du social. Or, cela va bel et bien jusqu'à l'inopérativité parce que les sciences sociales permettent de connaître l'être humain, tout en lui permettant, à lui, de faire face à son existence. Ce n'est pas là un mince défi, dans un monde aussi dur que l'est devenu le notre.

Les liens sociaux qui se distendent, voire disparaissent, sont aujourd'hui le lot courant des univers qui ne sont pas politisés –entendant la politisation au sens large qui concerne l'écologie, le féminisme... Or, les liens sociaux distendus fragilisent le social et l'individu. Nous nous trouvons ainsi face à nombre de problèmes qu'il n'est plus possible d'étudier faute de moyens, et à des individus qui ne peuvent plus y faire face faute de ressources. Les problèmes du social vont de la violence relationnelle jusqu'à la radicalisation ; les problèmes individuels vont de la solitude jusqu'aux différentes possibilités d'exclusion sociale qui peuvent émailler notre existence.

Le remède à tout cela est relativement simple, et c'est le même : l'art et les sciences humaines et sociales. Les unes permettent en effet d'identifier les causes des problèmes, pour les régler à leur source. L'ensemble permet à l'être humain de se penser dans le monde et, par conséquent, de faire face au monde et à ses propres vacillations. Une société non violente donnerait toute sa part à ces disciplines, sans pour autant devenir le lieu de poètes et philosophes déconnectés du réel que prétendent aujourd'hui nous donner à croire leurs détracteurs. Une société non-violente n'est pas contraire à la technique, l'économie, le pragmatique. Une société non-violente est pour la vision d'un être humain qui aille au-delà de sa simple corporéité. Une société non-violente est pour la pleine conscience d'un être humain doté de corps, mais aussi d'esprit et d'affectivité.

Cette vision plus complète de l'individu explique par quels mécanismes tout un chacun aurait une place à part entière dans une société non violente. Nos sociétés rejettent aujourd'hui les personnes dépendantes, celles affectées par un handicap, les personnes âgées... et bien d'autres encore. Une société non violente ne peut pas avoir ce rapport à la dépendance. D'une part, tous les individus qui l'intègrent auront pleine conscience que celle-ci n'est qu'un état conjoncturel qui nous affecte tous à certaines périodes de notre vie, et qui peut nous affecter tous à bien d'autres. D'autre part, c'est la personne dépendante elle-même qu'on envisagera d'une autre manière, car on sera éduqué à la percevoir dans sa globalité. Souvent les personnes dépendantes sont aujourd'hui réduites à leur dépendance. Celle-ci devient une identité. Une société non-

violente, dans la mesure où elle aura fait une règle de considérer les individus dans leurs différences, sans les mesurer à la même toise, verra forcément d'emblée les autres caractéristiques des personnes dépendantes. Elle ira donc au-delà de leur dépendance instantanément. Elle verra l'expérience et la mémoire chez les personnes âgées ; la force du futur chez les enfants ; toutes leurs qualités humaines qui vont de l'intelligence jusqu'au sens de l'humour chez les personnes handicapées. Le *care* ira de soi dans des sociétés non violentes où chacun sera à même de retrouver l'humain chez chaque individu, de ressentir de l'empathie pour chacun. Dans les sociétés non-violentes les personnes dépendantes ne seront pas plus victimes de violences structurelles que les autres parce que les hiérarchisations qui déterminent ces violences auront disparu. Les personnes dépendantes seront intégrées dans leur différence, à charge pour certains aspects pour la communauté, mais dans l'apport pour d'autres, un apport qui désormais pourra être perçu.

Pour ce qui est des êtres vivants non humains, les animaux, il convient peut-être de dire, avant de clore cette réflexion sur le lien social, que tout rapport au vivant est significatif sur le plan de la violence relationnelle. Nous l'avons vu, celle-ci agit par paliers et se concentre sur des êtres perçus comme différents et inférieurs. A partir de là, les catégories déterminant l'être qu'il est socialement légitime de violenter dans cette question identitaire de percevoir, depuis sa subjectivité, sa propre force, sont variables. C'est le principe de tous les génocides et les ethnocides depuis la nuit des temps : les peuples et personnes concernées sont déshumanisées au préalable. Par conséquent, l'exercice de la violence envers un autre être vivant suppose toujours de franchir un palier dans l'absence d'empathie qui rend possible cet exercice. Il est important, pour obtenir une véritable société non violente, que la violence arbitraire, ou celle acheminée à l'exploitation la plus absolue soit évacuée. Cela suppose que soient éliminées les festivités ou la violence envers les animaux est magnifiée –corrida, combats de coq, de chiens...- ; que les laboratoires pharmaceutiques ne fassent plus de test sur eux ; que les exploitations agricoles industrielles disparaissent. L'être humain est, lui aussi, un animal. Cela suppose qu'il peut, comme les lions, se nourrir de viande, mais que cela ne doit pas se faire au prix d'une souffrance arbitraire chez d'autres êtres vivants, soit qu'elle ne doit pas se faire au prix de leur exploitation dans l'élevage industriel, alors même qu'on sait que nous mangeons trop de viande et que notre écosystème ne pourra

pas tenir la pollution que génèrent ces élevages. La société non violente reviendra à la consommation de viande qu'il est possible d'obtenir à partir d'une production traditionnelle à l'air libre.

Le rapport aux animaux constituant aussi un pallier dans la socialisation, et un véritable soutien pour les individus situés au bord de la communauté –personnes âgées... Une société non violente tendra à les inclure de façon plus naturelle dans tous ses lieux de sociabilité.

Le social non violent se caractérise par une position de réflexion et de partage. Il s'agit d'un social élargi, qui intègre pleinement tous ceux qui aujourd'hui sont exclus parce qu'ils sont perçus en deçà de l'humain. Le social non violent les installe de plein pied dans un concept d'humain qui ne sera plus taillé à la mesure de systèmes de domination préexistants. Chacun des individus de ce social aura développé fortement son individualité, de façon à minimiser sa frustration et désactiver, ou rendre inoffensives, ses réponses cathartiques. Cette individualité sera construite par ailleurs en dehors des schémas de complémentarité fort-faible qui sous-tendent aujourd'hui le social. Elle n'aura donc pas besoin non plus pour exister de se positionner par rapport à un point extérieur donné comme inférieur ; elle existera par rapport à un intérieur constitué d'acquis et de vécus, susceptible d'exister en soi, sans point de repère extérieur.

Le vécu sexuel et le cadre hétéronormatif

Le patriarcat a pris soin de séparer, des siècles durant, le privé du public. On le sait aujourd'hui : cette séparation n'est que l'énième rouage, bien conçu, du mécanisme de domination qu'il met en place. Les foyers sont des boîtes noires où se joue un rapport de force, en conditions faussées dès le départ, sur lequel personne n'a de regard. La sexualité, un rapport paramétré par des données culturelles pour asservir les femmes : tabou du désir féminin, imposition à la femme du rôle d'objet, conditionnement du plaisir féminin par le biais des imaginaires sociaux. A cela s'ajoute, au temps où la pornographie emprunte le chemin des mass média, la diffusion massive d'un imaginaire du plaisir féminin qui se superpose à celui du fantasme masculin et qui est faux : on ne compte plus les alertes lancées par le féminisme concernant la pornographie et le rôle

qu'elle joue, tant dans le développement du système prostitueur que dans la mise en place de dynamiques violentes à l'encontre des femmes. Les pratiques diffusées par les films pornographiques sont de plus en plus dégradantes et humiliantes : pénétrations par des objets et des animaux, viols individuels et collectifs, humiliations de toute sorte. Ces pratiques sont invariablement codées comme produisant du plaisir chez la femme. La construction culturelle du masochisme féminin prend des développements insoupçonnés. On se retrouve avec des problèmes inédits, tels que des adolescentes n'ayant pas de repères de normalité et désarmées face aux sollicitations de leurs petits amis, informées, elles, par des visionnages de fictions pornographiques, qui se retrouvent par la suite avec des problèmes psychologiques. La sexualité a toujours été politique. Mass média aidant, elle l'est peut-être aujourd'hui un peu plus.

Les procès des affaires de viol disent on ne peut plus à quel point la sexualité est politique : le poids des stéréotypes de la tentatrice et celui de l'irrépressible libido féminine, que la femme se trouverait par la suite dans l'incapacité d'assumer, font des ravages. La victime se retrouve assez systématiquement en position d'accusée, alors même qu'elle a une véritable fracture psychologique à surmonter, scrutée par l'institution et le collectif, suspectée. Sa vie est usuellement passée au peigne fin, on ne cherche même pas un fait, on cherche une nature : celle de la femme dissolue ou de la femme tentatrice. Des femmes ayant subi une effraction corporelle et psychique se retrouvent à subir des effractions à répétition. Cela a déjà été obtenu dans plusieurs pays dont la Suède : il correspond à l'accusé de prouver que sa partenaire avait manifesté qu'elle souhaitait bien ce rapport sexuel. Néanmoins, du chemin reste à parcourir, et dans les pays où ces évolutions légales sont le plus récentes, ni la magistrature ni l'opinion ne pense encore la femme comme sujet de désir qui agit, mais comme objet de désir qui consent.

Il va de soi, le cadre donné au vécu sexuel, dans son déroulement comme dans ses rôles, va de pair avec les identités genrées telles que données par le schéma binaire. Il est donc à attendre que, dans une société non violente, ce vécu sexuel soit infléchi conformément à l'inflexion qu'auront subies les identités. Ce d'autant plus que la question de la sexualité est un des points névralgiques de l'assujettissement des femmes, avec la question de la reproduction.

Avec le consentement on touche au premier nœud à explorer pour ce qui est de la question du vécu sexuel. Elle est intimement liée à la question de la représentation des femmes en tant qu'objet ou que sujet. Geneviève Fraisse avait bien exploré la question du consentement dans son essai du même nom. En effet, cette notion est bien plus complexe que ce qu'il est possible d'imaginer à première vue. Acte intime qui engage deux personnes, le consentement implique un rapport. C'est d'abord un rapport à soi, puis un rapport à l'autre (Fraisse, 2007 : 17). Sa nature est cependant comme à double face « s'agit-il de liberté, ou d'inévitable rapport de force ? » (Fraisse, 2007 : 25). Puis, le consentement est sous-tendu par un éventail d'affects, qui oscillent entre le choix et la contrainte. Par ailleurs, la notion même de consentement entretient les imaginaires sociaux qui interviennent dans les procès concernant les viols : Fraisse explique que dans ses études, Marcela Iacub a déconstruit cette notion pour mettre en lumière comment la pénalisation du viol surdétermine le sexe dans sa fiction, tout en renvoyant la violence à un affect (Fraisse, 2007 : 107). On le sait maintenant, et Rita Segato l'aura largement montré (2003), le viol est une question de pouvoir, et la violence un outil de définition identitaire donné par le social.

La notion de consentement est inextricablement lié aux rapports d'objet : alors que le sujet agit, l'objet consent. C'est un peu ce qu'exprime Fraisse lorsqu'elle se demande si le consentement est le signe de la liberté ou d'un inévitable rapport de force. Tout un outillage conceptuel a été mis en place par le patriarcat pour encadrer la sexualité. La notion de conquête, qui sert de métaphore au rapport amoureux des sociétés hétéronormées en fait partie et dit bien, elle aussi, ce rôle d'objet inhérent au rapport amoureux et au rapport sexuel. Non seulement l'homme agit et la femme subit, mais elle doit encore résister à l'action de l'homme. Cela pose bel et bien un rapport de force dans l'imaginaire, qui inverse le rapport de force réel : c'est parce que les hommes dominent les femmes que celles-ci sont tenues au rôle d'objet.

Dans une société non violente, les individus seront des égaux différents. Dans sa quête de communication avec l'autre, Octavio Paz avait écrit un magnifique chapitre final au *Labyrinthe de la solitude* concernant le rapport amoureux (1995). Avec sa précision de poète il y identifiait l'amour comme acte antisocial. Paz disait avant l'heure, par cette seule image, toute la réalité du genre en matière amoureuse. Parce qu'il encadre les identités, le genre rend impossible toute communication. Paz parlait des

constructions identitaires de genre comme autant de masques. En effet, impossible si l'on porte un masque de voir le visage de l'autre, et donc, impossible de communiquer avec l'autre. Pour Paz, l'amour est antisocial parce qu'il n'est pas possible dans le social de communiquer avec l'autre : celui-ci n'est que le rôle qu'il revêt.

L'image de Paz est saisissante, et tellement juste. Ni l'amour, ni la sexualité n'engagent dans nos sociétés vraiment les individualités. Ils sont codés. Non pas qu'il n'y ait jamais aucune occurrence d'amour ou de sexualité « vrais », mais que ceux-ci sont si normés que ces occurrences ne sont pas la norme, mais l'exception.

Dans une société non violente amour et sexualité s'établiront entre égaux. Ils concerneront deux sujets. Le plaisir et le désir féminin ne seront pas un tabou parce que tout individu est sujet de plaisir et de désir, ce sont deux des éléments de l'humain. En cela le plaisir sera pensé pour ce qu'il est : comme quelque chose ayant partie liée aussi à la subjectivité et non pas pensé pour universel. Si la pornographie est aujourd'hui un réel fléau pour les femmes c'est parce que la plupart des fictions pornographiques sont, en fait, une incitation à la haine des femmes. Elles font bien plus que normaliser la violence : elles dépeignent la violence comme étant source de plaisir. La censure ne sera jamais de mise. La différenciation entre le réel et le fictionnel oui, lorsqu'il en va de la vie des personnes.

Amour et sexualité unissent, dans des sociétés non violentes, deux individus qui tout en étant différents sont, aussi, égaux. Les différentes orientations sexuelles ne constituent, par ailleurs, que des traits distinctifs de chaque individu, de même que la couleur de cheveux ou de peau. Elles ne souffrent pas de hiérarchies.

Amour et sexualité sont pensés, dans des sociétés non violentes, comme rencontre de deux individualités. En tant que rencontre de deux individualités ils sont toujours uniques et à découvrir, puisque chaque individu est unique. Ils sont, avant tout, une des formes de communication qui s'établissent entre deux individus égaux et différents.

Produire : quelle place pour l'économie ?

Le système monde que nous avons installé nous laisse voir la réalité comme si elle allait de soi ; comme si elle était inéluctable ; comme si rien d'autre ne pouvait exister.

Ce d'autant plus que le capitalisme qui y préside a absorbé et intégré à son corps déjà beaucoup de pensées divergentes : cela va du T-shirt de chez Levi's à l'effigie de Che Guevara jusqu'aux produits bio figurant dans les étals de la grande distribution. Le capitalisme ne peut qu'être. Or, le capitalisme est bel et bien quelque chose d'historique, qui commence et qui pourrait finir, ou tout de moins se transformer.

Capitalisme et patriarcat ont partie liée. Comme le patriarcat, le capitalisme possède une inévitable violence structurelle, car il ne fonctionne pas sans exploitation de la main d'œuvre et des ressources. Comme lui, il est habité par une logique de déprédation. Par ailleurs, depuis plusieurs courants de pensée, la violence envers un groupe d'humains est donnée pour fondatrice du système en lui-même. Dans *Caliban et la sorcière*, Sylvia Federici (2004) analyse le phénomène de la chasse aux sorcières qui sévit en Europe au XVIe et XVIIe siècles comme partie intégrante du mécanisme qui allait asservir durablement les femmes pour permettre l'accumulation primitive. Celle-ci s'inscrit dans le cadre d'un ensemble de dispositifs cohérents destinés à détruire des formes de socialisation précédentes fondées sur d'autres valeurs et donnant davantage de place et de liberté aux femmes. Au terme de ce processus, les femmes apparaissent comme aliénées à leurs corps qui, parce qu'ils sont obligés à reproduire pour l'État et la société la force de travail, sont devenus de lieux d'exploitation et de résistance. Des stratégies permettant de diminuer le coût du travail et d'invisibiliser le travail des subalternes se seraient ainsi mis en place à cette époque, qui refont surface lors des crises du capitalisme.

Pour la pensée décoloniale, dans laquelle s'insère Walter Mignolo, l'émergence du capitalisme est liée à un clivage qui s'établit dans le monde au XVe siècle et qui est culturellement construit. En effet, derrière le mythe et la rhétorique de la modernité se cache la logique de la colonialité. Cette construction historique sert de fondement à l'Europe elle-même : c'est parce qu'elle marque d'autres territoires du signe de l'altérité que l'Europe se définit elle-même en tant que centre. Cependant, le penser décolonial surgit pratiquement au même moment, par le biais d'auteurs autochtones des territoires colonisés :

La modernité, qui est le côté visible de l'histoire raconté du point de vue européen, est en même temps la moitié de l'histoire. L'autre moitié cachée est l'histoire de la colonialité.

Mais, l'expansion de l'idée de modernité (rédemption, progrès, développement, démocratie, droits, etc) qui amène la colonialité (expropriation, exploitation, pauvreté, marginalisation et guerres au nom des idéaux de la modernité) engendre la pensée décoloniale et celle de la décolonialité en tant que volonté de détachement (Mignolo, 2015 : 62)

Ainsi, le développement des pays centraux ne s'est fait qu'au prix du pillage des pays coloniaux, lequel a été rendu possible par une structure complexe comprenant la dimension politique, économique, mais aussi culturelle et de représentations : la matrice coloniale du pouvoir :

En somme, la « colonialité » renvoie à la matrice complexe, c'est-à-dire au modèle colonial du pouvoir. Elle repose sur deux fondements : d'un côté, la connaissance (épistémologie) avec la volonté de comprendre (herméneutique) et, de l'autre, le sentir (*aesthesis*). (...) ils travaillent ensemble pour contrôler le faire, l'être, les sentiments et la pensée. Le contrôle de l'économie et de l'autorité –la théorie économique et politique- dépend du socle sur lequel reposent la connaissance, la compréhension et le sentir. En dernière instance, la matrice coloniale du pouvoir est un réseau de croyances, de catégories philosophiques et d'arguments à partir desquels on agit et on propose une interprétation rationnelle de l'action, quelles qu'en soient les conséquences : que l'on puisse en tirer parti ou que l'on en pâtisse. (Mignolo, 2015 : 33)

Le capitalisme est un système qui n'a pu asseoir sa domination que sur la subordination préalable de deux types de sujets, les femmes et le sujet colonial, dont la force de production et de reproduction ont permis l'accumulation et l'expansion capitaliste. C'est un système qui, tout comme le patriarcat, intègre une importante dose de violence structurelle normalisée, et dont l'origine est liée à l'assujettissement de ces deux collectifs.

Les mécanismes d'exploitation de certains groupes nécessaires à l'accumulation émergent de nouveau lors des crises. Pour sa part, la matrice coloniale du pouvoir est à peine infléchie aujourd'hui. Non seulement les représentations mises en place se renouvellent encore, mais les épistémicides menés des siècles durant ne sont que

partiellement résorbables. Les outils conceptuels, culturels et épistémiques de la colonialité sont encore en place.

Le capitalisme a la subordination violente de certains groupes dans ses origines même, et la violence structurelle dans son ADN. Pour le féminisme, l'état de fait selon lequel le centre économique exploite la périphérie, façonnant sur le long terme les deux réalités que sont le Nord global et le Sud global, s'insère dans un phénomène encore plus profond : le conflit capital-vie. Comme il a été dit, pour le féminisme, le capitalisme a installé une façon de penser le monde qui redouble celle de l'ordre patriarcal à bien des égards, car elle se structure en clivages donnés par la matrice hétérosexuelle. Des clivages qui sont une prolongation des divisions qu'installe cette matrice sur les corps, les identités, dans le social... et dans la sphère socio-économique.

Pour Amélia Pérez de Orozco, la matrice hétérosexuelle affecte la sphère socio-économique principalement de trois façons. Elle la divise en deux sphères, l'une associée à la construction de la masculinité et l'autre à la sphère de la féminité. L'une concerne le public, la production des dites richesses, le travail salarié, la fiction d'une autosuffisance factice, chez des sujets qui sortent affronter la concurrence du marché et dont dépendent toute une série d'autres sujets moins ou pas salariés. Elle donne comme paradigme de ce sujet Robinson Crusoé (2014 : 205) : un homme seul, rationnel, qui se suffit à lui-même pour dompter la nature, construit à partir du néant et n'est dépendant de rien, puisqu'il n'envisage l'île que comme matière première et Vendredi que comme de la force de travail.

L'autre sphère concerne le privé, la reproduction du social, le travail non rémunéré, la double réalité d'une dépendance imposée et de l'invisibilisation d'un travail de soin qui se constitue en clef de voute du système, car ce sont ce travail et son invisibilisation qui permettent de faire disparaître le conflit capital-vie. En effet, c'est bien sur ce travail de soin que repose la fiction de l'autosuffisance du sujet masculin. Il est assuré grâce à l'éthique réactionnaire du soin que la matrice hétérosexuelle installe, tant dans l'horizon d'attente sociale en ce qui concerne les femmes que, bien souvent, dans leur propre subjectivité à elles. C'est encore cette sphère qui éponge les défaillances du capitalisme : ce sont les femmes qui pallient aux crises capitalistes de façons diverses qui vont de l'économie dite de bouts de chandelle jusqu'à la création de réseaux de solidarité (Pérez de Orozco, 2014, 143-150).

De façon cohérente à cette structure binaire, une répartition genrée affecte les métiers. Le système d'attribution de valeur est idéologiquement marqué par des conceptions anthropocentriques, hétéropatriarcales, capitalistes et néocoloniales. La scission en deux sphères évoquées est étayée par une épistémologie à laquelle s'intègrent une série de binarismes qui participent au système d'attribution des valeurs des métiers : se développer/maintenir ; vivre/subsister... Ces binarismes permettent de subsister au conflit capital-vie, en lui donnant un sens et une façon de perdurer dans le temps : tandis que ce qui concerne la logique d'accumulation est androcentrique, ce qui concerne les processus destinés à assurer la permanence de la vie est féminisé. Ce qui concerne les affaires et les finances figure ainsi parmi les métiers les plus côtés, tandis que, hors les médecins et chirurgiens, tout ce qui concerne le travail de soin et celui de permettre que soient réunies les conditions de possibilité de la vie figurent parmi les moins estimés socialement.

Finalement, certains métiers se féminisent lors des crises récurrentes inhérentes au système capitaliste lui-même. Ils recouvrent les caractéristiques culturelles du féminin : précarité, bas revenus etc.

Ce qui a été évoqué n'est, cependant, que la conséquence logique de la nécessité pour le capitalisme d'occulter la contradiction perverse qui est à son origine même, le conflit capital vie, afin de garantir le renouvellement du système qu'il impose. La logique de l'accumulation repose en effet sur l'asservissement d'une multiplicité de forces, pas seulement sur celui des ouvriers, pointé par les perspectives marxistes. Comme il a été vu, l'asservissement des femmes et celui du sujet colonial, qui sont aux origines du système, restent nécessaires à son renouvellement. La logique de l'accumulation repose par ailleurs sur la surexploitation de la planète, devenue simple matière première, au point que, pour le nombre d'habitants actuels et surtout pour le mode de vie majoritaire du Nord global cela se traduit en dette écologique envers les générations futures.

Le capitalisme attaque la vie, il empêche que soient réunies les conditions de son renouvellement. Celui-ci est assuré par les sphères invisibilisées que sont les foyers et le travail non rémunéré des femmes. C'est là que l'on produit les soins permettant de mettre en place la fiction du sujet politique autosuffisant sur lequel repose plus particulièrement le libéralisme. C'est là que l'on renouvelle la force de travail. C'est là, encore, que l'on éponge et amortit les effets les plus indésirables du système : les

violences de genre qui servent de compensation narcissique aux identités masculines endommagées par la hiérarchisation extérieure ; les économies qui gèrent les crises du capitalisme, et le conséquent manque de revenus. Toute une sphère invisibilisée, sans laquelle il deviendrait dramatiquement visible que la logique d'accumulation qui est à la base du capitalisme attaque la vie ; que porter cette logique à son extrême ne peut que nous anéantir nous et anéantir la planète.

En mettant à jour le conflit capital-vie sur lequel repose le système entier, le féminisme montre en quoi il est plus subversif –parce que plus radical- que le marxisme. S'il n'est pas certain que l'abolition du système de classes vienne complètement à bout de la logique d'accumulation qui est, somme toute, la pierre angulaire du système capitaliste, installer un système où le capital se subordonnerait à l'impératif de vie, le ferait bien. Le marxisme a en effet les limitations de son approche patriarcale : le conflit capital-travail n'envisage que la condition salariée. D'autre part, c'est bien comme une conciliation imparfaite du conflit capital-vie que, comme le signale Pérez Orozco, le féminisme envisage l'État providence : une formule où ce conflit se trouve amoindri, sans pour le moins du monde disparaître.

Il faut, pour le féminisme tout comme pour une Non-violence politique, aller vers des formules plus subversives si l'on veut venir à bout de la violence structurelle que recèle la sphère socio-économique. Il faut construire des logiques qui rompent le binarisme installé par la matrice hétérosexuelle et par le conflit capital-vie, qui vient se superposer aux structures de pensée déjà existantes. Il est important, ainsi, que la sphère socio-économique dépasse le clivage travail rémunéré-travail non rémunéré, car le travail non rémunéré participe de fait aussi de la production de richesse. Par ailleurs, certaines des catégories de pensée utilisées pour analyser et organiser le réel sont aussi à revoir : la catégorie de richesse et celle de développement notamment.

Amaia Pérez Orozco propose d'aborder les changements qu'il faudrait forcément mettre en place depuis la notion d'évolution ou de transformation –« tránsito » (2014 : 263)- plutôt que de diviser et d'éroder ses forces dans le débat, et la dichotomie, réforme/révolution. Il s'agirait de mettre en place une évolution en fait déjà en marche par la série de pratiques que les nouvelles tendances et les mouvements sociaux mettent en place, depuis l'écologie jusqu'à l'économie sociale et solidaire en passant, bien entendu, par le féminisme : monnaies locales, paiement en temps plutôt qu'en monnaie,

réseaux d'échanges, pratiques zéro déchets... L'évolution devrait les fédérer et leur donner cohérence suivant une logique unitaire qui doit, à terme, éliminer le conflit capital-vie pour mettre le capital au service de la vie : assurer la reproduction sociale, mais aussi préserver la planète et la vie non humaine.

Dans un monde non violent l'économie devient un moyen, et non une fin. Un moyen pour assurer que soient réunies les conditions de la vie. Les pistes ébauchées par Pérez Orozco sont très à même de poser les jalons pour une transformation profonde du système. Tout d'abord, il s'agirait de défendre le public, bien au-delà de l'Etat-providence qui, comme il a été dit, permet surtout de diminuer le conflit capital-vie, sans l'empêcher. Il s'agirait donc de redéfinir tout d'abord ce que l'on entend par public. Le public non violent, tout comme le public féministe, doit respecter les deux principes éthiques soulignés par Pérez Orozco que sont l'universalité et la singularité. Assurer une universalité de droits à tous les sujets du social tout en respectant la singularité de chacun, donc la diversité du social. Pour cela elle propose d'augmenter les prestations sociales et de transformer les droits contributifs en droits universaux ainsi que d'établir un cadre commun de responsabilités qui garantisse l'autonomie des sujets non hégémoniques. Il faudrait aussi, en effet, pour envisager ce public, remettre en question le sujet de droits lui-même. Aller au-delà du clivage famille/individu que l'on connaît pour penser le sujet de droits comme un individu relationnel. Il s'agit de garantir son autonomie tout en reconnaissant ses réseaux de cohabitation et sa corresponsabilité. De même, il s'agit de reconnaître son écodépendance et d'envisager de faire des sujets de droits de la terre et des collectivités impliquant des rapports d'interdépendance symétrique –donc, dépasser la traditionnelle structure asymétrique homme-femme du couple hétéronormé. La gestion de ce public élargi doit, elle aussi, dépasser le purement et simplement administratif pour mettre à l'essai des formules de participation citoyenne et de démocratie directe. C'est un processus qui ouvre en soi les questionnements sur lesquels nous reviendrons à propos du modèle de vie que nous envisageons comme souhaitable.

Pérez Orozco émet une critique de fond au système en place, la question de la temporalité. La gestion des ressources publiques se trouve en effet alignée sur celle des cycles de valorisation du capital. Or, le capitalisme financier fonctionne particulièrement sur le court terme. La vie humaine, et à plus forte raison la vie naturelle, fonctionne sur

le long terme, voire le très long terme dans le cas de la vie naturelle. Dans cette optique, il devient aberrant, par exemple, de travailler sur des budgets annuels, à plus forte raison de se fixer pour but un déficit zéro annuel. L'idée que les dépenses seraient plus fortes ou moins fortes suivant les années, leurs aléas et leurs conjonctures, doit ainsi participer du système lui-même. En outre, tout comme pour l'écologie et la décroissance, il ne s'agirait plus de chercher des ressources pour satisfaire nos besoins, mais d'adapter notre consommation aux ressources disponibles, soit, aux capacités de renouvellement de la planète. Pour que le changement puisse concerner le système entier il faudrait soustraire des ressources à la logique de l'accumulation ; démocratiser les foyers et construire des espaces libérateurs engagés vers la construction d'un autre modèle.

Du point de vue de la fiscalité, Pérez Orozco propose, enfin, de donner une priorité aux impôts directs sur les impôts indirects ; d'éviter tout mécanisme favorisant un modèle de cohabitation au détriment d'autres ; de réorganiser la dépense publique pour qu'elle couvre les activités assurant une responsabilité collective dans la durabilité de la vie humaine.

Pérez Orozco propose de cheminer vers un modèle global qui dépasse les flux monétaires pour tenir compte du travail non rémunéré de soins et des ressources que nous empruntons à la planète. De façon générale, tenir compte de la dimension immatérielle de la vie. Si une des questions économiques les plus prenantes pour de plus en plus de pays de la planète est celle de la dette, Pérez Orozco propose d'envisager la question, comme depuis un temps le font les pays du Sud global, en tenant compte de cette dimension immatérielle. Elle propose par conséquent de faire des audits destinés à déterminer ce qui dans ces dettes nationales serait illégitime, soit parce que la dette a été contractée de manière non démocratique, soit parce qu'elle a généré des profits privés au coût de bénéfices collectifs, soit parce que son acquittement a des conséquences sociales et/ou écologiques indésirables. Les sommes ainsi obtenues seraient destinées à financer des structures socio-économiques horizontales qui collectivisent la responsabilité de renouveler la vie, pour vraiment cheminer vers un autre modèle.

Comme le féminisme, la Non-Violence politique propose en effet de mettre en place une conception élargie de l'économie, qui envisage les aspects non monétaires des échanges et du travail. Il inclura donc la dimension écologique et la dimension des soins. A ce propos, Pérez Orozco signale que, bien qu'il ne tienne pas compte de ces

aspects, notre système possède une triple dette invisible : une immense dette écologique, envers les générations futures et envers le Sud global ; une très grande dette de soins, principalement concentrée chez les hommes et chez les élites de la société et une dette coloniale du Nord global vers le Sud global.

Ce nouveau cadre économique se caractérisait ainsi fondamentalement par la levée de deux clivages conceptuels : celui qu'établit l'échange monétaire et celui qu'établit la conception binaire hétéronormative du monde, et de la sphère socio-économique. Le binarisme hétéronormatif qu'installe la matrice hétérosexuelle concerne toute notre culture. Il touche donc également, on l'a dit, la sphère socio-économique en la scindant en deux sphères, en assurant une valorisation différentielle des métiers, en féminisant des métiers plus particulièrement en temps de crise. On pourrait ajouter que le cadre hétéronormatif construit des sujets diminués. L'identité masculine est informée par la fiction de l'autosuffisance, tournée vers elle-même et liée à une éthique productiviste. Elle n'est en fait possible que grâce à la subordination féminine, qui permet de maintenir cette fiction. Cette identité est tournée vers les autres et liée à une éthique réactionnaire du travail de soins. La tâche de garantir la durabilité de la vie lui incombe, elle est reléguée à la dépendance financière, vitale et même parfois corporelle, elle occupe un lieu subalterne, ce qui ne lui empêche pas d'être en mesure d'exercer de là aussi une forme de violence.

Ces deux identités sont en fait des identités bancales, diminuées. La construction d'une véritable politique libératrice exige donc de les faire évoluer vers des sujets à la fois autonomes et liés par une interdépendance réciproque, symétrique. La structure hétéronormative traverse en effet toute la culture. Elle produit une épistémologie patriarcale qui informe et occulte la contradiction capital-vie par des paires conceptuelles telles que se développer/se maintenir ; vivre/survivre : la logique de l'accumulation est androcentrée tandis que le procès de garantir la durabilité de la vie est féminisé. Elle produit en outre les subjectivités qui correspondent à cette sphère.

Il est nécessaire, pour produire une économie et une politique libératrices, de faire éclater ce corset, de construire d'autres façons d'être et de s'appropriier le monde ; d'autres façons d'établir le rapport à l'autre.

L'interdépendance de tous les êtres humains et non humains est une réalité inéludable. Cependant, c'est bien d'interdépendance qu'il s'agit : il n'y a pas de sujet

autosuffisant et de sujet dépendant. Il y a une interdépendance asymétrique, façonnée par le rapport de pouvoir qu'impose le cadre patriarcal. Il s'agit donc de parvenir à une interdépendance symétrique, établie dans des rapports égaux et conscients. Les pratiques de dissidence sexuelle et de genre que l'on peut déjà observer dans nos civilisations ont infléchi certains aspects de la matrice, mais elles n'ont pas encore vraiment touché la sphère socio-économique.

D'autres pratiques, en revanche, commencent à toucher un autre point essentiel du binarisme hétéronormatif de cette sphère : la famille nucléaire comme unité productive. En effet, certaines situations vitales –familles monoparentales- et certaines convictions idéologiques –féminisme, décroissance- ont conduit à établir des réseaux d'affinité et d'entraide qui conforment autant de structures dérogeant à l'unité qui s'associe au cadre hétéronormatif. Ce sont sans doute ces voies que pour Pérez Orozco il faut creuser et continuer d'explorer, tout en travaillant en parallèle la question de sujets autonomes qui seraient dans une interdépendance symétrique et autoconsciente.

Finalement, comme pour les autres disciplines, ce sont les catégories de pensée du fait économique qu'il faudrait faire évoluer pour aller vers une organisation économique qui dépasse le monétaire, afin de tenir compte du travail de soins et de l'écodépendance. Au premier chef, évidemment les notions de richesse et de développement. La richesse ne doit pas uniquement être monétaire, on peut être riche de bien de façons : riche d'expérience de vie ; riche de liens humains ; riche de sagesse. Le développement ne doit pas être un horizon technique et financier ; il doit concerner l'épanouissement d'une vie harmonieuse accessible à tous.

C'est là en effet un autre concept clé qu'il faudrait redéfinir : celui du modèle de vie que l'on considère à succès. Aujourd'hui, il est défini par l'accumulation de richesse, l'exercice d'un métier socialement valorisé par les critères qu'on a vus, le fantasme d'une consommation potentiellement infinie, l'existence d'une famille nucléaire. Le vivre-bien doit aller bien au-delà. Il doit déjà se définir en dehors de la question monétaire qui, comme on l'a vu, laisse dans l'ombre toute une autre série d'aspects de la vie. Puis, le cadre hétéronormatif ayant préalablement éclaté, il s'agira pour chacun-e d'exercer un travail suivant son harmonie personnelle, en dehors des critères genrés qui aujourd'hui divisent dans les grandes lignes les attributions de métiers. La richesse n'étant plus uniquement monétaire, mais aussi spirituelle, affective et humaine, il est à prévoir que la

consommation en elle-même ne sera même plus une valeur, mais tout au plus un besoin parmi d'autres. Finalement, la famille mononucléaire n'a pas forcément à disparaître, mais elle doit cohabiter avec toute une autre série de possibilités d'organisation de l'interdépendance vitale, notamment les réseaux de solidarité. Elle doit aussi se démocratiser, c'est à dire, ne plus se structurer dans une gestion asymétrique de l'interdépendance : les sujets qui composent cette unité doivent être davantage égaux et le plus possible autonomes, voire complètement pour les adultes.

La notion de travail elle-même doit donc également évoluer. Comme il a été dit plus haut, le travail doit être envisagé pour ce qu'il apporte à l'épanouissement de l'individu et pour ce qu'il apporte à la collectivité. De même, l'actuelle division sexuelle du travail doit être abolie, pour ne plus participer de la production de subjectivités diminuées et d'une interdépendance asymétrique ; pour permettre à chacun de choisir son métier au mieux de ses inclinations et inquiétudes réelles et naturelles. Des conceptions très positives du travail existent déjà en Amérique Latine dans les traditions amérindiennes, Pérez Orozco fait allusion à la « Vida Dulce » -la Vie Douce- (2014 : 272) : le travail pensé comme centre même du vivre-bien, puisque indispensables pour garantir les conditions de possibilité de la vie et prendre en charge sa vulnérabilité.

Pour une organisation de la sphère professionnelle qui correspondrait à un monde libérateur et non-violent il faut penser, pour Pérez de Orozco, à réduire la journée de travail, baisser l'âge de départ à la retraite et faire assurer par le collectif le travail de soin, par le biais de différents moyens. Les expériences de journées de six heures des pays nordiques ont donné des résultats très positifs puisqu'il a été constaté que, même en gardant les paramètres de ce que nous espérons bientôt être l'ancien monde, les travailleurs se sont montrés plus performants sur le moyen terme plus performants. Augmenter le bien-être et la détente des travailleurs va donc même dans le sens de la production de notre actuel système. On l'a dit, il faudrait aller au-delà dans un monde non-violent, adopter des perspectives décroissantes, fixer sa consommation par rapport aux ressources disponibles et valoriser le temps de vie comme richesse en soi.

Concernant le travail, il va de soi que le travail domestique tel qu'il a défini l'identité des sujets femmes disparaîtrait. Tout d'abord, de nouvelles formes d'interdépendance symétrique feront que la répartition des tâches sera spontanément autre. Puis, une partie significative sera assurée en dehors des foyers : il pourra être

remplacé par des services publics ; du temps de travail libéré ; des réseaux de solidarité, des coopératives et autres formules collectives de travail de soin.

La sphère socio-économique participe pleinement dans le maintien des structures de violence relationnelle. Non seulement la logique d'accumulation repose sur la déprédation et constitue, avec la propriété privée et l'entreprise, l'un des piliers du système capitaliste, mais en outre la composition des deux sphères auxquelles donne lieu la matrice hétéronormative engendre des violences. Nous avons vu le rôle fondamental qu'ont dans celles-ci les hiérarchies et les rapports d'objet. Le tandem sujet autosuffisant-sujet dépendant est, bien évidemment, potentiellement sujet à la violence relationnelle. Puis, dans la sphère publique elle-même, celle réservée à la production, les identités masculines se conforment, on l'a dit, en grande partie par rapport au métier exercé encore sur des hiérarchies. Non seulement la compétition pour acquérir ces métiers recèle spontanément des violences, mais encore, une fois ceux-ci acquis, nous avons une hiérarchie de plus qui sous-tend le social. Elle recèlera forcément des violences potentielles, comme le montrent tous les bullying que l'on recense en entreprise. **CHIFFRES**

Comme le souligne Pérez Orozco, les changements qui pourraient aboutir à terme à une sphère socio-économique autre sont déjà en marche, il suffit en réalité que l'institution s'en empare pour en faire une démarche d'ensemble cohérente. La sphère socio-économique d'une civilisation libératrice doit être tout d'abord consciente de l'interdépendance et de l'ecodépendance. Elle ne doit pas reposer sur un concept qui recèle en lui-même la déprédation, mais sur une consommation des ressources adaptées aux possibilités réelles de la planète et à la sauvegarde du vivre-bien de tous. Elle ne doit être plus divisée en deux sphères dont la structure invisibilise le conflit capital-vie puisqu'il n'y aura pas, en outre, de conflit capital-vie. Elle doit prévoir une gestion symétrique de l'interdépendance. Elle doit être intégrée par des sujets autonomes et prévoir une gestion collective de la dépendance. Elle doit enfin être porteuse de valeurs autres et pensée par des concepts dont l'étendue serait différente. Richesse matérielle, affective, spirituelle. Développement du vivre-bien de tous. Travail chargé d'assurer les conditions de possibilité de la vie. Cette sphère socio-économique ne serait plus la scène de batailles absurdes orchestrée par et pour une abstraction, mais le lieu où assurer la

reproduction du social, la mise en place des conditions de possibilités de la vie, et la cohabitation de tous et de toutes dans un vivre-bien.

Cadres de vie : la ville et l'environnement

Les dichotomies de genre n'existent pas seules, elles sont rattachées à toute une série d'autres dichotomies qui conforment un ensemble de valeurs associées au masculin et au féminin et qui structurent le monde. Les trois dichotomies principales sont : masculin – féminin ; public – privé ; culture – nature. Elles configurent un réseau de valeurs qui participent à déterminer notre rapport à nos cadres de vie, la ville et la nature.

Paula Pérez Sanz retrace l'émergence de l'idée de « droit de cité » (2013). Le premier à penser l'agencement de la ville comme un fait politique aurait ainsi été Henri Lefebvre en 1968. Il fait allusion pour la première fois au droit de chacun à disposer de la ville, le droit à disposer de ses lieux d'échange et de partage et à avoir le temps de le faire. Ces réflexions entrent dans le cadre de la critique formulée à l'encontre de l'État Providence pour ce qui est du logement et des conditions de vie dans les grandes villes. Il introduit ainsi l'idée de la subjectivité et de l'expérience de la ville dont le féminisme s'emparera plus tard. Puis, David Harvey lie la naissance et le développement de la ville à l'activité de l'économie capitaliste : les villes sont les concentrations géographiques et sociales d'un excédent. Jordi Borja analyse la ville comme ville construite et donc, susceptible d'être reconstruite pour former une nouvelle citoyenneté.

Depuis au moins quatre décennies, les études d'urbanisme féministe pensent la ville, elles ont repris ces acquis. La ville a en effet été pensée depuis les vues du sujet hégémonique. Produit des assignations de rôle et des autres imaginaires sociaux qui conforment le monde, elle participe également à les renouveler. La division public-privé qui se superpose aux divisions de genre a traditionnellement cantonné les femmes aux foyers. Dans la ville, cette division se matérialise par des signes divers qui, tout en participant à la renouveler en rendant plus difficile l'accès à cet espace aux femmes, en émanent. La ville, comme tout le reste, émane des expériences du sujet hégémonique et de ses valeurs. Par ailleurs, le développement que le capitalisme a acquis au cours du

XXe siècle est venu redoubler et diversifier ces exclusions posées par le patriarcat : la spéculation les a approfondies. Les villes se sont développées par ailleurs non pas par rapport aux besoins de ses habitants, mais par rapport aux besoins des activités économiques qui y ont lieu : séparation des quartiers d'affaires et des quartiers résidentiels ; populations les plus pauvres cantonnées aux périphéries ; mise en place de communications polluantes pour joindre le tout, qui rendent difficile l'accès à toute personne ne disposant pas des moyens pour les emprunter.

Un premier élément à signaler découlant de l'expérience des femmes est le nombre de dispositifs qui participent à leur rendre plus difficile une appropriation de la rue égale à celle des hommes. Pendant longtemps, depuis l'Antiquité où les femmes n'avaient pas le droit de cité, la ville a été tout simplement interdite aux femmes. De nos jours, elles sont supposées pouvoir circuler en égalité de droits avec les hommes. Pourtant, rien n'est moins vrai. Toute femme a ainsi déjà fait l'expérience de la peur de l'agression, que les hommes n'ont pas. Cette peur ne se cantonne pas à la nuit, elle est aussi valable pour le jour pour certains espaces qui, pour le coup, sont pratiquement, dans les faits, interdits aux femmes. Beaucoup d'éléments déterminent cette restriction : distribution des lampadaires, des transports urbains, des lieux où demander de l'aide...

Un deuxième élément à signaler est le fait que la distribution des villes contribue à rendre plus difficile que les femmes puissent concilier maternité et activité. Les femmes ont été traditionnellement cantonnées au travail de soin. Aujourd'hui encore la répartition des tâches ménagères au sein des couples reste très inégale et nombreuses sont les femmes qui font, tout simplement, des doubles journées. La ville participe à ce que cela se passe comme ça : éloignement du lieu de travail et des centres où sont gardés les enfants ; impossibilité de faire garder les enfants... Une ville pensée depuis l'expérience des sujets non hégémoniques aurait une incidence directe et très rapide sur le décloisonnement des rôles, et donc sur la diminution des violences structurelles.

Les femmes ne sont pas le seul sujet non hégémonique, elles ne sont pas non plus le seul sujet pour lequel la disposition de la ville entretient la subordination et l'exclusion. La ville a un impact sur l'insertion des sujets racisés : concentration dans certains quartiers suite à l'implantation lors de migrations plus massives, impact sur les conditions de travail de cette insertion dans la ville... Puis, la ville a, évidemment, un impact sur d'autres sujets victimes d'exclusions. Un des exemples récents les plus

polémiques sont les fameux dispositifs anti-SDF qui rendent impossible l'accès au centre-ville des plus démunis.

La ville est politique, et c'est donc depuis la politique qu'il faut la penser, elle aussi. Tout en étant le produit de schémas mentaux à l'origine des exclusions et des subordinations qui informent le monde, elle agit en guise de mécanisme qui participe, avec le reste, à les approfondir et à les fixer. Il est nécessaire de penser une ville depuis la non-violence. Il s'agit donc de penser la ville depuis l'humain, et plus particulièrement depuis l'expérience du monde des sujets non hégémoniques. Comment serait cette ville ? Ce serait une ville pensée, non plus pour l'activité économique, mais pour le développement optimal du facteur humain. Une ville pensée pour tous ses habitants, au sens le plus inclusif. Elle tiendrait beaucoup des avancées qu'ont faites d'ores et déjà l'urbanisme féministe et les expériences municipalistes. Elle s'éloignerait toutefois des expériences municipalistes en ce que, comme il avait été dit dans *Le symbolique est politique* (2018), la notion de commun ne nous semble pas pouvoir être adoptée sans nuance pour la construction d'une société non violente. En effet, le commun abordé sans perspective critique ne peut, nous semble-t-il, que reproduire presque à l'identique les rapports de pouvoir en place dans des sociétés patriarcales, et donc laisser presque intacte la question des violences structurelles. C'est vers un commun conscient de ces inégalités invisibilisées qu'il faut aller, donc vers un commun qui tienne compte de la différence et qui se fonde sur la notion d'équité, ce qui n'est pas le cas des expériences municipalistes. Il n'en demeure pas moins, pour ce qu'elles ont d'enseignements à offrir, compte tenu du point de départ qu'est le système capitaliste, elles ont, elles aussi, des acquis à nous proposer.

Dans la ville non violente, les quartiers seraient réhabilités comme lieu de vie. Chacun d'entre eux disposera d'approvisionnements de proximité ; de centres de sociabilité ; d'espaces plus ou moins étendus de verdure. L'embellissement du quartier et l'approvisionnement peut d'ailleurs, aussi, donner lieu à une part d'autogestion par les habitants : potagers urbains dont la production sera consommée par les habitants eux-mêmes, tenue de bibliothèques de rue, mise en place d'initiatives du type streetart... Puisque la famille mononucléaire traditionnelle peut être étendue à des réseaux suivant les choix de chacun, le quartier sera, également, un des lieux privilégiés de ces réseaux.

Concernant l'expérience de la ville que font les femmes, on prendra en compte la question de la proximité du lieu de travail des parents et du lieu de garde ou de scolarisation d'un des deux parents –pas forcément celui de la femme. Cet élément diminuera, en effet, le temps employé en tâches creuses et la charge mentale tout en rendant moins probable que ces charges soient si souvent assumées par les femmes.

Les dites zones sensibles feront l'objet d'un particulier réinvestissement de la sociabilité collective, car ce sont les zones les plus désertées et cela a un impact également sur les affectivités des habitants.

Concernant le rapport à l'environnement, c'est depuis les quartiers qu'on pourra aussi commencer à déployer des politiques visant à le préserver. Les bâtiments seront réhabilités de façon à diminuer les pollutions qui en émanent, du type chauffage et climatisation : amélioration de l'isolement, mise en place de systèmes permettant une meilleure aération et un rafraîchissement naturel en été. Suivant le climat, les bâtiments pourront encore participer à la production d'énergies renouvelables destinées à les alimenter en énergie –panneaux solaires etc-, de façon à ce qu'ils ne doivent se fournir que du différentiel entre production et consommation.

La distribution et la nature des transports sera revue. Les axes routiers seront diminués en faveur de transports collectifs et propres du type tramway, piste cyclable... Les centres d'approvisionnement de proximité œuvreront, d'ailleurs, pour que l'on produise moins de déchets. La distribution en vrac sera privilégiée, de même que le retour au système d'emballages consignés et réutilisables.

Suivant ce qui a été fait parfois dans les expériences municipalistes, la répartition des ressources les plus élémentaires –eau, électricité- se fera au moindre coût et en fonction des inégalités existant de fait. Il sera judicieux de faire une estimation du volume de consommation normal par habitant et de s'assurer que chacun en dispose. Les plus démunis pourront en disposer gratuitement, pour les autres le prix, raisonnable, peut être dégressif suivant les situations de chacun.

L'autogestion alimentaire mise en place dans la ville doit excéder les quartiers : des potagers urbains plus conséquents pourront être disposés à la périphérie des villes. La possibilité de disposer de la production se fera suivant l'implication de chacun ou, pour ceux qui n'ont pas de possibilité de s'y impliquer –personnes âgées, handicapés...-, en suivant le principe du seuil de consommation normal, dont ils pourront être pourvus.

L'environnement constitue un autre cadre de vie de l'humain. La problématique du rapport de l'être humain à l'environnement diffère de celle du rapport à la ville. En effet, nous avons actuellement un rapport à l'environnement très marqué par le système capitaliste : celui-ci est le plus souvent pensé avant tout comme ressource. C'est rare qu'il soit pensé comme cadre de vie, c'est dire si les individus le pensant comme ensemble vivant avec lequel nous avons, par-delà le besoin, l'obligation morale de vivre en symbiose, sont minoritaires. Cependant, le rapport que nous avons aujourd'hui à la nature n'a pas toujours été celui-là.

Cela a été dit, pour le féminisme le capitalisme et un système apparenté, si non directement calqué, sur le patriarcat. Tous deux reposent sur une logique de déprédation et un système de subordination qui met à disposition de sujets hégémoniques un certain nombre de sujets qui lui sont subordonnés. Ces deux systèmes mettent le plus souvent aussi à disposition du sujet hégémonique la nature.

Les sociétés précapitalistes n'ont pas toutes eu un rapport d'objet à la nature. Elles sont nombreuses à avoir établi avec elle un rapport de symbiose. De façon générale, les cosmovisions qui tiennent de l'animisme donnent à la nature un rôle à la fois de cadre et de compagne. L'être humain est une créature parmi d'autres, qui participe du gigantesque cycle de la vie. En ce sens, même s'il utilise les ressources que la planète lui offre pour y vivre, il le fait en pleine conscience et avec gratitude. La terre est la mère nourricière. Cette vision, que les courants de pensée qui tiennent du rationalisme ont méprisée, entre autres dans le cadre des épistémicides évoqués par la pensée décoloniale, est sans aucun doute celle à reprendre pour une non-violence politique.

Un exemple de ce type de vision, parmi celles que l'Occident a beaucoup endommagées, est celle que l'on retrouve dans la Pachamama, la déesse terre des Andes. Céline Geoffroy Komadina explique dans sa thèse concernant les liens de l'ivresse rituelle à la Pachamama qu'« il s'agit d'une personnalité complexe bien difficile à cerner. Parfois, on la brosse comme une entité féminine, masculine, ou masculine et féminine à la fois » (2013 : 464). Elle précise :

Certaines descriptions la présentent comme un tout, d'autres comme une personnalité fragmentée regroupant divers démons et éléments de la nature. Ainsi, souvent on parle de la Pachamama comme d'un tout en équilibre ; parfois, on mentionne la

Pachamama, en d'autres occasions on évoque les démons qui sont la Pachamama ou encore les démons qui l'habitent (Geoffroy Komandina, 2013 : 464)

La Pachamama s'incarne en effet en des êtres multiples, adoptant souvent la forme d'un crapaud, elle est aussi la montagne et les trésors qu'elle recèle, les créatures bénéfiques et maléfiques qui l'habitent ; les sources et les lagunes, parfois emplies de dangers ; les pierres. La Pachamama est une divinité ambivalente. A la fois bénéfique et prédatrice, les habitants des Andes lui multiplient des sacrifices rituels destinés à l'apaiser. Comme le dit encore Geoffroy Komandina :

En somme, la Pachamama nous entoure, elle nous renferme, elle a prise sur notre corps et sur notre âme, elle a le pouvoir de guérir ou d'attraper. Certaines heures pour la rencontre sont « sacrées » comme midi ou minuit ; mais la *saqra hora*, l'heure des diables, au crépuscule, est particulièrement dangereuse, c'est le moment que choisissent toutes sortes de démons pour attaquer ; si une personne rencontre l'un de ces démons à cette heure-là, elle tombera malade. Les arbres, les pierres, tout ce qui a de la vie veut nous attaquer : « C'est comme des fantômes qui nous font peur » (2013 : 480).

Parce qu'elle est un tout, la Pachamama vit comme en symbiose avec les êtres humains, les accompagne, les entoure. Bénéfique, elle est aussi à craindre dans sa colère. Elle est susceptible de toutes les émotions et penchants humains, y compris le vice. Elle est une présence.

Sans hériter de la crainte des éléments qui échappent à tout contrôle, dont sont investies les croyances qui ont émergé avant l'apparition de toutes les techniques nous aidant à regarder sans trop de peur la nature, c'est de cette vision que sera héritière la façon dont la non-violence politique envisage la nature. Présence, compagne, cadre de vie, elle nous nourrit, mais nous lui devons tout. Pas question donc de l'épuiser, il s'agit de vivre avec elle en symbiose.

Dans l'esprit de la décroissance, il s'agit donc d'adapter notre consommation, nécessaire pour vivre, aux ressources de la planète. En quelque sorte, de répartir les ressources disponibles entre tous, et non pas de prendre en fonction de nos envies. Le mot « envie » est utilisé volontairement. En effet, dans le cadre de notre société de consommation, on ne peut même plus considérer que l'on consomme en fonction de nos

besoins réels. L'on consomme bien plus en fonction de nos besoins fantasmés. Le travail spirituel et existentiel évoqué au début de cette réflexion servira donc à changer le rapport à la nature, puisque les individus non-violents, auront pris conscience de leurs besoins réels et se seront libérés des besoins fantasmés artificiellement créés par le capitalisme.

Agencement de la ville et rapport à la nature seront bien différents dans des sociétés non violentes. La ville telle que pensée par le sujet hégémonique, qui participe à fixer et renouveler son système de domination, sera transformée. Elle correspondra au contraire à l'entrecroisement de tous les sujets du social, y compris les anciens subordonnés. La ligne dominante dans la construction sera l'humain, ses besoins individuels et collectifs, sa sociabilité.

Le rapport à la nature sera infléchi dans un sens qui ira vers celui en vigueur dans certaines sociétés précapitalistes. C'est comme un symbiote qu'on pensera la nature. En ce sens, les attitudes et politiques adoptées iront dans le sens de la décroissance. C'est une attitude similaire, de dépendance consciente de l'environnement, et de gratitude, que l'on retrouve somme toute dans ce courant de pensée.

Cela avait été dit à propos des animaux, toute logique de déprédation, y compris si elle concerne la nature, est déjà un palier franchi dans l'attitude violente, puisque la violence est avant tout une position face au monde : celle de la destruction, et ce que ce soit une destruction volontaire ou une destruction par omission, pour ainsi dire, à savoir, une destruction entraînée par le fait que l'individu violent ne se représente la cible de son action que comme objet.

Géopolitique : pour une politique de l'humain

La géopolitique étudie les effets de la géographie sur la politique internationale et les relations internationales, elle étudie les rapports de pouvoir tels que déterminés par des paramètres comme la démographie ou les ressources naturelles. Le terme s'étend aux rapports de pouvoir qui s'établissent entre les pays à la suite de conjonctures internationales plus particulièrement marquantes, telles que la guerre froide.

De nos jours, le principal facteur qui détermine la géopolitique est sans doute la répartition des ressources naturelles. Un autre facteur, millénaire, restent les religions. Les conflits liés aux ressources naturelles sont, bien entendu, des conflits économiques. L'on ne compte plus les guerres engendrées par le pétrole, ou le nombre de fois ou la possession de cette ressource a déterminé la position adoptée par les puissants à l'égard d'un pays. Les minéraux nécessaires pour confectionner des portables et des ordinateurs se sont ajoutés récemment à la liste de ressources naturelles baignées dans le sang que l'on peut compter. Puis, la forêt amazonienne constitue également un terrain où les peuples locaux se trouvent en lutte avec les compagnies internationales d'électricité ou minières, souvent avec très peu de soutien de leur gouvernement. Puisque c'est l'économie qui occupe le centre de notre monde, il n'est pas très surprenant qu'elle siège également à la racine de toute géopolitique.

Comme ailleurs, la géopolitique d'une non-violence politique mettra en son centre la vie et les conditions de possibilité de la vie. Cette vie concerne les êtres humains, mais elle concerne également la préservation de la biodiversité, de l'équilibre écologique et des ressources naturelles.

Les exemples de conjonctures et questions qu'on aurait abordée différemment en ce type de monde sont nombreux. On peut commencer par l'attitude adoptée par l'Europe à l'égard de la Turquie d'Erdogan. Cela fait plus de quinze ans que la personnalité de Recep Tarik Erdogan est au gouvernement en Turquie. Premier ministre entre 2003 et 2014, il en est le président depuis. Sa présidence est marquée par une dérive autoritaire du pouvoir, puis par un recul de la laïcité kémaliste, toutes deux amorcée lors de son exercice en tant que premier ministre. La tentative de coup d'État de 2016 a donné lieu, qui plus est, à que cette dérive devienne explicite et plus poussée. Ce sont des véritables purges qui ont suivi les événements de 2016 : des dizaines de milliers de personnes ont été arrêtées ; la fonction publique a été épurée de toute opposition politique.

Durant tout son exercice au gouvernement, Erdogan a bénéficié de la majorité parlementaire. Cela lui a donné latitude à entreprendre des modifications progressives mais réelles. Sa politique est ancrée dans un conservatisme religieux qui est allé en s'affirmant. La dérive autoritaire est allée, elle aussi, en s'affirmant. Outre les purges, la tentative de coup d'État lui a donné occasion d'entreprendre des réformes

institutionnelles : le régime parlementaire devient présidentiel en 2017 ; la justice perd l'indépendance qu'elle avait, le président et le Parlement intervenant désormais directement dans la nomination de membres du Haut-Conseil des juges et procureurs (HSYK), chargé de nommer les magistrats. Puis, l'UE et les instances internationales ont dénoncé une campagne électorale en 2018 marquée par des inégalités dans l'attribution d'aides publiques et le traitement médiatique donné aux différentes forces politiques en lice.

La liberté de presse a par ailleurs été fortement réduite durant la période. Reporters sans Frontières souligne la concentration de la plupart des médias entre les mains de patrons de presse proche du pouvoir³. De multiples procès ont été intentés contre les médias critiques du régime, qui ont dû s'acquitter de fortes amendes ou encore été saisis. Le procès contre le journal Ergenekon est une illustration de ce mouvement de fond.

En politique internationale, la Turquie s'est aussi tournée vers le monde arabe. Un revirement à la suite du rejet de sa candidature par l'UE. Elle a ainsi pris position par rapport au nucléaire iranien en 2009, puis renforcé ses liens avec l'Arabie Saoudite.

Erdogan adhère à une vision des femmes extrêmement conservatrice : il a déclaré à plusieurs reprises que leur rôle devait être celui d'avoir des enfants. Il a d'ailleurs tenté de limiter le droit à l'avortement, autorisé en Turquie pour des raisons médicales, mais s'est trouvé confronté à la résistance des femmes turques qui, après un héritage de laïcité, ne souhaitent pas voir leurs droits diminués. Il n'en demeure pas moins : comme ailleurs, ce droit est grignoté dans la pratique par la diminution des possibilités dans les hôpitaux publics de pratiquer des IVG. Le port du voile a été autorisé dans les universités en 2009. Puis, le gouvernement a tenté sans succès de faire passer une loi criminalisant l'adultère.

La tentative de faire retourner les femmes à une subordination et l'avancée religieuse vont de pair. En 2014 et 2015 Erdogan a fait voter des lois autorisant les fonctionnaires à porter des signes religieux. Puis, en 2017 les programmes scolaires ont

³ Selon une étude de Reporters Sans Frontières, 51% des médias sont contrôlés par des actionnaires issus du secteur de la finance et de l'assurance. Les actionnaires issus du secteur de l'information et de la communication ne détiennent que 18% du secteur. La place de l'Etat dans le capital des médias est seulement de 1% (2017).

été modifiés : on y introduit la notion de djihad et on supprime toute allusion à la théorie de Darwin.

Cela a suffisamment été dit par beaucoup de personnes pour qu'il ne soit pas nécessaire de s'attarder : les accords passés par l'UE avec la Turquie à propos des migrants ont sans doute participé à ce que celle-ci s'applique à fermer les yeux sur sa dérive évidente. Du point de vue de la violence relationnelle structurelle, elle se traduit sans doute en chiffres : la plateforme Halte Féminicides a recensé 237 féminicides en 2013 alors qu'elle en a recensé 409 en 2017 (Jego, 2018). Nous avons assez démontré le caractère structurel de la violence relationnelle dans *Le symbolique est politique* (2018). Les raisons d'un tel différentiel en quatre ans, y compris si les chiffres n'étaient pas tout à fait exacts, n'est attribuable qu'à un seul motif : le tour conservateur orchestré par le gouvernement depuis 2003.

La violence relationnelle découle des représentations, et de la façon dont les différents individus définissent leur identité en accord à celles-ci. Qu'une société laïque soit allée dans le sens d'une plus grande emprise du phénomène religieux, avec son corollaire, qui est d'avancer d'une certaine égalité femmes-hommes vers une plus grande subordination, ne peut que se répercuter sur une plus forte dose de violence structurelle.

Nous sommes à un stade d'avancée civilisationnelle où les sujets non hégémoniques, parmi lesquels les femmes, sont en droit d'attendre que la reconnaissance de leurs droits ne soit pas sujette à des variables soi-disant culturelles. Laisser augmenter la violence structurelle à l'égard des femmes relève tout simplement du sexicide. Nous ne comptons pas les génocides pour lesquels la scène internationale a réagi tard, ou mal, voire n'a pas réagi. Justement, il est temps que cela change : nos droits à nous, femmes occidentales, sont bien précaires s'il est concevable pour nos dirigeants d'envisager ce genre de phénomène comme particularisme.

Un autre exemple de comment la géopolitique de ce monde sacrifie sans scrupules l'humain est donné par une institution internationale de premier ordre : l'ONU. Il est connu que l'Arabie Saoudite a intégré la commission de la condition de la femme en 2018. Rappelons qu'un système de tutelle qui empêche les femmes d'étudier, de sortir et même d'aller chez le médecin sans l'accord d'un homme est toujours en vigueur dans ce pays, de même que l'imposition de porter l'Habaya, un grand carré de tissu noir qui les couvre entièrement, leur tenue étant susceptible d'être révisée à tout moment par la

police religieuse. Si les femmes ont obtenu récemment des conquêtes historiques dans le pays, avec l'obtention du droit de vote en 2015 et de celui de conduire en 2018, il n'en demeure pas moins que le caractère cosmétique de ces mesures a largement été mis en évidence par la répression féroce exercée à l'encontre des militantes ayant obtenu ces droits. Si une vague d'arrestations s'est produite parmi les militantes des droits des femmes à partir de mai 2018, alors même que le décret autorisant à conduire est promulgué au mois de juin, bien d'entre elles étaient harcelées par les autorités depuis bien avant et avaient fait l'objet de mesures disciplinaires. Ainsi Samar Badaoui, sœur de Raef el Badaoui, et lauréate en 2012 du prix international du courage féminin, avait reçu l'interdiction de voyager, tandis que d'autres activistes avaient vu leurs candidatures rejetées lors des élections. Ces arrestations sont venues s'ajouter à d'autres plus anciennes.

Des dizaines d'activistes des droits des femmes sont ainsi encore aujourd'hui en attente de procès, alors même qu'on sollicite à leur encontre des peines extrêmement lourdes, allant jusqu'à 20 ans de prison. On sollicite même pour l'une d'entre elles, Israa Al-Ghomgham, la peine de mort, de même que quatre autres militants de la cause des droits humains. Il n'est pas nécessaire, face à ces contradictions, de posséder un talent de stratège pour voir que le pays semble viser à intégrer les organismes occidentaux tout en préservant le *status quo* de contrôle absolu des femmes.

D'autres pays participant de cette commission, qui élit ses membres pour quatre ans, font face à des contradictions similaires : l'Iran, qui y a participé jusqu'à cette année, vient de condamner l'avocate Nasrine Sotoudeh à 38 ans de prison et 148 coups de fouets, à la suite d'un procès auquel elle n'était pas présente et où elle n'a pas été défendue, pour avoir défendu les femmes et activistes ayant protesté contre le port du voile.

Les exemples pourraient être multipliés à l'infini. Nous vivons dans un monde où l'humain, et de façon plus large le vivant, sont ce qui est accessoire, secondaire. Dans un monde non violent le vivant, et l'humain en son sein, constituent l'absolue priorité. En ce sens, il sera inconcevable qu'on puisse descendre en dessous de certains seuils dans la dégradation de l'humain, de l'humanité même, de l'irréductible spécificité qui fait l'humain. Aucun pays ne respectant pas ce seuil ne pourra intégrer les institutions internationales, surtout si elles sont supposées œuvrer pour le progrès et pour la paix,

pour le développement civilisationnel et le refus radical de toute barbarie, comme c'est le cas de l'ONU. De même, aucun accord ne pourra être établi avec les pays descendant en dessous de ce seuil.

Où fixer le seuil de ce qu'il est éthiquement possible de faire à un autre être humain? Vaste question qui pourrait sans doute faire l'objet de traités philosophiques. Hélas, nous n'en avons pas le temps. Disons simplement que la non-violence politique se fixe comme tabou absolu la destruction gratuite d'un autre être vivant. Elle assume que, dans le cas des animaux, l'être humain est un animal soumis à la fatalité de la chaîne alimentaire, et de la prédation, mais non de la déprédation. La déprédation est un des tabous absolus de la non-violence politique. La torture, le sadisme et même l'indifférence pour autrui en sont complètement bannis.

Dans le cas des êtres humains, on n'acceptera pas que l'on laisse mourir des êtres humains de façon individuelle, ou qu'on les détruise sciemment. On acceptera encore moins que l'on laisse mourir des catégories entières d'individus : les homosexuels ; les individus appartenant à une ethnie, une religion, ceux possédant un marqueur de race ; ceux affectés par un quelconque handicap ou affection les distinguant... Il sera souhaitable par ailleurs que tous disposent du seuil minimum de ressources qui permet d'exister de façon digne. Nous l'avons dit : le monde de demain adaptera la consommation aux ressources disponibles, les différents États seront donc amenés à faire en conséquence.

Le seuil minimum se matérialisera en Chartes auxquelles adhèreront les États souhaitant participer, et qui seront respectés. C'est un chantier de longue haleine qui s'ouvre à nous. Notre monde a mis le vivant au service d'une abstraction : l'accumulation capitaliste. Regardé de face, ce serait presque absurde et pourtant, les horreurs engendrées par ce procédé qui subordonne le réel à un concept ne se comptent plus. Nous devons réussir à construire un monde non violent, cela passe fatalement par la mise en place une géopolitique de l'humain.

Conclusion

Les savoirs dont dispense la position d'objet de violences structurelles sont riches et nombreux : situés à l'exacte articulation d'un des mécanismes de domination des systèmes de subordination, ils pourvoient d'une vision unique d'ensemble sur chacun de ceux qui informent le social. L'analyse du phénomène violent permet ainsi de dégager ce qui fait qu'un individu se fait plus particulièrement cible de ce type de violence. Cela passe par la symbolique : l'objet de violence structurelle se trouve à un certain moment désinvesti aux yeux de ses congénères de ce qui définit le statut d'être humain. Cela répond à des besoins internes du fonctionnement du système de domination et se fait grâce à l'encodage que celui-ci a mis en place : les marqueurs de sexe, de race, de classe en sont les principaux éléments sémantiques.

Le besoin d'inférioriser un groupe ou un individu, celui de les contrôler ou de les dominer, celui encore de définir une identité par rapport à un point extérieur de repère... autant d'éléments qui conduisent à la mise en place par un ou des individus de violences structurelles, car ils participent du système de domination lui-même : la violence cimenter les identités et dessine les hiérarchies ; son avènement peut toujours excéder la dose normalisée par le système pour se faire plus visible, en un déchaînement qui sera perçu, mais minimisé par l'organisation symbolique. Puis elle pourra aller jusqu'à la complète destruction de son objet, anormale, mais revêtue tout de même aussi d'un rôle de validation symbolique dans l'ensemble.

La violence structurelle a un profond trait à l'humain, pour plusieurs motifs : elle se déchaîne sur ce qui est marqué comme étant en deçà de l'humain sur le plan symbolique, mais constitue de fait un mécanisme conçu par l'être humain pour organiser ses sociétés. La violence relationnelle structurelle est investie d'un rôle organisateur dans le social, mais aussi d'un rôle cathartique qui permet aux sujets hégémoniques du bas de la pyramide des dominants, et à ceux non hégémoniques du haut de la pyramide des dominés, de ne pas rompre l'ordre et de tenir leur oppression. Au regard de ce qui se passe chez les autres primates supérieurs, il est difficile de dire si l'impulsion violente est

inhérente ou non à l'être humain, et ce n'est pas ici le propos d'élucider cette question⁴. Il est évident, en revanche, que les systèmes sociaux symboliques que nous avons mis en place la valident comme outil de définition identitaire et outil de structuration du social. C'est en cela qu'un monde non violent se devra de lutter contre le principe même de valider l'exercice de la violence comme outil d'organisation du social, plus que contre son déchaînement sur telle ou telle catégorie d'individus. La construction d'un monde non violent passe par une analyse, et des solutions, radicales ; des solutions orientées à désactiver autant que possible le recours à la violence en lui-même.

Bien que l'objet de violences structurelles puisse revêtir différents marqueurs suivant les contextes, les perceptions qui en résultent pour l'ensemble du social sont, elles, stables : l'altérité absolue, l'infériorité, la non conformité aux identités normalisées par le collectif... A partir de là, il ne nous semble pas fondamentalement utile de s'attarder sur les différentes catégories d'individus auxquelles les marqueurs symboliques peuvent rattacher ces perceptions : d'une part, bien que ces catégories recèlent une certaine stabilité –femmes, sujets racisés- elles peuvent toujours changer ; d'autre part, la violence structurelle est mobilisée comme outil organisationnel aussi à l'intérieur des groupes. La lutte contre la violence structurelle relationnelle passe donc, en tout premier lieu, par la désactivation du mécanisme par lequel celle-ci se trouve instrumentalisée dans la définition identitaire d'un individu ou d'un collectif ainsi que dans l'organisation du social.

Puisqu'elle constitue un outil d'organisation du social, la violence relationnelle a partie liée aux principes constructeurs qui régissent nos sociétés, ce sont eux qu'il faut infléchir en tout premier lieu. La plupart des sociétés patriarcales s'organisent autour de deux principes constructeurs : l'homogénéisation et la hiérarchisation.

⁴ Plusieurs études ont montré les différences organisationnelles pour ce qui est de la socialisation des bonobos et des chimpanzés concernant la violence. Alors que les bonobos sont parvenus à une organisation presque idyllique, où la solidarité est assez courante et les femelles parviennent à enrayer les violences exercées à leur encontre grâce à une organisation en groupe, les chimpanzés se distinguent en revanche par une socialisation marquée par la violence : les femelles sont soumises à la tyrannie du choix du mâle alfa, elles se concurrencent entre elles pour obtenir tant ses faveurs que des ressources, et les viols sont fréquents. Bien que ces différences soient sujettes aussi à des motifs biologiques –les périodes de fertilité sont visibles chez les femelles bonobos alors qu'elles ne le sont pas chez les femelles chimpanzés- elles ne tiennent peut-être pas uniquement du biologique. Elles invalident, à notre sens, dans tous les cas, toute possible réponse hâtive concernant le caractère inhérent de l'impulsion violente chez les primates supérieurs (Salas : 2014, 2016).

L'homogénéisation est celle du groupe, celle de la communauté, elle est mise en place par la progressive ressemblance des membres de groupe et la différenciation de celui-ci d'éléments donnés comme extérieurs, qui marquent les limites de la communauté. La hiérarchisation est double : donnée d'emblée pour les groupes marqués comme subordonnés, elle résulte d'une lutte chez les groupes dominants. Alors que chez les dominés la hiérarchisation informe les identités dès la naissance, chez les dominants elle se constitue en principe organisateur souple. C'est contre le choix même de la hiérarchisation et de l'homogénéisation en tant que principes constructeurs de l'identité collective, et du social, qu'une non violence politique se doit de lutter.

Les principes constructeurs qui, dans des sociétés non violentes, pourraient remplacer de façon efficace l'homogénéisation et la hiérarchisation pour forger l'identité collective et doter le social d'un ordre et d'une cohésion semblent dès lors évidents. Il s'agit tout d'abord d'adopter la démarche inverse à celle en vigueur dans la plupart des sociétés de la planète et de valoriser la différence, plutôt que d'essayer de couler celle-ci par la force dans le moule de la normalité. Cela implique de confronter le réel dans sa vérité pour façonner un social qui serait doté d'une certaine souplesse et dont l'évolution serait pensable, le doter d'une forme de malléabilité. Puis, le principe de hiérarchisation pourrait être très avantageusement remplacé par le principe de construction. En effet, le principe de construction semble opérationnel et rentable pour plusieurs motifs. Non seulement il n'engage que des êtres actifs, mais il engage en outre des êtres qui sont, dans leurs différences, égaux de statut : bien que les apports de chacun au social soient différents, tout apport informe ce social. En outre, toute construction s'étend forcément dans le temps et produit un vécu partagé qui agira comme facteur de cohésion du social bien mieux que l'actuelle homogénéisation, qui constitue tout de même aussi la base de tous les communautarismes qui déchirent ce social actuellement. La valorisation de la différence et le principe de construction remplaceront ainsi efficacement l'homogénéisation et la hiérarchisation dans des sociétés non violentes comme principes constructeurs du social.

Reste que, puisque la violence joue un rôle dans la définition identitaire, la mise en place d'une faible dose de violence normalisée reste aujourd'hui nécessaire pour beaucoup d'individus. La non violence politique se doit donc aussi de penser à la construction identitaire de chaque individu de ce social, afin de le pourvoir des moyens

de se définir sans recours à la violence structurelle : elle doit mettre en place une politique de l'être. Il va sans dire que le premier pas de cette politique de l'être sera de prévoir que la construction identitaire puisse se faire hors des cadres symboliques hiérarchiques. Puis, elle visera à doter l'individu des moyens de se construire sans recours au point de repère identitaire extérieur, c'est-à-dire, non plus par rapport à un autre être qui serait inférieur, supérieur ou autre, mais par rapport à soi-même, son vécu, ses expériences de vie, ses constructions collectives, ses lectures. Bien entendu, des individus et des personnalités perçues comme modèles existeront toujours, mais ce phénomène n'est pas assimilable à la construction identitaire différentielle dans laquelle les sociétés patriarcales coulent les individus qui les intègrent.

Il s'agit donc d'ériger la construction en principe constructeur du social non violent. Elle se joue à plusieurs niveaux : c'est la construction identitaire de l'individu, qui ne se fait plus par rapport à un point de repère social extérieur, mais se bâtit au fil des jours. Celle-ci se fera avec une intervention minimale de la norme, qui dans des sociétés non violentes sera toujours pensée, de toutes façons, comme quelque chose de souple et d'évolutif. Elle débute par l'acquisition des outils intellectuels, spirituels et sociaux qui permettront d'appréhender le monde et les autres, de faire face et de surmonter les questionnements que tout individu peut rencontrer au cours de sa vie, ainsi que d'interagir avec les autres et avec le monde. L'éducation sera donc un élément fondamental des sociétés non violentes : elle visera à mener l'individu vers une autonomie consciente de l'interdépendance de tous les êtres vivants comme condition existentielle donnée de fait et irrévocable ; elle éduquera à construire pour soi et pour les autres. Puis, la construction identitaire individuelle se poursuivra durant toute la vie de l'individu, au fil du vécu, des expériences partagées, des nouveaux acquis qui seront intégrés.

Le principe de construction concerne également le rapport entre deux individus, ainsi que toutes les formes d'organisation sociale : il concerne les structures d'entraide, de militance ou d'activité, pensées en réseau ; il concerne la sphère professionnelle ; il concerne la sphère politique. Les sociétés non violentes ne seront plus des sociétés du lien donné d'emblée par l'appartenance, mais des sociétés du lien construit avec l'individu différent. Dans ces sociétés, l'appartenance sera toujours un résultat découlant

du vécu partagé et des objectifs réussis ensemble. Elles seront souvent, en conséquence, structurées en réseaux flexibles et évolutifs d'activité.

Valoriser la différence et construire avec l'autre sont deux principes bâtisseurs qui, remplaçant l'homogénéisation et la hiérarchisation, viendront désactiver bien de violences relationnelles que comprend aujourd'hui ce social. D'autres éléments visant à les désactiver sont l'élimination des rapports d'objet, cela commence dès les êtres vivants non humains, les animaux. Ce principe sera étendu à l'élimination de la logique de déprédation, et infléchira en ce sens également le rapport de l'humain non violent à la nature, qui sera envisagée comme une entité vivante avec laquelle l'être humain se trouve en symbiose. Puis, la séparation étanche entre le privé et le public, qui se trouve aujourd'hui à la source tant des violences elles-mêmes que de leur invisibilisation, se trouvera atténuée elle aussi. Cela se fera dans le social par l'organisation en réseaux souples, qui serviront de prolongement à la structure familiale. Puis, l'étanchéité de cette séparation sera moindre également dans la sphère économique : le changement de catégories conceptuelles lui aura permis de tenir compte de problématiques en connexion immédiate avec les violences relationnelles, telles que la nécessité d'envisager le travail non rémunéré dans sa dimension productive ou celle d'assurer une autonomie financière aux individus n'exerçant pas d'activité salariée. Ce clivage se trouvera encore diminué dans l'espace de nos villes, dont l'organisation sera pensée à la mesure de la nouvelle organisation sociale en réseaux, qui place le développement humain en son centre.

Le respect du vivant sera érigé en valeur dans une non violence politique, cette idée présidera encore à la mise en place des relations qui s'établissent entre deux pays. Puisque le phénomène violent est à penser dans l'absolu, dans sa nature, en tant qu'impulsion violente se déchaînant sur un objet vivant, il s'agira de garantir qu'un seuil de respect d'autrui se trouve validé dans tous les pays avec lesquels un autre est en relation. Il est en effet impossible, si on veut aller en toute honnêteté éthique vers une non violence politique, de cautionner que les rouages du mécanisme violent de domination patriarcale, raciale, coloniale, ne soient nullement remis en question. Nous vivons dans un monde où les violences absolues abondent : les migrants venant du Proche Orient se trouvent contraints à l'exil par des guerres que nous contribuons à provoquer, ils subissent toutes sortes de violences sur le chemin du voyage et on les

laisse bien souvent sans états d'âme mourir à l'arrivé ; les jeunes victimes de traite en Amérique Latine ou en Afrique sont kidnappées, puis prostituées de force parfois jusqu'à la mort, lorsque leur cadavre est retrouvé on ne prend même pas le temps de lui attribuer un nom. Comme les migrants, ces êtres disparaissent de façon radicale jusque dans le souvenir. Il n'est plus possible, au XXIe siècle, de nous dire que l'humain est aussi cela. La violence extrême est l'humain dans l'absolue déraison de ses rêves de puissance ; du fantasme de la possession absolue ; de l'égoïsme qui lui dit que cela ne lui arrivera pas.

Car, si le phénomène violent nécessite pour se mettre en place qu'on dépouille son objet des attributs qui aux yeux du social font l'humain, comme dans un effet miroir, ce n'est pas tant lui qui se trouve plongé dans la bestialité, mais bien le ou les agresseurs. C'est le déchaînement de l'impulsion violente sciemment orientée pour détruire complètement un autre individu, ou un autre être vivant, qui dépouille un individu de la dignité et de l'impulsion génératrice qui fait l'humain ontologique. Il est amené par un besoin d'être que rien ne peut combler -parce que la réponse à ces questionnements se trouve à l'intérieur de chacun, et non à l'extérieur- mais que l'individu violent tente désespérément de combler par la destruction d'un tiers. La violence relationnelle est très dangereuse pour l'objet de violences, mais aussi pour le violent, car tous deux disparaissent dans le processus, s'y perdent, différemment. Puis, la violence est dangereuse pour la communauté. René Girard avait vu très juste : la violence est une dynamique, une spirale. Elle n'est pas un fait, une action. Elle est toujours là, blottie dans les vides existentiels de l'individu, dans ses manquements et dans ses frustrations, qui à leur tour sont façonnés par les systèmes de domination qui structurent notre monde.

Le monde non violent est celui de l'interdit absolu de l'annihilation d'autrui, le monde du respect du vivant et du réel en toute leur complexité, celui du refus de la déprédation qui passe, avant tout, par une politique de l'être. Un monde d'individus épanouis, développés, autonomes, en rapport direct entre eux. Celui-ci n'advient qu'en infléchissant les imaginaires qui président à la construction identitaire de chacun et sont déterminés par différents systèmes de domination. Un monde tout autre émergera de ce travail : le monde façonnée par une non violence politique radicale.

BIBLIOGRAPHIE

Articles, études, textes de lois :

Brogat, Alice, « Arabie Saoudite : trois militantes des droits des femmes remises en liberté », *Le Monde*, 28 mars 2019, <http://www.lefigaro.fr/international/2019/03/28/01003-20190328ARTFIG00050-arabie-saoudite-des-militantes-des-droits-des-femmes-disent-avoir-ete-torturees-en-prison.php> (dernière consultation 6 juillet 2019).

Gapenne, Baptiste, « Comment la journée de 6 heures de travail convient à tout le monde à Göteborg », *Huffington Post*, 07/03/2017.

Imbert, Louis, « En Iran, l'avocate Nasrine Soutoudeh condamnée à une lourde peine », *Le Monde*, 13 mars 2019, https://www.lemonde.fr/international/article/2019/03/13/l-avocate-iranienne-nasrin-soutoudeh-lourdement-condamnee_5435370_3210.html

Janneke, Ronse, « En Suède, la semaine de 30 heures en pratique », *Solidaire*, 22 septembre 2015.

Jego, Marie, « Les femmes se mobilisent contre la violence conjugale en Turquie », *Le Monde*, 8 mars 2018, https://www.lemonde.fr/europe/article/2018/03/08/les-femmes-se-mobilisent-contre-la-violence-conjugale-en-turquie_5267815_3214.html (dernière consultation, 6 juillet 2019).

Reporters sans frontières, « Qui possède les médias en France ? », 7 décembre 2017, <https://rsf.org/fr/actualites/qui-possede-les-medias-en-france>

Rivieco, Camille, « Turquie : la restriction du droit des femmes est une obsession pour Erdogan », *Le monde*, 8 août 2017, https://www.lemonde.fr/international/article/2017/08/08/turquie-la-restriction-des-droits-des-femmes-est-une-obsession-pour-le-president-erdogan_5170067_3210.html (dernière consultation, 6 juillet 2019).

Salas, Javier, « Las bonobos defienden su matriarcado luchando juntas », *El País*, 5 de agosto de 2016, https://elpais.com/elpais/2016/07/25/ciencia/1469440582_029637.html (dernière consultation, 16 août 2019).

~ « La violencia sexista de los chimpanzés », *El País*, 13 de noviembre de 2014, https://elpais.com/elpais/2014/11/13/ciencia/1415871548_587166.html (dernière consultation, 16 août 2019).

Ley Orgánica 1/2004, de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género.

<https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-2004-21760>

Œuvres :

Butler, Judith, *Défaire le genre*, traduction de Maxime Cervulle, Paris, ed. Amsterdam, 2006.

- *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, traduction de Charlotte Nordmann, Paris, ed. Amsterdam, 2009.

- *Vies précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, Paris, ed. Amsterdam, 2005.

Calderon, Sara, *Le symbolique est politique. Quel projet politique pour contrer les violences interrelationnelles structurelles?. Nouveaux Imaginaires du Féminin*, Sep 2017, Nice, France. Nouveaux Imaginaires du Féminin (1), 2018, Nouveaux Imaginaires. <halshs-01740600v2>

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01740600>

- Heptalogie pour une Non-Violence politique/Heptalogo para una No-Violencia política. *Nouveaux Imaginaires du Féminin*, Sara Calderon, Marc Marti, Florence Salanouve, Sep 2017, Nice, France. (halshs-02138072v2)

Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*

FRAISSE, Geneviève, *Du consentement*, Paris, Seuil, 2007.

FOUCAULT, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972.

Geffroy Komandina, Céline, *Boire avec les morts et la Pachamama : une anthropologie de l'ivresse rituelle et festive dans les Andes boliviennes. Anthropologie sociale et ethnologie*. Université Nice Sophia Antipolis, 2013. Français. NNT : 2013NICE2004. Tel - 00872754

Girard, René, *La violence et le sacré*, Paris, Hachette Littératures, 1972.

Federici, Silvia, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, traduit de l'anglais (E.U.) par le collectif Sanonevero et Julian Guazzini, Paris-Marseille, Entremonde-Senonevero, 2004.

Jameson, Fredric, *L'inconscient politique. Le récit comme acte socialement symbolique*, traduit de l'anglais (EU) par Nicolas Vieillescazes, Paris, Questions théoriques, 1981.

Lafargue, Paul, *Le droit à la paresse*, Paris, La Découverte, 2009.

Lorente Acosta, Miguel, *El rompecabezas. Anatomía del maltratador*, Barcelona, Ares y Mares, 2004.

Marx, Karl, *Œuvres*, vol. III, Philosophie, éd. et trad. Par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1982.

Mignolo, Walter, *La désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*. Trad Yasmine Jouhari et Marc Maesschalck, Bruxelles, PIE Peter Lang, 2015.

Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, Paris, Catedra, 1995.

Pérez Cruz, Paula, « Reformulando la noción de « Derecho a la ciudad » desde una perspectiva feminista », www.encerucijadas.org,

BIBLID [ISSN 2174-6753, n°5, 92-105]

Artículo ubicado en: www.encerucijadas.org

Fecha de recepción: febrero del 2013 || Fecha de aceptación: junio del 2013

Pérez Orozco, Amaia. *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2014.

Segato, Rita Laura, *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

Sousa de Santos, Boaventura, *Epistemologías del Sur, Utopía y Praxis Latinoamericana*, Revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social, año 16, n° 54 (Julio-Septiembre 2011), pp. 17-39.

Tronto, Joan, *Un monde vulnérable*, traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Hervé Maury, Paris, La Découverte, 2009.