



HAL
open science

Pour une ébauche de périodisation des violences structurelles

Sara Calderón

► **To cite this version:**

Sara Calderón. Pour une ébauche de périodisation des violences structurelles. Les masques de la violence: histoire, rapports de pouvoir, imaginaires et sociétés, Sep 2021, Nice, France. halshs-03380332

HAL Id: halshs-03380332

<https://shs.hal.science/halshs-03380332>

Submitted on 15 Oct 2021

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

Pour une ébauche de périodisation des violences structurelles

Sara Calderon, LIRCES, Université de Nice

Parce que leur nature même est celle d'un mécanisme participant à établir une hiérarchie sociale, il ne fait pas de doute que les violences sociales structurelles sont en mesure de nous éclairer sur les sociétés qui, au fil du temps, se sont mises en place. Produit de la domination qui s'est installée à un moment donné de l'histoire, elles configurent et stabilisent aussi la société qui les a engendrées. S'interroger sur leur évolution dans le temps présente donc l'intérêt de permettre une périodisation des sociétés, éclairant sous un autre jour une histoire déjà connue, et ce d'autant plus que, comme il est déjà acquis, elle a pour beaucoup été écrite par les dominants et passe sous silence d'amples pans de l'évolution de l'humanité qui, s'ils ont aussi participé à son progrès, ont souvent été partiellement ou totalement jetés aux oubliettes.

La tâche de périodiser les violences sociales structurelles n'est pas simple pour autant, car celles-ci intègrent différents systèmes de domination qui se sont mis en place au long de l'histoire. Par là-même, elles peuvent toucher, et elles touchent d'ailleurs, des cibles différentes. De ce fait, il convient peut-être d'énumérer les grands systèmes de domination qui sont parvenus à se renouveler dans le temps : le patriarcat ; le système colonial ; le capitalisme (qui suivant les perspectives peut être pensé comme système à part ou comme volet économique du système colonial). Nous les avons énumérés par ordre chronologique, suivant leur émergence, nous y reviendrons. Par ailleurs, il faut préciser que la tâche de périodiser ces violences est si vaste, que les considérations ici recueillies ne peuvent constituer que l'ébauche de cette tâche. C'est ainsi qu'elles doivent être lues et nous demandons -d'ores et déjà- au lecteur d'en tenir compte et de faire par conséquent preuve d'une certaine indulgence.

Il est, bien entendu, difficile de dater le début du patriarcat, et ce d'autant plus que, d'une part, comme cela est le cas aussi pour les autres systèmes de domination, son installation est le produit d'évolutions historiques ayant pris du temps, et que, d'autre part, il a toujours été sujet à des mouvements contestataires, plus ou moins grands, et plus ou moins réussis.

L'on pense souvent que les sociétés préhistoriques étaient complètement clivées, avec une répartition de tâches très nette concernant les femmes et les hommes, produit de leurs différents niveaux de force physique. Il apparaît depuis un certain temps que cela n'est pas si net, et que cette représentation serait plutôt le produit de la façon dont les premiers archéologues s'étant intéressés pour la question se représentaient le monde -tel que leurs sociétés à eux le conçoit. Plusieurs découvertes récentes ont ainsi permis de déconstruire et de remettre en question cette représentation de la préhistoire. Nous ne citerons ici que deux d'entre elles, car une étude exhaustive de cette question n'est pas le propos de cet article. Doug VanderLaan, du Centre pour les addictions et la santé mentale du Canada, a ainsi publié dans la revue *Human nature* une étude concernant la question de la condition masculine dans les sociétés ancestrales (2013). Il y démontre que, non seulement les personnes transgenres y existaient déjà, mais qu'elles étaient en outre tout à fait acceptées. L'étude établit par ailleurs un lien dans les sociétés entre la tolérance de la transexualité et l'altruisme et l'égalité entre les genres. La préhistoire aurait ainsi reconnu un troisième genre, certains individus n'étant reconnus ni comme étant des hommes ni comme étant des femmes, mais appartenant à une troisième catégorie. Les « mâles androphiles transgenres » avaient donc une place sociale et restaient des individus présents pour aider et soutenir leurs familles, participant par là-même à assurer la survie de la famille dans les générations suivantes. L'étude de VanderLaan ne portant que sur les hommes, il est en revanche difficile de savoir si l'acceptation de cette condition était valable également pour les femmes. Pour ce qui nous importe ici, elle démontre sans l'ombre d'un doute que les sociétés préhistoriques n'étaient pas aussi clivées que la représentation que s'en fait le grand public peut le laisser supposer.

Une autre étude visant à démontrer que les sociétés préhistoriques n'étaient pas aussi clivées qu'on se les représente du point de vue des rôles sociaux est celle de Marylène Patou-Mathis, préhistorienne au CNRS. Son essai *L'homme préhistorique est aussi une femme* démontre en effet que la division sexuelle du travail, qui à son sens n'est pas

prouvée par les vestiges archéologiques, n'était pas complètement tranchée. Des techniques récentes, comme les vérifications ADN, qui ont permis la claire détermination du sexe des squelettes préhistoriques, ont ainsi prouvé que des squelettes qu'on tenait pour masculins, parce qu'ils avaient été retrouvés honorés et accompagnés dans leur sépulture d'un mobilier funéraire considéré masculin, appartenaient en fait à des femmes. Conjugué à d'autres trouvailles, comme le fait que les peintures des grottes comportent aussi des traces de mains de femme, cela permet d'asseoir l'hypothèse suivant laquelle les femmes participaient à la chasse, tuaient des animaux et travaillaient les peaux et les outils.

Les sociétés ayant précédé l'installation des monothéismes sont ainsi à examiner de plus près, au prisme d'un imaginaire déconstruit et en sollicitant les nouvelles techniques dont le progrès technologique nous a pourvus, en vue d'établir de nouvelles périodisations, collant de plus près à la réalité historique, par une étude nouvelle dépouillée du prisme patriarcal intervenu à posteriori, et qui a pour effet, pas forcément souhaité, de renforcer le système de domination dont il émane.

L'émergence des monothéismes

Nous avons fait allusion à l'installation des monothéismes comme item historique évident et fiable, car ces systèmes philosophiques et de pensée constituent à n'en pas douter une étape fondamentale dans l'installation et la généralisation du patriarcat en tant que système de domination. En effet, bien que considéré comme dépourvu de sexe, le dieu des trois principales religions monothéistes est toujours représenté sous des traits masculins, les épithètes qui servent à le désigner étant le plus souvent sans équivoques : Dieu est qualifié de « Père » aussi bien dans le Judaïsme que dans le Christianisme. D'autre part, les trois principaux monothéismes assignent sans ambiguïtés aux femmes des rôles subordonnés, mettant en place des sociétés clairement clivées et réservant aux hommes une place privilégiée qui leur octroie des prérogatives bien établies sur les femmes.

Le premier grand monothéisme à avoir émergé est le Judaïsme, les deux autres, Christianisme et Islam, partageant avec lui certains éléments de la mythologie qu'il met en place. La première compilation de la Bible, une version de la Torah, se fait vers 622

a.J.C, sur la base de trois sources principales : le document dit yahviste, parce que Dieu est nommé Yahvé, datant du Xe siècle a.J.C., à l'époque de Salomon et de David ; le document dit elohiste, parce que Dieu est nommé Elohim, datant de l'époque de la monarchie divisée ; un livre trouvé par le grand prêtre Hilqiyya dans les travaux de réparation du Premier Temple. Ces premiers textes posent déjà des jalons définitifs, que d'autres textes viendront confirmer, pour une transformation des mentalités : en effet, ils posent les bases d'une nouvelle religion, dont l'émergence découle et produit tout à la fois une profonde transformation sociale, et qui vise à concurrencer et prédominer sur les autres, toutes polythéistes.

Une première chose que l'on peut signaler est que les grandes figures retenues comme items dans le cheminement de l'histoire du peuple juif sont principalement celles d'hommes. La première d'entre elles est celle d'Abraham. Ce personnage, arrivé vers 1850 a.C. au pays de Canaan, est reconnu par les 3 monothéismes, chacun soulignant un aspect de sa figure : si le judaïsme met en avant la première alliance avec Dieu ; le christianisme insiste sur le sacrifice d'Isaac, qui préfigure la mort du Christ, tandis que l'Islam fait de lui le premier musulman. Abraham infléchit l'expérience et la vision de la religion : d'une expérience empirique de divinités implacables et capricieuses dans les religions polythéistes environnantes on passe à la figure d'un seul Dieu source de bien moral. Apparaît alors la nouvelle notion d'un dieu créateur et tout-puissant, ce qui s'accompagne de l'insertion de nouvelles notions : la notion de justice, la notion de morale et la notion de réciprocité, qui constitue le centre même de l'alliance entre Dieu et son peuple. Cependant, la rupture n'est pas aussi radicale qu'il n'y paraît, et le Dieu d'Abraham est encore nommé El ou Elohim, comme l'El cananéen sur lequel il se base. Le fait que la figure de Dieu corresponde à celle d'un dieu Ougarit représente donc une certaine continuité avec le contexte, la principale rupture dérivant surtout de la communication directe qu'Abraham institue avec Dieu.

L'histoire d'Abraham établit aussi un principe de fonctionnement que l'étude anthropologique de Mary Douglas montrera comme constituant de la pensée religieuse qui informe le Lévitique, et même la Bible entière (2004). En effet, Douglas parvient à montrer que le Lévitique a souvent été mal lu, par le décalage existant entre les attentes de lecture, qui émanent de civilisations dominées par le mode de pensée rationnelle, lequel tend à construire des raisonnements causaux, et la pensée qui préside à l'écriture

du Lévitique, analogique, laquelle opère par projections abstraites tirées d'un contexte et transportées sur un autre. Si l'ethnocentrisme nous a souvent fait considérer que la pensée rationnelle était supérieure, Douglas prouve qu'il n'en est rien et que les deux modes de pensée sont en fait concurrents. Le Lévitique a ainsi été écrit dans un style de pensée et très souvent lu dans l'autre. L'histoire d'Abraham pose donc une idée qui reviendra à de multiples reprises, soit dans d'autres récits, soit dans le symbolisme mis en place pour codifier la pratique des sacrifices ou d'autres rites religieux. Il s'agit de l'idée du choix entre paires, dont l'un des éléments est retenu pour l'alliance avec Dieu et l'autre délaissé. Le choix opéré par Dieu entre les deux fils d'Abraham, Isaac et Ismaël, pour prolonger l'alliance qu'il avait instituée avec Abraham, pose ainsi ce fonctionnement : c'est Isaac que Dieu choisit pour reprendre son alliance. L'étude de Douglas est extrêmement intéressante, car elle invalide beaucoup d'idées reçues concernant la pensée religieuse portée par le Pentateuque. Elle démontre ainsi que, si ce choix récurrent vise à mettre en avant l'idée de peuple élu qui constitue le signe de l'identité juive, cela n'a pour autant pas la conséquence dans le texte de blâmer ou de stigmatiser l'individu ou la partie non choisis : en effet, Ismaël devient un grand seigneur, et la bonne fortune sera souvent dans le texte le sort des individus et des parties non choisis. Par ailleurs, dans la classification établie des animaux purs et impurs, l'animal exclu de l'alliance ne l'est pas parce qu'il comporte un défaut, mais apparaît même dans la mythologie comme un être fort ayant rendu service à la divinité ou lié par un pacte d'amitié qui anime à ne pas manger ses descendants, les tabous protégeant en fait la vie des espèces interdites. La notion de choix qui parsème tout le texte renforce donc par sa récurrence même la notion d'alliance. Néanmoins, la religion originaire s'avère moins belliqueuse et terrible que ce qu'on représente usuellement, par la reconnaissance implicite dans leur bonne fortune des individus et parties non choisis. L'histoire d'Abraham pose ainsi doublement la notion d'alliance dans la mesure où celle-ci est renforcée par le choix qui s'opère entre ses deux fils. Ceci est important, car l'idée centrale de l'alliance est conforme au mode relationnel qu'institue un système féodal de vassalité : il y a une réciprocité à tenir entre Dieu et son peuple. Par ailleurs, c'est aussi d'elle que dérive l'idée de justice qui sous-tend tout le texte comme une des principales valeurs portées par la nouvelle religion : Dieu n'est pas contraint, et ni l'élu ni l'exclu ne méritent leur élection ; cette configuration en paires récurrentes exprime par ailleurs que l'organisation n'est possible qu'en termes de totalités

faites de leurs moitiés. C'est donc un univers harmonieux que le texte dépeint à force de répétition de ce schéma, entre autres, où le peuple Juif est élu, et lié par un rapport de vassalité au Dieu unique, sans que cela fasse démériter les autres êtres vivants, créés aussi par le Seigneur. Du point de vue des violences structurelles, cette vision de totalités faites de leurs moitiés ne peut néanmoins qu'évoquer les futurs binarismes, si caractéristiques de la pensée patriarcale comme de la pensée coloniale, et peut-être en pose-t-elle les bases.

La nouvelle religion qui naît évolue d'autre part dans une dialectique entre rupture et continuité avec les religions environnantes. Puis, la cohabitation entre cultes, plus ou moins difficile suivant les époques, sera une réalité pendant longtemps. Nous avons déjà fait allusion à la continuité que suppose la construction de la première représentation du nouveau Dieu sur la base d'un dieu Ougarit. La monolâtrie absolue installe au contraire une coupure radicale avec les religions environnantes. D'autres coupures importantes, que Douglas signale dans son essai, sont le bannissement de la monarchie, du culte des ancêtres, des démons et des esprits des morts. Les peuples d'alentour étaient en effet des royaumes : leur conception d'une royauté sacrée, ancrée dans des théories cosmologiques touchant le corps du roi, s'exprimait sous diverses formes, par des rites d'intronisation et de funérailles. Les textes de l'Ancien Testament évacuent la monarchie tout en conservant la description de rituels dont le roi avait été l'acteur central : la monarchie n'est mentionnée dans l'Ancien Testament que pour condamner ses excès.

Le culte des ancêtres est lui aussi banni des textes, tout comme l'idée qu'ils soient devenus des esprits dotés de pouvoirs : la Bible exclut toute interaction entre les vivants et les morts. La présence de démons est également niée, les malheurs et catastrophes n'étant plus expliqués par leur action néfaste, mais par une défaillance du peuple aux lois posées par l'alliance. La divination est rendue impossible, à l'exception de l'oracle du grand prêtre, et toute forme de magie disparaît. A cela s'ajoute l'interdiction des images, parce que celles-ci sont associées à l'idolâtrie.

Pour ce qui est des violences structurelles, il est possible de noter que les changements introduits par la nouvelle religion vont dans le sens de renforcer la présence et le rôle social du masculin : la figure du roi, qui avait été plutôt une figure accaparée par des hommes, bien qu'à l'occasion des figures de reines aient pu exister, disparaît, le rituel qui lui était associé, lui, se poursuit. L'explication des malheurs par une défaillance aux lois de l'alliance, et non plus par l'action de démons, renforce d'autre part le lien de

vassalité entre Dieu et son peuple posé par l'alliance. Toutefois, si on compare l'idéal social posé par le texte sacré aux anciennes sociétés, très hiérarchisées, on peut dire aussi que certaines de ces suppressions concordent avec la valeur de justice sociale qui informe toute la Bible : le roi disparaît, et il n'y a plus d'autre forme de sacralité que celle du Dieu unique ; le culte des morts supprime avec lui la nécessité d'accompagner les cadavres les plus insignes de richesses, qui se voient redistribuées aux vivants. L'Ancien Testament -et en particulier le Pentateuque- puisent ainsi dans l'ancienne religion, tout en expurgeant ce qui était le centre pour présenter une nouvelle religion qui serait l'originelle et la seule vraie. La justice de Dieu, l'alliance qui définit ses relations avec son peuple et la circoncision qui en est le signe sont les trois principes qui président à la construction de l'ensemble.

Outre cette dialectique entre rupture et continuité, il est possible de signaler l'intégration d'influences plus ou moins synchroniques à la composition du corpus biblique. L'une d'entre elles est celle d'un autre monothéisme, le mazdéisme ou zoroastrisme. Son enseignement était recueilli dans l'Avesta, ouvrage de 12.000 pages à l'origine dont seul un livre, le Vendidad, nous est parvenu. Contemporain du travail d'élaboration du canon de la Bible hébraïque, le mazdéisme influença les érudits de Babylone et de Judée, et il est à l'origine de la notion d'immortalité dans le judaïsme et le christianisme. Par ailleurs, certains concepts centraux dans l'Ancien Testament, sont en fait empruntés à la pensée grecque, la culture grecque ayant imprégné la Judée lorsque celle-ci était rattachée à l'Empire Perse, puis sous Alexandre le Grand et à la période séleucide. Ainsi, la puissance créatrice de la parole (le logos) et l'immortalité de l'âme, seraient à rattacher à cette origine.

Le propos des premiers textes à l'origine de la Bible est de fonder une religion nouvelle. Ils fournissent un code moral complet et se complètent, tant dans leur propos que dans leur style. Comme le démontre Mary Douglas, le Lévitique possède une architecture symbolique et narrative sophistiquée qui fait sens. La structure narrative en anneau, qui intègre dans son corps d'autres anneaux, est en cohérence avec une des figures de style dominantes, le chiasme, dont le sens se joue au milieu. La pensée se construit de façon analogique, le sens profond du texte ne pouvant émerger que du respect de sa construction, par la prise en compte des parallélismes et des répétitions.

La pensée du corps comme microcosme, que beaucoup de cultures géographiquement proches partagent, se trouve reprise et développée à l'extrême dans le Lévitique. Comme le démontre Douglas, une analogie s'établit entre le mont Sinaï, où Moïse reçut les tables de la loi ; le tabernacle, sanctuaire qui abrite les tables de la loi contenues dans l'arche de l'alliance ; le corps sacrifié de l'animal puis le corps du croyant, dans son double versant de la pensée de son alimentation ou celle de sa santé, qui sollicitent aussi le clivage pureté-impureté dérivant de la notion fondatrice de l'alliance. En effet, la notion de séparation, de frontière, voire de garde-fou, prend une place importante dans toute cette pensée microcosmique : le Lévitique prend soin de spécifier au peuple d'Israël les séparations existantes entre l'impur et le pur. Comme Douglas l'a démontré dans son essai, la lecture faite à posteriori de l'impur comme dégoûtant ou nocif serait, comme il a été signalé, ethnocentrée. Il s'agit plutôt d'un terme technique émanant de la pensée rituelle que contient le Lévitique : les êtres et objets purs sont ceux contenus dans l'alliance, alors que les impurs sont ceux qui lui sont extérieurs. Douglas parle d'une antithèse reproduction naturelle-reproduction culturelle qui serait structurante. Les séparations entre l'impur et le pur, qui foisonnent dans le Lévitique, serviraient donc plutôt à mettre en avant le caractère d'élu par le Seigneur qui démarque des autres le peuple Juif, sans que la notion d'impureté suppose pour autant un jugement péjoratif. En effet, nombreux sont les passages où l'amour divin pour tous les êtres vivants est affirmé et réitéré.

Les textes opèrent une identification du sang et de la vie, ce qui explique les interdits alimentaires le concernant : manger du sang serait détruire la vie et porter atteinte à la création du Seigneur en contrevenant aux lois de l'alliance. La défense de la fertilité prend aussi une très grande importance, celle-ci étant pensée comme image de la vie et respect de l'impératif divin fait à la procréation. D'une part, certains des animaux dits impurs, et dont la vie est en fait défendue par l'installation de ce tabou, sont ceux qui prolifèrent. Puis, la question sexuelle est, elle aussi, envisagée sous cet angle. Les pertes de fluides génitaux et la perte de sang chez la femme, pendant ses règles et à l'accouchement, sont ainsi déclarés impurs parce qu'ils sont contraires à la reproduction naturelle. Or, quand la sexualité est reconnue comme force élémentaire, la religion cherche à se l'approprier, l'injonction à la reproduction revenant ainsi à plusieurs reprises dans les textes, ailleurs que dans le passage bien connu de la Genèse.

S'il a été dit que la nouvelle conception de Dieu revêt plutôt le caractère social du masculin, on peut noter ici que, en s'appropriant l'idée de fertilité, elle revêt aussi un caractère qui avait auparavant été associé au féminin. En effet, beaucoup d'anciens cultes polythéistes liaient cette idée soit à une déesse mère, soit à des figures féminines de déesses de la fertilité. Il est possible de noter que, en devenant l'attribut de ce nouveau Dieu plutôt configuré comme masculin, c'est l'idée de fertilité qui subit un infléchissement : elle devient une sorte d'injonction à être fertile qui n'a pas cours dans les anciens cultes polythéistes et opère une sorte de cloisonnement de la sexualité, qui se charge d'un but, la reproduction. Ce cloisonnement débouche sur une normativité affectant la sexualité, qui pose comme utile la sexualité reproductive, et charge les autres formes de sexualité de réprobation. En effet, du point de vue de l'interdit, l'homosexualité est située au même niveau que l'adultère, qui lui met en danger la reproduction de la lignée.

L'idée de justice divine qui émane des textes fondateurs du premier monothéisme serait donc plutôt bienveillante : s'il y a des animaux et des individus non-élus, ils ne sont pas pour autant blâmés, mais simplement en dehors de l'alliance avec le Seigneur. Celle-ci est d'autre part pensée comme obligation de réciprocité, mais installe une vassalité. Finalement, la question de la fertilité se trouve infléchie par son attribution à une figure qui endosse majoritairement les attributions sociales du masculin : elle devient une injonction à la fertilité et débouche, entre autres, sur un cloisonnement culturel de la sexualité dont le versant positif est orienté vers la sexualité reproductive.

L'émergence de ce premier monothéisme installe donc une révolution sociale et culturelle qui sera lourde de conséquences. Les lois de l'alliance qui le conforment sont transmises par une figure elle aussi masculine, qui sera centrale pour le Judaïsme, et très importante pour le Christianisme et l'Islam : celle de Moïse. Cet homme, qui aurait existé à la fin du XIII^e siècle a.J.C., apparaît comme une figure en fait plutôt construite par le récit et peu étayée par l'histoire. Ce trait est intéressant, car c'est une des figures principales, ce qui montre à notre sens une plus grande charge idéologique pour elle, de construction des valeurs d'un système philosophique émergent. Moïse incarne l'histoire, la Loi et l'identité du peuple Juif.

Les monothéismes posent donc un tournant social, culturel et philosophique important. Découlant d'un changement social, ils vont durablement infléchir les

imaginaires et les structures sociales pour poser un ordre qui, avec leur extension géographique, finira par dominer une grande partie de la planète. En effet, les variantes posées par la naissance du Christianisme puis de l'Islam, à partir de la parole que Dieu aurait révélée à Mahomet vers le VII^e siècle après J.C., et qui finiront par constituer d'autres religions à part entière, restent informées par des valeurs communes au Judaïsme : la conception d'un Dieu unique, informé plutôt par des caractéristiques socialement attribuées au masculin mais revêtant des caractéristiques socialement attribuées au féminin qu'elle infléchit ; l'idée de justice sociale ; l'idée de clivages délimitant une communauté et le reste des êtres vivants, pour autant créations de ce même Dieu ; l'explication des malheurs par des dérogations aux lois posées par ces Dieux en constituent quelques-unes.

Du point de vue des violences structurelles, l'émergence de ces systèmes de pensée configure le social en systématisant la subordination des femmes aux hommes, puis des sexualités non reproductives, qui pouvaient exister auparavant, à la sexualité reproductive. Comme il a été dit, les violences structurelles apparaissent comme un des divers outils mis en place par la culture pour configurer cette subordination. Elle pose par ailleurs, en le systématisant, un mode de pensée qui tend à configurer le monde en totalités faites de divisions binaires, trait qui par la suite pourra servir à établir des hiérarchies, propos que ce trait ne recouvrait pas forcément lorsqu'il se fait jour.

Un nouveau tournant dans l'affirmation de l'ordre patriarcal : l'accumulation primitive

Bien que l'émergence des monothéismes pose un jalon important dans la systématisation de l'ordre patriarcal, elle ne constitue pas un pas définitif. En effet, après la désagrégation de l'Empire romain, un nouvel ordre s'installe, qui va infléchir les possibilités de hiérarchisation de cette construction. L'ordre féodal, bien que dominé par l'Eglise, s'apaye, en quelque sorte le binarisme patriarcal en divisant la société en trois catégories qui étaient, elles aussi, pensées comme naturelles, héréditaires : la noblesse, le clergé et le servage. L'élément de clivage n'était cependant pas le sexe, mais le sang, pour la noblesse et le servage. Ainsi, même si le clivage de sexe subsiste à l'intérieur de ces catégories, la structure sociale d'ensemble s'en trouve sapée par la prééminence, elle aussi

naturalisée, d'une de ces conditions sur l'autre. L'évolution des sociétés ainsi construites ne fut par ailleurs pas stable, mais sous-tendue par des luttes antiféodales constantes dans lesquelles il y eut plusieurs pics de conflit. C'est de ces luttes que finit par émerger le nouvel ordre, l'ordre capitaliste, qui allait poser un autre tour de vis dans l'ordre patriarcal, pour lequel l'avènement des monothéismes avait posé les premiers jalons plus durables.

L'avènement du capitalisme naturalise en effet l'exploitation des femmes, entre autres par le biais du salaire. Celui-ci avait été instauré comme échange possible pour remplacer le travail dans le cadre des luttes antiféodales, mais il trahit ses objectifs initiaux en libérant le capital d'une part, puis en participant d'autre part à assujettir les femmes aux hommes, devenus seuls récepteurs légitimes de la reconnaissance sociale du travail : le travail des femmes s'en trouve invisibilisé et devient à terme du non-travail. Puis, une construction discursive et symbolique se met en place : elle subordonne et réifie les femmes, définissant à terme pour elles un nouveau contrat social sexuel, pour reprendre l'idée de Carole Pateman (2010). Celui-ci participe aussi à invisibiliser leur travail et fait d'elles une sorte de ressource naturelle disponible pour toute la communauté et pour l'exploitation pour les dominants : les hommes auront libre accès à leur corps, leur travail et au corps et au travail de leurs enfants. Pour Silvia Federici, « dans le nouveau régime capitaliste les femmes elles-mêmes devenaient les communaux, dès lors que leur travail était défini comme ressource naturelle » (2014). Si au tout début de l'avènement du système capitaliste la propriété donnait aux dominants du pouvoir sur leurs femmes, le salaire jouait le même rôle chez les dominés. La division sexuelle du travail devient ainsi une des caractéristiques de l'organisation capitaliste du travail : les tâches effectuées par les hommes et les femmes sont de plus en plus différentes et porteuses de rapports sociaux distincts. La production et la reproduction, qui avant allaient de pair, s'en trouvent ainsi séparées, les femmes étant assignées à la reproduction de la force de travail. La construction discursive et symbolique fait en outre émerger de nouveaux archétypes du masculin et du féminin, porteurs d'une claire infériorisation des femmes. Comme cela sera aussi le cas pour les Indiens d'Amérique -nous y reviendrons-, une campagne de terreur appuie cette entreprise de subordination, dans le cas des femmes il s'agit de la chasse aux sorcières.

Comme le démontrera Silvia Federici dans *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive* (2014), l'émergence de ce nouveau système, et de ce nouvel ordre, est le résultat d'un long cheminement historique¹. C'est entre le Vème et le VIIème siècle que s'installe le servage. L'ordre féodal qui en résulte ne sera pas un ordre à l'évolution apaisée, mais un ordre émaillé de luttes antiféodales, car la division sociale naturalisée produit d'elle-même des tensions sociales qui ne manqueront pas de refaire surface à des moments de crise. Le grand changement s'initie toutefois dès le XVème siècle, après que la peste noire ait produit un infléchissement démographique sans précédent, car elle tue entre 30% et 40% de la population européenne (Federici, 2014 : 92). Au XVème siècle les classes inférieures se trouvent ainsi investies d'un pouvoir social, leur niveau de vie restant sans équivalent dans l'histoire jusqu'au XIXème. C'est vraisemblablement cette capacité de pression qui initie ainsi entre la moitié du XVème siècle et la moitié du XVIème chez les dominants une nouvelle réaction visant à asseoir leur domination, elle débouche à terme sur l'émergence du système capitaliste. La dernière partie de ce cheminement s'étale sur plus d'un siècle et n'advient qu'à la moitié du XVIème siècle, jusqu'à la moitié du XVIIème siècle. C'est aussi une période de bouleversements historiques importants, dans laquelle s'insère la chasse aux sorcières.

La « transition vers le capitalisme », qui s'étend entre la moitié du XVème siècle et la moitié du XVIème, a bien entendu été étudiée par Karl Marx. Le concept désigne la mise en place d'une nouvelle forme d'organisation sociale et d'un nouveau modèle civilisationnel. Au cours de cette période deux visions du cosmos et de l'être humain vont s'affronter, la vision qui s'impose finissant nécessairement par éliminer les autres. Cette appellation usuelle, que comme Federici nous reprendrons pour l'instant faute de mieux, a toutefois été contestée. Silvia Federici signale qu'elle ne reflète pas la violence que, comme nous le verrons, une telle entreprise nécessite. La pensée décoloniale la remet en question pour des raisons similaires : puisque ce n'est pas le capitalisme qui intègre des terres éloignées et arriérées à sa structure, mais la colonisation qui permet la naissance du capitalisme, le concept ne semble pas approprié, et ferait partie de la rhétorique mise en place par la structure coloniale pour s'imposer et perdurer. En tout état de cause, le

¹ Federici, Silvia, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, Paris, Entremonde, 2014.

changement de système ne peut survenir sans que se produise ce que Marx désigne comme *accumulation primitive* : la restructuration économique et sociale mise en place pour répondre à une crise de l'accumulation et qui préside à l'émergence du capitalisme. Or, comme le signale Silvia Federici, Marx réduit dans son étude la perspective au seul point de vue du salarié industriel. Ainsi, si Marx identifie la privatisation de la terre, qui accompagne l'expansion coloniale, et la révolution des prix comme deux phénomènes accompagnant la mise en place de l'accumulation primitive, il passe sous silence ce que celle-ci suppose pour les femmes et ce qu'elle suppose pour le sujet colonial. Federici se propose de combler cette lacune, en signalant d'emblée que l'accumulation primitive « fut aussi une accumulation de différences et de divisions dans la classe ouvrière, au sein de laquelle les hiérarchies reposant sur le genre, tout comme la « race » et l'âge, devinrent partie prenante de la domination de classe et la formation du prolétariat moderne » (Federici, 2014 : 118). Puisque le processus exige la transformation du corps en machine-outil et la soumission des femmes à l'impératif de la reproduction de force de travail, il nécessite d'une attaque contre les femmes susceptible de détruire leurs formes de pouvoir social précédentes, entre autres par la chasse aux sorcières. Le processus engendre également la production de hiérarchies raciales et sexuelles dans les colonies.

Les deux ordres et les deux visions du cosmos et de l'être humain qui s'affrontent durant la période d'émergence du capitalisme, puis durant l'époque de la chasse aux sorcières, avaient en réalité commencé à cohabiter dans une logique d'affrontement bien avant, celui-ci étant cependant moins poussé. Leurs contours sont changeants, mais on retrouve des éléments récurrents dans les deux camps, par-delà leurs évolutions. En effet, à une vision organiciste, où le cosmos est pensé comme totalité dont l'être humain ferait partie, s'oppose une autre vision où l'être humain s'est aliéné la nature ; à une vision qui envisage l'existence de forces occultes dans le cosmos, qui participeraient à orchestrer son fonctionnement, s'oppose une vision qui décrie ces conceptions, car elles sont à l'origine de contre-pouvoirs dans la société se trouvant en mesure de faire contre-poids à un pouvoir unique et centralisateur ; à une vision qui conçoit les hommes et les femmes en conditions tendant à l'égalité, s'oppose une vision où les femmes sont subordonnées aux hommes. Les items de cet affrontement sont l'hérésie, qui intègre les mouvements sociaux antiféodaux ; la guerre déclarée contre les femmes et contre les corps au moment de l'accumulation primitive ; la guerre déclarée contre la magie, qui fut tolérée au Moyen Age,

mais décidément combattue dès l'accumulation primitive et par le capitalisme en général ; la chasse aux sorcières.

L'hérésie fut un des mouvements antiféodaux les plus féconds du Moyen Age, en ce sens qu'elle est le vecteur de programmes sociaux, qui interprètent également la tradition religieuse et sont porteurs de réelles alternatives aux crédos de la société dominante. L'hérésie se prolongea au long du Moyen Age, pour ne produire sa dernière manifestation, en dépit des persécutions, qu'en 1533, avec la tentative des anabaptistes de fonder une cité de Dieu à Munster, elle fut écrasée par le sang. La vision de l'hérésie était axée sur les idéaux de justice sociale et d'horizontalité, elle dénonçait la propriété privée et l'accumulation de richesse. L'attitude envers le travail est autre, certaines sectes adoptant une stratégie de « refus du travail » et d'autres une valorisation différente du travail, avec un respect particulier manifesté pour le travail manuel. Les femmes occupent souvent une place importante dans les sociétés hérétiques, elles se trouvent parfois à l'égal des hommes, y compris dans la possibilité d'exercer des fonctions religieuses. Le rapport général entre hommes et femmes est fraternel, dénué des violences latentes que l'on trouvera plus tard. La sexualité n'y est pas stigmatisée, le contrôle de la natalité y étant couramment envisagé. Il y a des points de rupture et de continuité entre la sorcellerie et l'hérésie, nous y reviendrons, mais signalons d'ores et déjà que la question de la contraception, qui avait été un des grands reproches faits aux sociétés hérétiques, deviendra aussi centrale dans la sorcellerie. Par ailleurs, d'une persécution visant des hommes et des femmes, on passera rapidement, bien que des hommes furent aussi jugés au début de la sorcellerie, à une persécution visant essentiellement des femmes.

La privatisation des terres est, comme il a été dit, un des deux phénomènes déjà signalés par Marx comme caractéristique de l'accumulation primitive. Il constitue en réalité à lui seul le premier pan de l'offensive capitaliste conduite contre les femmes. C'est un phénomène international, qui commence en Europe dès la fin du XV^{ème} siècle, accompagnant l'expansion coloniale. Il impliqua de profondes modifications dans les modes de vie de paysans, dont la subsistance était souvent liée à la possibilité d'exploiter des terres qui leur étaient attribuées et dont l'usage était collectif (le système de l'openfield anglais), ainsi qu'à celle d'exploiter les ressources des communaux (forêts, lacs...). Ce fonctionnement incitait à un mode de vie démocratique, reposant sur l'autogestion et l'autonomie, car la plupart des décisions étaient collectives. Par ailleurs, il mettait les

paysans à l'abri des mauvaises moissons et rendait plus simple la gestion du temps de travail, grâce à la variété de parcelles, qui ne devaient pas être entretenues au même moment et ne demandaient pas les mêmes conditions de culture. Les communaux étaient aussi à la base de la socialité paysanne, car leurs festivités, jeux et rassemblements s'y déroulaient. La privatisation de la terre fut donc lourde de conséquences sur la vie sociale : beaucoup de personnes se virent privées de ressources, en particulier les femmes ; le réseau de rapports coopératifs auquel les terres collectives donnaient lieu s'effondra ; les nouvelles inégalités polarisèrent la paysannerie. En Angleterre, les luttes contre ces privatisations s'étendent entre la fin du XV^{ème} et le XVIII^{ème}, et les femmes y participent souvent, car elles dépendent plus des communaux, d'une part, et d'autre part elles ont la charge de l'alimentation des familles. Le phénomène de privatisations de terres vient ainsi à bout des possibilités de subsistance des femmes et aussi de leur socialité. En polarisant et appauvrissant l'ensemble du social il les expose par ailleurs à d'avantage de violences.

La transition au capitalisme impliqua aussi, fatalement, l'asservissement des femmes et l'avènement du corps-objet. La façon dont de façon progressive la reconnaissance sociale du seul travail masculin, par le biais du salaire, invisibilise leur travail au point d'en faire du non-travail a déjà été mentionnée. Une offensive est également menée pour briser leur contrôle sur la reproduction, elle est autant liée à la crise démographique qu'à la volonté d'assujettir la force de travail : des lourdes peines sont introduites dans les codes pénaux européens pour punir les femmes coupables de crimes liés à la reproduction ; la figure de la sage-femme est dépréciée en faveur de médecins masculins. Comme il a été dit, la question du contrôle de la reproduction est aussi centrale dans la chasse aux sorcières. Une nouvelle conception de l'être humain s'impose à cette période : on se le représente comme un matériau dont l'Etat peut disposer.

Dans son processus de disciplinarisation du corps, l'émergence du capitalisme produit ainsi un nouveau paradigme anthropologique du corps : celui-ci est en effet le lieu d'affrontement de forces opposées. Les idées produites par la philosophie mécaniste gagnent rapidement l'ensemble de la société, car elles correspondent au besoin des dominants de modeler les classes subordonnées aux nécessités de la nouvelle économie. La philosophie mécaniste décrit le corps par des analogies avec la machine et le conçoit comme matière brute ; elle contribue à l'accroissement du contrôle de la classe dominante

sur le monde naturel. Une intersection se produit ainsi entre l'assujettissement du corps social et la rationalisation scientifique : la société est homogénéisée par la production d'un modèle de comportement humain auquel tous doivent se conformer, celui de la machine. Silvia Federici en conclue même que « le corps humain (...) fut la première machine développée par le capitalisme » (2014 : 266). Descartes en particulier a une grande influence : il pense l'être humain dans un dualisme scindant la matière, le corps, et l'âme, les facultés purement immatérielles. C'est dans celles-ci que réside la nature humaine. Un rapport maître-esclave s'établit entre les deux, où la volonté commande au corps. Cependant, les facultés supérieures et inférieures sont en lutte, le cartésianisme conduisant à la construction d'une nouvelle représentation de l'individu, où celui-ci figure à la fois comme maître et comme esclave. Il imprègne la subjectivité bourgeoise, qui se construit comme gestion et propriété de soi. L'identité individuelle se développe, pensée comme « altérité » du corps et en antagonisme avec lui, ce qui allait en outre devenir une des caractéristiques distinctives de l'individualité façonnée par la discipline capitaliste du travail. En postulant la possibilité de développer chez l'individu une autorégulation, la théorie de Descartes autorise les rapports de travail volontaire et le gouvernement basé sur le consentement dont nécessite le nouveau système capitaliste. Le corps est devenu pure matière, un objet à instrumentaliser, et il constitue l'altérité de l'individu, plutôt que son siège.

Cependant, l'implantation de ces nouveaux comportements ne peut pas se faire sans la destruction des comportements, pratiques et sujets sociaux précapitalistes, parmi lesquels la vision magique du monde. Nous y avons fait allusion, la magie repose sur une vision animiste du monde, qui ne pose pas de séparation entre la matière et l'esprit et imagine le cosmos comme un organisme vivant dont chaque élément est en harmonie avec le reste. Les conceptions de l'espace-temps et du cosmos qu'elle porte sont aussi par ailleurs incompatibles avec la discipline capitaliste du travail, car la magie postule qu'il y a une force dans toute chose et qu'il est possible d'interpréter ses signes pour faire une « lecture » du quotidien, alors que la discipline capitaliste repose sur le contrôle et la régularité. Le traitement donné aux sorcières contribue à l'élimination des facteurs de dispersion qui se tenaient sur le chemin de la transformation de l'individu et du corps social en un ensemble de mécanismes prévisibles et contrôlables. Deux conceptions du corps s'affrontent dans ce clivage : d'un côté le corps investi de pouvoirs, qui n'inspire pas

la répulsion et n'apparaît pas comme étranger, de l'autre le corps-matière, le corps mécanique qui, comme toute machine, peut être mis en pièces.

La chasse aux sorcières se situe en continuité des bouleversements évoqués et s'étend sur un siècle. Comme c'était le cas pour l'hérésie, on reproche à la sorcellerie la puissance des femmes et leur contrôle sur la procréation. Les méthodes employées pour la poursuivre ont d'ailleurs fait leurs preuves dans la répression de l'hérésie. Certains des effets produits par la persécution des sorcières se situent d'autre part en prolongement des effets qui découlent de la privatisation : l'infléchissement des modes de vie, la destruction des liens de socialité et de solidarité féminins. Puis, la vision du monde sur laquelle repose la sorcellerie est commune à la magie.

La sorcellerie est un phénomène international, car l'argumentaire et les méthodes sont exportés par missionnaires et conquistadors dans les colonies. La répression des sorcières et celle du sujet colonial s'influencent mutuellement : on diabolise le sujet colonial avec l'argumentaire produit pour les sorcières ; les méthodes de persécution mises en place dans les colonies reviennent vers l'Europe. Si l'indifférence d'une histoire produite par le sujet dominant a passé sous silence l'aspect politique de ces crimes, celui-ci est bien réel, et l'échelle à laquelle ils se produisent ne permet pas d'en douter : la sorcellerie est en effet le crime à avoir généré le plus d'exécutions en Europe entre le XVIème et le XVIIème siècle, suivi seulement par l'infanticide. La chasse aux sorcières apparaît ainsi comme la plateforme à partir de laquelle poursuivre en justice toute une série de croyances et de pratiques populaires pour vaincre les résistances à la restructuration économique et sociale. En effet, d'une part les mécanismes de persécution montrent que la chasse aux sorcières est en fait organisée : un travail continu est orchestré, grâce aux moyens que fournissent les religions, catholique comme protestante ; les possibilités des médias de l'époque sont mises à profit pour susciter une psychose de masse ; en parallèle la dénonciation est facilitée, voire encouragée, par ces mêmes canaux de communication. Puis, le profil des victimes comme celui des bourreaux a un caractère systématique : alors que la sorcière est majoritairement une femme pauvre paysanne, fermière ou travailleuse salariée, souvent d'un âge mûr, les bourreaux sont des membres riches et influents de la communauté, souvent possédant des liens avec l'Etat central. Bien que les chefs d'accusation soient investis d'une charge de transgression morale, c'est la pratique de la magie en général que l'on poursuit, car les « bonnes » (guérisseuses...)

comme les « mauvaises » sorcières sont visées. La persécution de la sorcellerie se superpose ainsi à un combat épistémologique simultané pour la prédominance d'un savoir médical plus théorique, sur lequel les hommes ont la main mise, sur un savoir pragmatique, cumulé sur des générations et tout aussi féminin que masculin, voire très majoritairement féminin lorsqu'il concernait la reproduction ou la santé des femmes.

Les chefs d'accusation que l'on adresse aux sorcières sont presque toujours chargés de transgression sexuelle : cela va de la simple luxure aux relations intimes avec des animaux en passant par l'anéantissement de la volonté des hommes au moyen de la sexualité ou la copulation avec le diable. Les rituels auxquels s'adonnerait la sorcière incarnent aussi la perversion morale : la messe est célébrée à l'envers, les danses se font à contresens des aiguilles d'une montre et la consommation de la chair humaine est un motif récurrent. Ils sont le symbole vivant d'une sorte de « monde renversé » (Federici, 2014 : 323). Puis, la persécution de la sorcellerie fixe des modifications très significatives sur le rapport de sexe, par le biais de la relation que la sorcière entretient avec le diable. Si au Moyen Âge l'individu qui passait un pacte avec le diable était figuré comme le maître, alors que le diable était l'exécuteur souvent dupé, dans la sorcellerie la sorcière est figurée comme servante du diable, qui lui a des traits masculins et est représenté comme incroyablement puissant. Par ailleurs, le rapport de la sorcière au diable est calqué sur celui de la relation maritale souhaitée pour le couple hétéronormé. Finalement, la persécution des sorcières apparaît aussi comme « une guerre de classe par d'autres moyens » (Federici, 2014 : 320). Nous avons fait allusion au caractère systématique du profil des victimes et des bourreaux, il est possible de rajouter que la figuration du sabbat fait souvent écho aux rencontres paysannes de préparation des révoltes qui avaient émaillé les siècles précédents et perdurent encore à ce moment. Pour les besoins de la persécution, la sorcière est par ailleurs tout autant diabolisée que bestialisée, à un moment où le discours mécaniste avait fait de l'animal un symbole par excellence du non-humain, l'altérité absolue.

La doctrine et la persécution de la sorcellerie se développent suivant une chronologie qui s'étend sur environ un siècle. C'est vers le milieu du XV^{ème} qu'ont lieu les premiers procès en sorcellerie. Entre 1435 et 1487, 28 traités en sorcellerie sont publiés, cela culmine avec le *Malleus Maleficarum*, publié en 1486, qui deviendra la pierre angulaire idéologique des persécutions. C'est vers la moitié du XVI^{ème} que s'envole le

nombre de femmes jugées pour sorcellerie, pour atteindre son apogée entre 1580 et 1630. L'Etat prend le relais des forces religieuses, devenant presque leur exécutant. Au cours du XVIème des lois sont édictées dans toute l'Europe pour imposer la peine capitale comme punition au crime de sorcellerie. La « Caroline », où code de lois impérial promulgué en 1532 par Charles V est celui qui touchera le monde catholique.

Pour Silvia Federici :

on est amené à conclure que la chasse aux sorcières en Europe était une attaque contre la résistance des femmes à la progression des rapports capitalistes, contre le pouvoir dont elles disposaient en vertu de leur sexualité, de leur contrôle de la reproduction et de leur aptitude à soigner.

La chasse aux sorcières était aussi un instrument pour la construction d'un nouvel ordre patriarcal où le corps des femmes, leur travail, leurs pouvoirs sexuel et reproductif étaient mis sous la coupe de l'Etat et transformés en ressources économiques. Cela signifie que les chasseurs de sorcières se préoccupaient moins de châtier telle ou telle transgression que d'éliminer des comportements féminins largement répandus qui leur étaient devenus intolérables et qu'ils devaient rendre odieux aux yeux de la population (Federici, 2014 : 308).

la chasse aux sorcières ne visait pas des crimes socialement condamnés, mais des pratiques et des groupes de personnes auparavant intégrés qui devaient alors être éradiqués de la communauté, par la terreur et la criminalisation (Federici, 2014 : 306).

La chasse aux sorcières apparaît donc comme le point culminant d'un long processus commencé bien avant. Il aboutit à un changement de paradigme, desservant les objectifs et les intérêts du nouvel système capitaliste qui émerge : il est tout aussi bien sa condition d'existence que son instrument pour s'imposer face à d'autres organisations du monde. Dans ce processus, l'Etat change de fonction et de nature : centralisé et puissant, il est aussi investi d'un rôle qui prend son sens au sein de ce système, devenant par des politiques qu'il émet et qu'il coordonne le garant du rapport de classe et le superviseur de la reproduction de la force de travail.

La construction d'un nouvel ordre patriarcal représente ainsi un aspect essentiel du développement capitaliste, il permet une nouvelle division sexuelle du travail qui agit en stimulant de l'accumulation capitaliste. Les tâches des hommes et des femmes, mais aussi leurs vécus, leurs vies, leur rapport au capital et aux autres secteurs de la classe ouvrière

deviennent différents. Le capitalisme tire en effet profit de la dévalorisation du travail des femmes et de leur position sociale : d'une part cela permet de dissimuler leur travail, devenu non-travail, d'autre part cela détourne l'antagonisme de classe en antagonisme homme-femme. Bien que les hommes aient souvent été complices de ce processus, ils l'ont ainsi aussi payé de leur propre aliénation.

Pour ce qui est des violences structurelles, l'atténuation du binarisme installé par les monothéismes se trouve un peu plus mise en branle. D'une part, celui-ci ne s'était jamais complètement installé dans la société romaine, de par l'existence de catégories sociales liées à la citoyenneté. D'autre part, les sociétés médiévales avaient poursuivi cette mise en échec, avaient, d'une certaine façon, prolongé cet état de fait, avec la naturalisation de groupes sociaux reposant sur un autre facteur clivant que le sexe : le sang. Les violences structurelles liées au système de domination de sexe s'y trouvaient donc en concurrence avec les violences existantes entre ces groupes sociaux, qui étaient dotés du fait même de leur caractère naturel d'une certaine cohésion. En défaisant cet ordre, les luttes antiféodales n'aboutissent pas à des sociétés moins chargées en violences structurelles, comme cela était le but de l'hérésie, mais sur des sociétés chargées en violences de sexe et de classe. L'installation du nouvel ordre aura nécessité par ailleurs de l'avènement d'un épisode d'ultraviolence qui aura duré un siècle, la chasse aux sorcières, et de la construction d'un ordre tout aussi clivé et hiérarchisé aux colonies, avec le système de domination coloniale et la construction idéologique de la catégorie de « race ».

Avant de passer à l'examen de ce système et de cette construction, nous nous arrêterons sur le dernier tour de vis donné au binarisme patriarcal, qui se produit après la Révolution Française. En effet, si l'émergence du capitalisme renforce le binarisme installé par les monothéismes avec les possibilités que recèle le nouveau système économique, ce n'est qu'après la Révolution Française que l'Etat va légiférer pour entériner complètement ce clivage, en particulier avec le code Napoléon en France. Or, l'instrument légitimateur de ces perspectives est fourni par une partie de la production philosophique et idéologique des Lumières qui est en fait comme on le verra hétéroclite. Nous y avons déjà fait allusion, c'est aussi une partie de la production des Lumières, concrètement la philosophie mécaniciste, qui avait permis d'asseoir la perspective du corps-machine. L'entreprise coloniale, alliée au rayonnement produit par les Lumières, va

permettre l'expansion dans le monde de ce nouveau tour-de-vis, mais aussi de sa contestation.

Les Lumières et la Révolution française : un tournant idéologique et légal

Les Lumières président à un gigantesque effort conceptuel pour repenser et redéfinir le monde face à une crise civilisationnelle, il faut remplacer la légitimation religieuse du monde, qui devient inopérante. Des dizaines d'intellectuels vont ainsi produire au cours du XVIIIème siècle une réflexion qui portera sur la nature de l'être humain, la nature et le rôle de l'Etat, la citoyenneté et la possibilité du vivre ensemble... et qui va redéfinir les contours du monde. Cette réflexion pose en bien des aspects les bases du monde que nous connaissons, parmi lesquels la façon d'envisager le vivre ensemble. L'individu devient en effet un citoyen, c'est le sujet d'un Etat qui lui donne des droits et auquel il participe, par sa volonté, à doter d'un gouvernement. La vie en société est possible grâce au respect par tous d'un contrat social, qui implique un abandon pour chacun de ses droits naturels afin d'obtenir les droits associés à la citoyenneté. Les citoyens sont libres et égaux en droits, et ils sont en échange tenus de soumettre leur volonté individuelle à la volonté générale, qui n'est pas une somme de volontés individuelles mais est inspirée par le bien commun. La souveraineté est la volonté générale. Le contrat entre les individus est ainsi à l'origine de la société et de l'Etat : ils acceptent la limitation de leur liberté en échange de lois garantissant la perpétuation du corps social et devant établir la condition de possibilité du bonheur.

Ce sont les débats concernant l'idée d'égalité qui sont à l'origine du nouveau tour-de-vis qu'opère à cette époque le système de domination de sexe et qu'Amelia Valcarcel a bien retracé (2012). Il faut penser l'égalité, sur le plan politique, comme une égalité de droits, et non pas comme homogénéité. Elle se manifeste par conséquent par le degré de liberté qu'un individu peut exercer : les individus sont égaux dans les possibilités d'exercice de leur liberté. Si les femmes avaient été actives durant toutes les Lumières, et le seront dans les événements de la Révolution française, les idées philosophiques des Lumières sont également à l'origine de la naissance du féminisme, philosophie et idéologie politique dont le but est d'affranchir le social des marqueurs de genre qu'il appose aux individus et par lesquels il façonne leur identité, ceci afin de constituer une société peuplée d'êtres humains libres, égaux et solidaires. En effet, les Lumières ayant identifié les

contours de l'individu au masculin, les femmes prennent conscience à cette époque que, pour elles, acquérir et détenir les traits complets d'une individualité passe par une lutte collective pour exiger la symétrie, c'est-à-dire, l'égalité politique ou égalité de droits, l'égalité dans les possibilités données à chacun dans l'exercice de sa liberté individuelle. Le féminisme est une idéologie rationaliste et égalitaire.

Les Lumières produisent cependant, comme il a été dit, un corps de réflexions hétérogènes voire, comme ce fut le cas pour le statut social des femmes, contradictoires. Ainsi, c'est un de ses penseurs de premier ordre, Jean-Jacques Rousseau, le père du contrat social, qui va fournir les outils idéologiques et conceptuels pour exclure les femmes de la citoyenneté. Dans sa formulation première, l'idée de citoyenneté aurait dû aboutir à la société égalitaire voulue par le féminisme ; ce n'est que par une pirouette intellectuelle que les penseurs de l'époque ayant finalement prédominé ont pu faire perdurer l'inégalité passée et, face à la révolte des femmes, lui donner même un nouveau tour-de-vis. En effet, si Rousseau identifie comme politique tout ce qui émane du pacte social, il qualifie la division de sexe de naturelle, et donc l'exclut de l'ordre politique : elle est pré-politique. Rousseau affirme ainsi que la distinction hiérarchique est naturelle, les femmes étant la partie naturelle insérée dans la vie politique, condition dans laquelle elles doivent être maintenues, au risque de produire sinon un désordre politique généralisé. L'idée d'égalité mise en place par les Lumières s'en trouve ainsi nuancée, son champ d'application se trouvant restreint aux seuls individus masculins d'une même communauté politique basée sur le contrat social.

Rousseau eut des contradicteurs éminents, parmi lesquels Poullain de la Barre, Condorcet, Olympe de Gouges ou Mary Wollestonecraft, mais ses conceptualisations s'imposèrent et allèrent de soi pendant tout le XIX^{ème} siècle. Les conceptualisations posées par Rousseau participent sans doute à déterminer le cours des événements durant la Révolution française. En effet, lorsque la 1^{ère} République se met en place en 1792, elle le fait sur la base de cette égalité restreinte, n'accordant qu'aux hommes la citoyenneté active. Ceci constitue en outre un aboutissement de faits précédents car, bien que les femmes aient participé aux événements, puis occupé parfois des places d'une certaine visibilité sociale -comme les salonniers ou les femmes de lettres-, la division des sexes est visible dès la rédaction des cahiers de doléances, qui ne sollicite pas les femmes, ou la

convocation des Etats généraux, où il n'y a pas non plus de femmes. Par ailleurs, elles sont exclues dès 1789 du droit de vote, ce qui est reconduit dans la constitution de 1791.

L'exclusion des femmes se façonne donc peu à peu dans l'appareil légal pour atteindre son apogée avec le Code Civil de Napoléon en 1804, qui fait des femmes des mineures à vie, les privant de leur dignité d'être humain libre et autonome, et les réduisant à cette condition durablement, car il leur faudra presque 150 ans de lutte pour obtenir des droits politiques. En effet, le Code Napoléon réduit les femmes mariées au statut de personne mineure et restreint tellement les droits des femmes célibataires, que cela limite considérablement leur intégration à la vie économique. Cette limitation est doublée d'un stigmat social si grand que le mariage devient quasi obligatoire pour jouir d'un statut respecté. Le mariage devient ainsi un instrument de contrôle, par le biais de l'obéissance au mari inscrite dans la loi.

Une campagne de terreur avait brisé par ailleurs dès 1793 les vellétés de résistance des femmes, avec l'exécution de femmes notables de tous bords politiques -Marie-Antoinette, la salonnière Mme Roland puis la très significative Olympe de Gouges- et la dissolution des clubs féminins, qui étaient pourtant une réalité disant bien l'engagement des femmes, car on en recense 54 entre 1789 et 1793. La « chose publique » est confisquée dès cette année par les hommes, le Code Napoléon venant entériner une réalité déjà façonnée par l'appareil répressif et symbolique.

Les Lumières ont été une époque de tiraillements pour bien de débats, dont celui du statut des femmes. Malgré les défenseurs et défenseuses qu'on a évoqué.e.s, puis un article « Femme » de l'Encyclopédie qui reconnaissait explicitement qu'il était impossible de démontrer que l'autorité du mari venait de la nature, c'est le discours et l'argumentaire des plus rétifs à leur autonomie qui finalement s'impose, sans doute aidés aussi en cela par les convenances du nouveau système économique déjà installé. Les Lumières et la Révolution façonnent un appareil idéologico-philosophique qui exclut durablement les femmes de la vie publique et de la vie politique, constituant en réalité le dernier tour-de-vis historique du patriarcat le plus répressif avant que n'adviennent, grâce à l'émergence du féminisme, les luttes des femmes. Ces modifications clôturent ainsi une évolution culturelle et civilisationnelle vers une plus grande domination, qui aura été émaillée de bien de combats, et qui avait commencé dès l'émergence des monothéismes.

Les idées à ce sujet posées par la philosophie des Lumières et les lois émanant de la période révolutionnaire seront renforcées au cours du XIX siècle par des penseurs venant gloser la pensée de l'inégalité et de la hiérarchisation, les plus évident étant le philosophe Arthur Schopenhauer, qui parle des femmes en faisant allusion à leur nature de « femelle » et établit une continuité interespèces naturelles qui serait presque plus forte que celle existant entre l'homme et la femme (Valcarcel, 2012 : 61). Le naturalisme social, qui prend son appui dans l'essentialisme et l'organicisme, vient donner de l'épaisseur à ce type de vision tout au long du XIXème siècle.

Bien que les femmes aient mis longtemps à briser l'exclusion qui émerge de la période révolutionnaire, elles n'ont pas dit leur dernier mot et la résistance commence dès cette même période, avec l'existence de figures féminines fortes, telles que George Sand ou Flora Tristan ; la fondation de journaux et la mise en place de pétitions ; l'existence de nouvelles mobilisations autour de la révolution de 1848. Le chemin de l'émancipation se fera cependant par des tiraillements constants, d'évolutions suivies de retours en arrière et au prix de briser par la ténacité des résistances constantes.

Revenons à présent vers une autre des grandes victimes de violences structurelles : le sujet colonial. Comme il a été dit, il constitue le groupe subordonné d'un autre grand système de domination, mis en place peu avant l'émergence du capitalisme : le système colonial.

Une autre grande victime des violences structurelles : le sujet colonial

Le sujet colonial est produit par le système de domination colonial. S'il s'agit d'un autre système de domination que le système de domination de sexe envisagé jusqu'à présent, il calque pourtant sur celui-ci beaucoup de ses fonctionnements. Par ailleurs, comme il a été dit, sa naissance et son installation se font à partir du XV-XVIème siècles, à la même période où le système de domination de sexe ancre ses positions : il fournit au système économique naissant une somme de travail gratuit et invisible devant lui donner son impulsion, puis le faire fonctionner. Ses mécanismes n'ont été mis à jour qu'au XXème siècle, à partir des travaux de figures pionnières, comme celles d'Aimé Césaire ou de Frantz Fanon, mais ils sont en place depuis cette époque. Comme l'argentin Walter Mignolo l'a bien théorisé, ils ont en commun avec ceux qui président au système de

domination de sexe la mise en place d'un récit fournissant une mythologie qui légitime la subordination, puis la structuration du monde à partir de dualismes, nous y reviendrons.²

Bien que l'Afrique soit sans doute un des premiers lieux du monde auquel on pense quand on parle de sujet colonial, le premier à voir les ébauches de ses constructions est l'Amérique. En effet, bien que l'Afrique ait subi un pillage sans nom, c'est d'abord en Amérique que les Occidentaux débarquèrent pour systématiser un type d'exploitation qui se fit ensuite extensible à la planète, grâce entre autres à la construction idéologique de la « race », qui facilita cette entreprise.

La violence factuelle envers les autochtones vient assez vite après la Conquête : environ 95% de la population du continent disparaît avec la colonisation, des maladies importées de l'Europe puis de l'exploitation. La façon dont les Indiens sont dépeints passe elle aussi assez rapidement d'incarner une altérité fantasmée dans le *Journal de bord* (1492-1493) de Christophe Colomb à intégrer une entreprise d'altérisation infériorisante. Edmond Cros (1992) analyse cette construction pour mettre à jour la façon dont l'imaginaire des conquistadors et celui des Indiens s'insèrent dans un cadre qui leur était étranger. Un modèle discursif incarnant les valeurs de la culture du colonisateur se superpose ainsi à la réalité des Indiens, le sujet colonial étant condamné dès sa naissance à intérioriser l'altérité. C'est à un des aspects du récit théorisé par Mignolo que Cros fait allusion. Nous y reviendrons.

C'est la crise démographique suscitée par la Conquête qui, très rapidement, fait de l'Afrique la deuxième grande victime de ces entreprises de colonisation d'un nouvel ordre. La grande différence technique existante entre les peuples ainsi confrontés -les Indiens ne connaissaient par exemple ni la roue ni la poudre- rend en effet pour la première fois possible la vocation d'un pillage sans limite. Pour parer à l'absence de travailleurs, la traite se met en place, donnant lieu au tristement célèbre commerce triangulaire : dès le XVIème siècle, un million de travailleurs africains et indigènes travaillent ainsi en Amérique (Federici, 2014 : 209). Puis, le système de plantation qui alimente la Révolution Industrielle apparaît, tandis que l'encomienda constitue son équivalent pour la

² Mignolo, Walter, *La désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*. Trad Yasmine Jouhari et Marc Maeschalck, Bruxelles, PIE Peter Lang, 2015.

population Indienne en termes d'exploitation. Outre l'énorme quantité de surtravail que le système de plantation fournit, il donne pour Federici (2014) un modèle de gestion du travail, ainsi que de production et de division internationale du travail. A partir de 1650 la production coloniale commence à se développer à grande échelle : une chaîne d'assemblage mondiale se crée ainsi, préfigurant certains des fonctionnements actuels, comme les délocalisations.

Sans doute pour parer au développement de nouvelles utopies, qui n'aurait été que facilité par l'exubérance des paysages et le plus grand contact des autochtones avec la nature, l'accès au Nouveau Monde est au départ limité pour les Européens. Beaucoup de ceux qui parviennent au Nouveau Monde sont ainsi des déportés, dont la condition de travailleurs atténue parfois les différences et l'éloignement ontologique avec les habitants d'une autre origine. Dès les années 1540, dans les colonies espagnoles, la « race » devient cependant un facteur essentiel dans la transmission de la propriété, une hiérarchie raciale est instaurée pour différencier Blancs, Indiens, *mestizos* (métisse de Blanc et d'Indien), *mulatos* (métisse de Blanc et de Noir) et *zambos* (métisse d'Indien et de Noir). Cette ségrégation ne réussit que partiellement, car elle est mise en échec par l'immigration, le déclin de la population, les révoltes indigènes et la condition des prolétaires blancs, qui sont dans les faits plus proches des métis que des Blancs aisés. La société de l'Amérique du Sud est par ailleurs moins clivée que celle des Caraïbes.

A partir de 1640, le développement de l'esclavage en Amérique s'associe à l'élaboration par l'appareil administratif et juridique de nouvelles hiérarchies raciales. Des lois sont promulguées privant les Africains de droits civiques tels que la citoyenneté, le port d'armes, le droit de témoigner ou le droit de porter plainte pour blessures. Un tournant se produit lorsque le caractère héréditaire de l'esclavage est instauré, puis, on accorde aux maîtres le droit de battre et de tuer leurs esclaves, les mariages interraciaux sont interdits.

Avec la fin de la guerre d'Indépendance des Etats-Unis, après 1783, la servitude des Blancs en tant que travailleurs en indenture, c'est-à-dire, en tant que domestiques ne recevant pas de salaire réel, prend fin. Au XVIIIème l'Amérique coloniale est passée d'une « société comprenant des esclaves à une société esclavagiste » (Federici, 2014 : 218, elle cite Y. Moulier Boutang). La possibilité d'alliances interraciales est définitivement éloignée : Blanc est devenu un « synonyme de privilège social et économique » (Federici,

2014 : 218) ainsi qu'« un attribut moral, un moyen par lequel l'hégémonie sociale devait être naturalisée » (Federici, 2014 : 218) ; Noir devient le synonyme d'esclave, à tel point que les Noirs libres doivent prouver qu'ils le sont.

La codification se fait ainsi de façon progressive, les terribles discours naturalisants produits au XIX^{ème} siècle, comme ceux contenus dans *L'Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-1855) de Joseph Arthur de Gobineau ou dans *Facundo. Civilisation et Barbarie. Vie de Juan Facundo Quiroga* (1851) de Domingo Faustino Sarmiento, se situant en prolongation de la construction idéologique initiée au XVI^{ème}, pour permettre cependant les nouvelles entreprises coloniales du XIX^{ème}.

Comme il a été dit, ce n'est qu'au XX^{ème} siècle qu'une pensée décoloniale et autoconsciente décortique le dispositif qui a permis l'effacement, la hiérarchisation et le bâillonnement de cultures et d'êtres humains par la colonisation : il s'agit de la matrice coloniale du pouvoir. Aimé Césaire et Frantz Fanon comptent parmi les pionniers de cette pensée décoloniale autoconsciente, on peut penser à Anibal Quijano et Enrique Dussel pour la sphère hispanophone. Au XXI^{ème} siècle, Walter Dignolo (2015) déconstruit et historicise avec une remarquable capacité analytique cette matrice coloniale du pouvoir. Il postule la modernité comme sorte de mythe fondateur dont la normalisation, par une rhétorique promettant un horizon idéal de bonheur, occulte son côté le plus obscur, la reproduction à l'infini de la colonialité. La construction historique de la double proposition modernité/colonialité sert de fondement à l'Europe elle-même. C'est l'expansion européenne du XVI^{ème} qui met en marche la rhétorique de la modernité et sa logique de la colonialité :

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).

La colonialité est ainsi constitutive de la modernité, toutes deux conformant les deux faces d'une seule monnaie. L'implantation de la cosmovision portée par la modernité nécessite toutefois du lavage de cerveau auquel fait allusion Frantz Fanon (2002) à propos

de la colonisation française de l'Afrique du Nord, elle nécessite de coloniser l'être et le savoir. Cette atteinte engendre au moment même de son implantation des résistances, qui ne sont que les premières manifestations d'une pensée et d'un agir décoloniaux. Elles se traduisent en gestes de défi, révoltes, récits de mémoire collective ou sont même portées par des œuvres littéraires. Car il faut en effet distinguer la conceptualisation autoconsciente de la structure de pouvoir ayant permis la colonisation, qui ne se fait qu'au XXème, de l'expression simultanée à l'entreprise coloniale de voix porteuses du point de vue des opprimés. Il s'agit là de voix pas ou moins aliénées, situées tout au moins partiellement en dehors des constructions idéologiques mises en place par les dominants et intériorisées par les dominés. On peut penser pour l'Amérique Latine au chroniqueur péruvien Felipe Guaman Poma de Ayala, qui appartenait à une famille noble Inca et se considérait à la fois Inca et chrétien. Il est l'auteur de la *Nouvelle chronique et bon gouvernement* (1615), supplique adressée au roi d'Espagne décrivant les conditions terribles de vie des autochtones du Pérou après la destruction de l'empire inca. On peut penser aussi à Quobna Ottobah Cugonao, un esclave affranchi auteur de plusieurs œuvres antiesclavagistes. Walter Mignolo compare leur rôle pour les épistémologies non eurocentrées à celui que jouent Platon et Aristote dans la pensée d'Occident (Mignolo, 2015). L'histoire de la colonialité et celle de la décolonialité vont ainsi de pair.

La modernité est donc un récit géographiquement localisé qu'il faut démasquer, il faut mettre à jour « la matrice coloniale, sa construction et ses transformations qui ont rendu possible l'émergence de cette formation socio-historique que nous nommons « moderne/colonial » » (Mignolo, 2015 : 101).

Comme il a été dit, la matrice coloniale du pouvoir opère en instituant des paires complémentaires, des dualismes, qui sont produits par l'instance énonciatrice et assumés par l'entité qui en est l'objet. Cependant, Mignolo précise qu'il s'agit moins d'oppositions que d'entrecouplements (Mignolo, 2015 : 131). Le dualisme auquel se superposent bien d'autres est celui conformé par les notions d'intériorité et d'extériorité, entendues au sens large des termes. Il affecte à toutes les sphères de la connaissance, depuis la construction de catégories conceptuelles jusqu'aux différentes disciplines dans lesquelles l'Occident catégorise les savoirs (histoire, science politique, littérature...).

Les paires attribuées au sujets coloniaux se situent en correspondance avec la notion d'extériorité et elles sont façonnées dans le processus même d'élaboration des

catégories qui construisent le sujet énonciateur, situées, elles, en correspondance avec la notion d'intériorité. Ces dualismes visent à élaborer et maintenir les hiérarchisations desservant un même propos de pouvoir, renouvelé dans le temps. Les catégories se réarticulent donc le plus souvent, par-delà les conjonctures historiques. C'est ce récit de la modernité qu'il faut déconstruire, tout en parvenant à énoncer d'autres catégories.

La colonisation du temps et de l'espace sont les deux piliers fondateurs de la civilisation occidentale. La matrice coloniale conforme à partir d'eux des dualismes qui viennent se subsumer au dualisme initial de l'intériorité et l'extériorité, l'étayant et le précisant. Dans la construction de l'intériorité que l'énonciateur se réserve, la matrice effectue une première catégorisation en situant les peuples non européens dans une extériorité. Les êtres et les lieux s'en trouvent hiérarchisés, c'est la systématisation du concept de « barbare ». Puis, la pensée décoloniale démasque aussi le récit de la progression linéaire vers un horizon idéal : si la modernité a été construite comme étape transitoire d'un temps universel, elle est surtout un récit façonné et instrumentalisé à partir de la Renaissance et des Lumières. Au sein de l'histoire européenne, la rupture se fait avec la conceptualisation du Moyen Age, qui est depuis devenu une période historique pour toute la planète, servant également d'étalon pour ses peuples. Le « barbare » se mue ainsi au XVIIIème siècle en « primitif », ce qui permet à la colonisation de se renouveler. Les concepts de « barbare » et de « primitif » sont ainsi successifs, mais se superposent également, coexistant et changeant de latitude : l'invention du concept d'« Oriental » coïncide ainsi avec celle de celui de « primitif » puis de « traditionnel ».

Les mutations sont récurrentes, car la matrice coloniale du pouvoir se reproduit sans cesse, seul le revirement décolonial pouvant stopper ce processus sans fin. Une mutation plus récente est incarnée par la mise en place des concepts de développement et sous-développement après la deuxième guerre mondiale : ils ont permis de maintenir des clivages existants. Puis, c'est le monde islamique qui sera marqué après la chute de l'URSS du sceau de l'extériorité. Les évolutions du XXIème siècle marquent une inflexion qui reste encore à mesurer, en ce sens qu'avec l'évolution du capitalisme le premier monde perd partiellement le contrôle : la matrice coloniale lui échappe aujourd'hui en partie pour migrer vers des centres divers, en lutte pour le pouvoir. Les conflits liés au polycentrisme de la matrice coloniale du pouvoir se multiplient.

Intériorité et extériorité se déclinent aussi en catégorisations, en sources d'énonciation et en individus, car l'existence de ceux-ci est forcément située. La différenciation est par exemple selon Mignolo déclinée en fonction de ce dualisme en impériale et coloniale, selon qu'elle soit interne à la frontière des deux mondes ou externe. Les différences impériales impliquent ainsi une moindre infériorisation (monde Arabe avant le XXI^{ème} siècle) que les différences coloniales. Les idées et les sources peuvent par ailleurs elles aussi se situer en intériorité ou en extériorité, entraînant des répercussions sur la production discursive et épistémologique. De ce fait, le type de politique de connaissance mis en place sera redevable du type d'idées hégémoniques sur lesquelles repose l'idée qu'elles portent de la connaissance : celles-ci peuvent se situer en intériorité ou en extériorité du récit de la modernité. Mignolo identifie les politiques reposant sur des idées hégémoniques intérieures à ce récit successivement comme théologiques, égologiques (à partir du XVI^{ème}, avec l'émergence de la souveraineté du sujet) et organologiques (dans le capitalisme tardif). Puis, il identifie les politiques de connaissance basées sur des idées situées en extériorité comme géographiques et corpologiques, suivant que la source soit un corps racialisé évoluant dans le premier monde ou un corps habitant les régions racialisées du tiers-monde. Elles impliquent un travail de déclassement des catégories imposées par l'épistémologie impériale et coloniale.

Si les notions d'extériorité et intériorité sont fondamentales, il faut distinguer cependant s'il s'agit des notions posées par le récit de la modernité -donc, par la matrice coloniale du pouvoir- ou des notions faisant référence aux entités qui constituent le monde et que la colonisation, entre autres, a façonnées. En effet, si, dans le premier cas, le point de vue est celui du dominant, parce qu'il est l'énonciateur, dans le deuxième le point de vue reste à examiner pour bien comprendre le discours. En ce sens, il est possible de signaler que, pour Mignolo comme pour d'autres (Gloria Anzaldua...), le salut se trouve dans le fait d'habiter cette frontière et d'élaborer depuis cette localisation une pensée de frontière, qui serait le socle de cette nouvelle logique commune que nous avons évoquée.

Outre les dualismes qu'elle produit et sur lesquels elle repose, il est nécessaire de signaler, à propos de la matrice coloniale du pouvoir, les cinq éléments inter-reliés qui ont contribué à la constituer. C'est le sociologue péruvien Anibal Quijano qui les a énoncés : la privatisation et l'exploitation des terres et de la main-d'œuvre, le contrôle de l'autorité politique et administrative, le contrôle du genre et de la sexualité, le contrôle de la

subjectivité et le contrôle de la nature et des ressources naturelles. Ces cinq sphères entrent en rapport à travers la connaissance, l'énonciation et la domination d'un genre au sein de l'élite ; elles travaillent ensemble à justifier l'exercice du pouvoir. La construction du concept de « race » institue ainsi des caractères superficiels en marqueurs d'infériorité, de telle façon que, dès le XVIème, il facilite l'exploitation et l'exercice de terribles violences à l'encontre des Indiens et des Africains. Racisme et colonialité de l'être sont une seule et unique opération cognitive ancrée dans le plan philosophique de la matrice coloniale du pouvoir. A la fin du XXème siècle, la classification ainsi construite englobe toute la planète.

Nous l'avons précisé, la pensée décoloniale conçoit le capitalisme comme un domaine de la matrice du pouvoir ; c'est le colonialisme économique. Bien que le capitalisme naisse, comme il est difficile de le nier, de la colonisation, peut-être cette superposition est-elle hâtive. C'est tout d'abord nier que le sujet colonial n'a pas été le seul asservi pour mettre en place la somme de travail gratuit qui a permis à ce système d'émerger. Puis, c'est encore nier les nouvelles évolutions que Mignolo lui-même a signalé : le capitalisme échappe aujourd'hui au premier monde, qu'il clive par ailleurs également dès l'intérieur. Il faut sans doute néanmoins différencier le discours sur le capitalisme produit par la matrice coloniale du pouvoir, les stratégies économiques de domination qu'elle a mis en place puis l'analyse que l'on peut faire de celles-ci depuis telle ou telle perspective. Pour Quijano, le capitalisme devrait son existence à l'arrivée des Européens en Amérique. Pour Mignolo, on peut préférer au concept de capitalisme, produit par la pensée européenne, le concept concurrentiel de colonialité économique, issu de la pensée décoloniale. Celle-ci critique en effet la pensée marxiste, pour ne pas tenir suffisamment compte de la colonisation. Certains concepts-clés du marxisme sont ainsi remis en cause : Mignolo propose de remplacer le terme « capital » par « colonialité économique », car ce dernier renvoie à la philosophie de vie qui fonde un type particulier de structure économique pour se maintenir comme système de croyance. Il conteste aussi le concept de « transition au capitalisme », qui ne rend pas compte d'une réalité ultraviolente. Comme il a été dit, bien que la colonisation ait permis au capitalisme de voir le jour, et bien que la matrice coloniale du pouvoir recouvre certes aussi des aspects économiques, il semble peut-être excessif de complètement désestimer la valeur descriptive de la notion de capitalisme, à partir du moment où on tient compte de la source

d'énonciation qui s'en empare, et du marxisme, du moment qu'on complète ses angles morts, comme l'avait fait Silvia Federici.

La pensée décoloniale opère ainsi une déconstruction complète de l'appareil idéologique et épistémique ayant permis d'asservir des peuples entiers à l'Occident, son but étant d'offrir, à terme, des options civilisationnelles concurrentielles, libérées de l'empreinte coloniale. Elle met en échec bien des fondamentaux de l'Occident. Par la façon même dont l'énonciation des sujets qui ont été subordonnés a pu renaître après son bâillonnement et son effacement, elle pose une autre forme de connaissance, alternative, formulée à partir de l'expression du ressenti, de la subjectivité, qui fournit à la conscience une base pour la construction conceptuelle. Ainsi, les nouvelles structures de la connaissance conçues par la pensée décoloniale prennent souvent comme point de départ l'expérience de la marginalisation et de l'humiliation, la blessure coloniale, qui constitue le point commun de tous les sujets coloniaux. Cette forme alternative de construction du savoir, plus réaliste, est à elle seule hautement subversive, car elle démantèle le culte de la Raison, fondateur comme on l'a vu de l'Occident tel que nous le connaissons.

Puis, la pensée décoloniale n'envisage pas de totalité ; aucun collectif ne possède pour elle de vérité absolue. Son projet est en ce sens, selon les termes de Walter Mignolo, un projet de détachement épistémique : il s'agit de déconstruire la vision du monde et les catégories de pensée établies par la matrice coloniale du pouvoir pour ouvrir d'autres possibles d'existence à l'être humain et permettre par cet affranchissement l'existence d'autres mondes possibles. Comme le disait le sociologue et théoricien politique péruvien Anibal Quijano :

En premier lieu, la *décolonisation épistémologique* a pour but d'ouvrir la voie à *une nouvelle communication interculturelle*, à un échange d'expériences et de significations. Sur cette base, une *autre rationalité* verra le jour. Elle pourra prétendre à *une certaine universalité* en toute légitimité. En réalité, il n'y a rien de moins rationnel que la prétention d'une *cosmvision* spécifique à une ethnie particulière à s'imposer en tant que rationalité universelle, telle que l'a fait l'Europe occidentale. En d'autres termes, c'est donner le statut d'universel à une province (Mignolo, 2015 : 38).

L'universel ne peut être en effet pour la pensée décoloniale cette catégorie, somme toute locale, inventé par les Européens. L'universel ne peut émerger que de la pluri-

versalité, c'est-à-dire, de la suppression des différences coloniales et impériales qui permettra l'expression de peuples et de sujets coloniaux et verra coexister de façon simultanée plusieurs épistémologies. C'est de leur dialogue et interaction que peut naître une certaine forme d'universalité. Le projet décolonial est ainsi un projet de libération, plutôt que d'émancipation, car cette catégorie reste également interne au projet que formule l'Occident.

S'il s'agit pour la pensée décoloniale de reformuler toute l'épistémologie qui paraît acquise, certaines disciplines, comme l'histoire, semblent plus particulièrement significatives. De façon générale, le procédé consiste à déplacer l'attention de l'énoncé vers l'énonciation, afin de restituer à celle-ci sa place dans le monde, de la situer dans un espace et un temps, pour permettre aux discours et épistémologies concurrentielles de refaire surface, de façon à rendre possible la cohabitation d'une pluralité d'explications du monde et d'histoires, de littératures...

L'enjeu du bon aboutissement du projet décolonial n'est autre que de fournir les conditions même de possibilité d'un futur que nous nous choisirons grâce à l'existence de ces perspectives autres, dans le dialogue et l'exploration de voies alternatives, pour aboutir à des sociétés non compétitives, où les individus coopèrent pour le bien de tous. Mignolo emploie à propos de cet horizon voulu le concept de transmodernité.

Dans la mesure où elle implique forcément une co-existence des divers peuples et des diverses épistémologies en conditions d'absolue égalité, la pluri-versalité appelée par la pensée décoloniale ne peut qu'être salutaire du point de vue des violences structurelles, car c'est, comme on l'a vu, l'entreprise elle-même de subordination qui est à leur origine. Tout en étant son produit, elles participent à la maintenir.

Il est possible pour finir de s'interroger brièvement sur les rapports que la pensée décoloniale entretient à l'égard de l'autre grand système de domination, le système de sexe. Mignolo ayant précisé que les théories européennes ne fonctionnent que dans leur propre système et contexte, l'on pourrait s'attendre à ce qu'elle établisse à lui un rapport déconstructif sans appel. Bien que certaines penseuses intersectionnelles, telles que Gloria Anzaldua, aient fortement déconstruit les positions de pouvoir émanant des deux systèmes, le lien que la pensée décoloniale entretient vis-à-vis de l'idéologie patriarcale est en fait moins clair qu'il n'y paraît. D'une part, bien des penseurs allient couramment colonialité et patriarcat dans leur critique, mais la critique du patriarcat reste le plus

souvent superficielle et les véritables intersections sont rares. Tant et si bien qu'il arrive qu'on décèle parfois dans la pensée décoloniale des incohérences entre les mouvements de décolonisation et de dépatriarcalisation. C'est le cas pour ce qui est du discours de beaucoup concernant les religions. La laïcité est en effet souvent considérée comme idée coloniale. Or, il semble évident que considérer les choses sous cet angle relève sans doute d'une perspective simplificatrice amalgamant une politique d'Etat située dans le temps - celle de l'Etat français choisissant de se départir du poids de l'Eglise- et une posture philosophique face au monde -qui peut aller de la non-reconnaissance d'un être suprême jusqu'à la conviction que les autorités politiques et spirituelles doivent être séparées. Ainsi, on peut se demander s'il n'est pas en fait plus colonial de s'obstiner à localiser, au prétexte qu'elle a été légiférée en Europe, une solution possible pour orchestrer le vivre ensemble et une réponse ontologique à une des questions profondes que se pose l'être humain. Pourquoi les religions non européennes n'auraient-elles pas leurs sceptiques ? Le rôle que l'Islam a endossé depuis la chute de l'URSS en tant que vecteur idéologique de l'opposition à l'Occident est sans doute pour beaucoup dans ces positionnements, au point de faire oublier que le colonialisme a aussi utilisé parfois les religions pour soumettre les populations autochtones. Il est en tout cas évident que les monothéismes, surtout dans leurs versions les plus extrêmes, renforcent fatalement le patriarcat, motif pour lequel le manque de complexité dans les réflexions décoloniales à propos de la question religieuse est sans aucun doute à regretter. Cela ne lui ôte pas sa valeur en tant qu'élément au potentiel hautement subversif d'un monde tout entier reposant sur des hiérarchies qui, plus que construire l'humain, l'anéantissent.

On connaît sous le nom de colonisation une entreprise d'expansion européenne d'un nouvel ordre, qui supposa le pillage, la paupérisation et l'anéantissement culturel et épistémique de bien de civilisations. Elle n'a pas pu se faire sans la mise en place de structures multidimensionnelles qui justifient et maintiennent l'exercice du pouvoir, chez les dominants comme chez les dominés. Bien que la colonisation politique se soit terminée avec les guerres d'indépendance, la colonisation économique, puis la colonisation de l'être et du savoir, qui aliène à eux-mêmes les peuples et les individus dans un déploiement de violence inouï, se prolonge et se renouvelle, les sujets coloniaux n'ayant réussi à s'en affranchir, malgré les résistances constantes, que par paliers et dans un travail qui reste encore à terminer. L'installer avait en effet nécessité un tel processus d'aliénation de ces

peuples à eux-mêmes qu'ils poursuivent encore aujourd'hui un travail de reconquête de leur propre identité, un travail de désaliénation. Celui-ci s'effectue en outre dans le cadre du monde global, où les victimes qui ont permis la mise en place du capitalisme, ont reconquis des droits, mais ne sont pas sorties totalement de l'infériorisation où leurs respectifs systèmes de domination les avaient plongés. L'émergence d'une pensée coloniale autoconsciente au XXème siècle a sans doute permis aux anciens sujets coloniaux de franchir bien des étapes, car elle a abouti après un siècle d'existence à une formidable déconstruction des catégories élaborées par le colonisateur. Du chemin reste encore à faire, mais sans doute la voie est amorcée, tant par la production de ces nouvelles épistémologies que par l'essor de mouvements sociaux et par la mise en place d'initiatives décoloniales au niveau pratique dans de champs d'application tels que la science ou l'économie.

Les autres victimes du système de domination de sexe : les dissidences sexuelles et les corps non hétéronormés

Nous avons commencé cette réflexion en évoquant le système de domination de sexe, il est possible maintenant d'y revenir, afin de signaler que les femmes ne sont pas les seules cibles de violences structurelles à visées de domination de ce système. Les dissidences sexuelles et les corps non hétéronormés sont aussi la cible d'importantes violences structurelles à visée normative. Contrairement aux femmes, les dissidences sexuelles et les individus aux corps non hétéronormés n'ont pas toujours eu, suivant les périodes historiques, des possibilités de bénéficier d'une certaine existence sociale, quelle qu'elle soit. Leur société ne prévoyait pas d'identité possible avec ces caractéristiques, ou si elle le faisait ce n'était que pour la situer dans le stigmatisme et la condamnation.

L'exclusion qui affecte ces deux sujets est par ailleurs différente de celle qui affecte les femmes. En effet, la visée première du système de domination de sexe est de subordonner les femmes aux hommes, les autres « victimes » de ce même système l'étant plutôt par répercussion, pour l'impact qu'ont sur eux/elles les notions et les schémas qu'il a installés. Les femmes subissent les effets d'un binarisme orienté, posant un dominant et un dominé complémentaires. Les dissidences sexuelles et les individus aux corps non hétéronormés sont plutôt affectés par la prédominance d'une sexualité reproductive et par

l'institution de l'unité familiale comme structure d'organisation du social. Dès l'émergence des monothéismes, l'injonction sociale à ne développer qu'une sexualité reproductive se systématisait en effet dans les sphères culturelles où ils s'installent. Les formes de sexualité non reproductive sont ainsi stigmatisées dès l'émergence du judaïsme, les deux grands autres monothéismes le suivant en cela. La question religieuse aura donc beaucoup pesé tout au long de l'histoire pour ces identités. Au-delà du fait que leur identité sociale a souvent été impossible, homosexuels et individus aux corps non hétéronormés ont connu des périodes de très forte répression, où ils ont pu subir des tortures, voire être exécutés. Durant la période de la chasse aux sorcières, on brula ainsi aussi des homosexuels, notamment à ses commencements.

Parce qu'ils ont aussi fait les frais d'une construction idéologique déclinée sur plusieurs plans et qui se renouvelle, les dissidences sexuelles et les corps non hétéronormés ont eux aussi été dépourvus jusqu'à une époque récente d'énonciation, de mémoire et de filiation. Les sociétés qui leurs sont contemporaines ne les représentent que peu ou pas, l'histoire non plus. Cela rend plus difficile de faire leur histoire, bien que des intellectuels de différents horizons se soient intéressés à la question. Parmi eux Didier Eribon qui signalait que, l'oppression sociale qui pesait sur les hommes et sur les femmes homosexuels étant différente, il n'était pas concevable de fournir une périodisation susceptible de les réunir tous les deux, mais qu'il fallait plutôt considérer que les périodisations effectuées pour les uns ou pour les autres auraient sans doute des points communs.

Il est bien connu que l'Antiquité classique a été à cet égard une époque de tolérance, comme en attestent de nombreuses représentations et œuvres littéraires. *Le Banquet* de Platon a ainsi souvent été mentionné par les intellectuels qui, dès la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle, ont cherché à redonner aux amours du même sexe leur légitimité et se sont lancés sur le long chemin de la conquête d'une égalité de droits. En effet, les dialogues conçus par le philosophe attestent de l'existence de relations homosexuelles et homoérotiques dans la Grèce antique. Celles-ci sont confirmées par des études anthropologiques qui mettent à jour l'institution de la « pédérastie ». Elle mettait en rapport un homme adulte et un garçon plus jeune, entre lesquels se tissait une relation amoureuse et d'initiation sociale et spirituelle. Les origines identifiées de cette institution ont pu varier, comme en atteste l'essai d'Eribon, suivant les intellectuels et leurs

perspectives, mais des exemples notoires sont demeurés dans l'histoire, tel que celui d'Achille et de Patrocle, immortalisé dans le récit de la guerre de Troie. L'Antiquité classique réserve aussi une part de tolérance envers l'homosexualité féminine, bien que celle-ci n'ait pas dérivé en institution, comme ce fut le cas pour la masculine. En effet, le terme lesbienne lui-même est redevable de l'Antiquité, de l'île de Lesbos, lieu de résidence de la poétesse Sappho, qui vécut entre le VII^{ème} et le VI^{ème} siècles a.J.C.. Outre les fragments conservés de son œuvre poétique, qui font explicitement allusion aux amours entre femmes, Sappho avait mis en place un groupe de jeunes filles ayant un caractère institutionnel. Les filles y recevaient une éducation artistique et musicale, mais leur destin prévu restait le mariage. Des relations homoérotiques, pensées comme d'initiation et comme transitoires, avaient lieu au sein de ce cercle, qui présente de ce fait quelques points communs avec l'institution de la pédérastie, bien qu'il n'ait pas acquis son étendue.

Chez les Romains, l'homosexualité masculine est également acceptée, bien que de façon encore quelque peu restrictive, car elle est codifiée. La répartition des rôles correspond ainsi à des critères bien précis et, si le rôle actif ne suscite pas de réprobation sociale, le rôle passif est lui attribué à l'esclave.

L'irruption des monothéismes vient modifier drastiquement la situation d'acceptation sociale de l'homosexualité. Nous l'avons vu, l'injonction à la procréation est abondamment répétée dans les textes sacrés, dès la gestation des premiers recueils de la Bible. Puis, les interdictions portées par le Lévitique vont en ce sens. Douglas signale en effet que ses interdictions sexuelles n'indiquent pas une approche puritaine, car là où le sexe est reconnu comme force élémentaire et puissante, la religion cherche à le maîtriser : c'est l'injonction à la reproduction qui préoccupe aussi le Lévitique. Ainsi, deux chapitres sont consacrés à régler les conditions de pureté et d'impureté face aux écoulements génitaux, chez l'homme comme chez la femme. Pour l'homme, les pollutions nocturnes forment partie des phénomènes induisant un état d'impureté, et il doit en ce cas suivre les mêmes rites de purification qu'une femme après l'accouchement ou qu'un lépreux déclaré pur. La Bible pose ainsi, dès le départ, un conditionnement procréateur à la sexualité. Puis, la pratique du rapport sexuel de sodomie, non procréateur, est elle aussi stigmatisée dès la Genèse, avec l'épisode connu de la chute de Sodome et Gomorrhe (Gn, 18, 20-33 ; 19, 1-29). Le fragment s'ouvre en effet avec l'annonce du péché des deux cités : « Le cri contre Sodome et Gomorrhe est bien grand ! Leur péché est bien grave ! » (Gn, 18, 20). Puis, les

faits se précisent lorsque des habitants de la ville viennent chez Lot chercher les deux anges envoyés par Dieu en lui demandant de leur livrer ces hommes pour « en abuser » (Gn, 19, 5). Lot les supplie alors de ne pas « commettre le mal » (Gn, 19, 7) et leur propose d'échanger ces hommes contre ses deux filles, vierges, sur lesquelles ils pourraient faire ce qui bon leur semblerait. Beaucoup d'interprétations de l'extrait vont dans le sens d'une condamnation de la sodomie. Puis, comme on le sait, Sodome et Gommorhe furent entièrement détruites par le soufre et le feu. Les textes sacrés communs aux trois principaux monothéismes posent ainsi une injonction de base à la procréation, qui d'emblée situe dans l'interdit l'homosexualité, et précisent parfois cet interdit avec des passages semblant plus précis. Sans doute l'interdit est encore plus grand pour les femmes, puisqu'il n'est même pas nommé.

L'éventualité de poser une périodisation de la représentation contemporaine de l'homosexualité a induit bien de questionnements chez Michel Foucault, puisqu'il a évolué à ce propos au cours de la théorisation à laquelle il se livre avec son *Histoire de la sexualité*. Il est connu qu'il attribue à la psychiatrie dans *La volonté de savoir* l'« invention » du personnage de l'« homosexuel » et de la catégorie de l'« homosexualité », à côté d'autres perversions, et qu'il revient par la suite sur ce jugement, son cheminement à propos de l'homosexualité se développant par la suite dans une tension entre l'idée que l'homosexualité n'est pas une invariante et celle que des identités conscientes, individuelles et collectives, ont existé, se formant autour du fait que des individus pratiquaient une sexualité particulière. Entre la publication de *La volonté de savoir* et sa mort en 1984, Foucault va s'exprimer ainsi souvent sur le mouvement homosexuel, dans des interventions qui seront en continuité de ce travail, mais aussi en rupture avec lui. Eribon rapporte qu'il esquisse à cette occasion une histoire du « contrôle » de l'homosexualité, qui se serait faite en trois temps : depuis le Moyen Age il existait une loi contre la sodomie impliquant la peine de mort, mais dont l'application a été très limitée ; à partir du milieu du XVIIème une pratique policière sévit à l'égard de l'homosexualité qui comprend arrestations, système de pièges et de menaces... ; à partir du milieu du XIXème siècle l'homosexualité entre dans le champ de la réflexion médicale.

L'histoire de l'homosexualité ne peut en tout cas pas se penser comme un continuum répressif qui soudainement se serait craquelé au XXème siècle pour mener à la libération. Comme les autres, elle est faite de périodes de relative tolérance et de

périodes répressives. Si l'Antiquité est une période de relative tolérance -nous avons vu que, en tant qu'institutions, autant la pédérastie que l'école de Sappho se donnent tout de même pour horizon le mariage- le Moyen Age représente une irruption de la répression, en grande partie déterminée par le discours religieux des monothéismes, mais sans doute moins stricte que ce qu'on peut penser à première vue, puisque la peine de mort pour sodomie, qui existait, a tout de même été peu appliquée, comme le signale Michel Foucault.

La Renaissance constitue le retour d'une certaine tolérance, notamment par le retour de l'inspiration de la période classique. Certaines amours homosexuelles sont ainsi vécues de façon relativement ouverte, comme celle de Michel-Ange et Tommaso Cavallieri, dont on conserve la correspondance. Puis, intervient une nouvelle période répressive, où la police prendra le relais de l'Eglise, avec des peines pour homosexualité plus pondérées, bien que la confirmation d'une telle accusation suppose le plus souvent la mort sociale de l'individu visé. Didier Eribon retrace, à travers les documents restés en littérature puis dans les archives judiciaires, une histoire de l'émergence, à partir de la moitié du XIX^{ème} siècle, de la parole gay -qu'il différencie, comme on l'a dit, de la parole lesbienne.

Des personnalités d'une certaine fulgurance commencent à partir de la moitié du XIX^{ème} à reconquérir un certain espace pour l'homosexualité, à demi avoué comme tel. Il s'agit de personnalités du monde artistique et/ou littéraire telles que celles d'Oscar Wilde, Marcel Proust ou André Gide... Puis, des universitaires commencent à théoriser, à partir de la redécouverte de la Grèce classique, des formes homoérotiques d'amitié masculine. Didier Eribon fait bien de le signaler, contrairement à ce qui a été dit par Michel Foucault, c'est un militant de la première heure, Karl Maria Kertbeny, un homme de lettres hongrois qui luttait pour la dépénalisation de l'homosexualité, qui forgea en 1869 le terme « homosexualité ». Les discours de visibilisation, et parfois de légitimation, de l'homosexualité se font jour, dans les mesures des possibilités de l'époque, durant la période. Ils vont depuis les discours recelant encore une certaine « haine de soi », comme celui de Proust, jusqu'à ceux prônant plus ouvertement les possibilités d'existence sociale des homosexuels. Ils vont, pour les hommes, depuis les théories de l'inversion de l'âme, ou troisième genre, jusqu'à l'éloge de la pédérastie classique comme institution œuvrant au progrès social. S'il ne fait pas de doute que tous ces discours permirent des avancées,

cela ne se fit pas sans difficulté, comme le montre le terrible destin d'Oscar Wilde, décédé trois ans après la sortie des deux ans de travaux forcés auxquels il avait été condamné en raison de son homosexualité. Cette condamnation est, de toute évidence, un message adressé à toute la communauté homosexuelle.

A propos de la sexualité, Foucault s'est toujours montré très contraire à l'hypothèse répressive, suivant laquelle une certaine réalité, qu'il s'agirait de libérer, préexisterait à un pouvoir qui serait uniquement oppresseur. On le sait, pour Foucault le pouvoir est aussi constitutif. Il sévit dans un « champ multiple de rapports de force », où il est omniprésent mais rencontre aussi toujours des résistances, qui lui fournissent à son tour des « points d'appui ». Les deux niveaux sont ainsi indissociables, les rapports de pouvoir étant toujours « strictement relationnels » (Foucault, 1976 : 126). L'idée de « discours en retour », mise en place pour définir la parole homosexuelle, est ainsi essentielle à son analytique du pouvoir. En effet, il faut constater que parole homosexuelle et parole homophobe se sont façonnées mutuellement, par de constants aller-retours, depuis le XIXème siècle. Si la psychiatrie va en effet très vite s'emparer de la catégorie « homosexualité », pourtant inventée par un militant, à leur tour, bon nombre d'intellectuels militants vont s'exprimer à partir des catégories élaborées par le discours homophobe, ou en tenant compte d'elles. Ils auront réussi à prendre plus ou moins de distance par rapport à leur intériorisation, réussi à les réélaborer dans une plus ou une moins grande mesure, mais s'exprimeront toujours à partir de leur réalité dans le champ du culturel. Il n'y a pas d'un côté le discours du pouvoir confronté à un autre qui s'oppose à lui : les discours sont des blocs tactiques dans le champ des rapports de force, ils sont polyvalents et peuvent circuler entre des stratégies opposées. Ainsi, il n'y a pas à demander pour Foucault aux discours sur le sexe leur filiation idéologique, mais il faut plutôt les interroger à propos de leur productivité tactique (sur les effets de pouvoir et de savoir qu'ils assurent) et de leur intégration stratégique (sur la conjoncture qui rend leur utilisation nécessaire).

En parallèle à la prise de parole gay, qui s'est produite dès la moitié du XIXème siècle, toute une culture populaire, qui a toujours existé, mais dont il reste peu de traces, a pris son essor dans le sillage du développement des villes. Elle est devenue parfois particulièrement exubérante aux alentours des années 20, provoquant d'ailleurs de ce fait une très forte réaction chez les nazis qui, après avoir expulsé une grande partie des artistes

homosexuels du Berlin de l'époque, mirent en place l'extermination de ceux qui restèrent, dans les camps de la mort, aux côtés des Juifs, des Gitans et des personnes présentant des troubles psychiatriques. Eribon signale que cette culture populaire constitue autant la base de possibilité des prises de parole qui se sont développées, que celle de l'émergence bien plus tard de mouvements sociaux constitués en défense des droits des personnes homosexuelles. En effet, Eribon précise que, contrairement à certains récits établis, des émeutes comme celles qui eurent lieu en 1969 à Stonewall n'ont pas pu se faire spontanément, mais résultent au contraire de toute une culture qui existait déjà, y compris pendant les périodes de clandestinité, comme cela fut le cas dans les années 1950 et 1960, et qui a rendu possible qu'elles se produisent, pour ensuite permettre aux homosexuels de conquérir de nouveaux espaces de liberté.

Puisqu'il n'y a pas un pouvoir adverse qui opprime une réalité qui serait naturelle, opposer une résistance se fait forcément en imprimant de petits déplacements et passe souvent par resignifier un énoncé ou un discours, dont on a déjà dit qu'ils ont une « polyvalence tactique » (Foucault, 1976 : 132). Il s'agit de modifier ou d'inverser leur signification, car la résistance est toujours contextuelle et se fait forcément de l'intérieur, puisque le pouvoir est constitutif. Puis, l'action politique doit se faire aussi de façon progressive, par l'invention d'« espaces autres » qui permettraient d'échapper, autant que faire se peut, au système de rapports de force et à l'opposition entre technologies du pouvoir et renversements tactiques. C'est dans ce doublement que se dessine ce que Foucault avait désigné comme « politique gay » : le double geste d'opposer une résistance et de dessiner une « hétérotopie », avec l'invention de possibilités nouvelles dans les villes comme dans la conscience individuelle. Il s'agit de mettre en place un écart par rapport au système de l'assujettissement qui viendrait non seulement redéfinir la subjectivité des gays, mais encore infléchir le social tout entier avec l'avènement de nouvelles possibilités de vie et d'être, qui seraient ensuite ouvertes à tout un chacun.

S'il n'y a pas de réalité « naturelle » des identités homosexuelles, si elles sont comme toutes les autres constituées par le social, Eribon retrace néanmoins quelques constantes émanant du social qui semblent participer de la construction des subjectivités homosexuelles à travers le temps. Nous en relèverons ici quelques-unes.

Une première constante est la nécessité de se constituer en opposition au discours dominant hétérocentré. Celui-ci se décline en simple interpellation hétérocentrée, et va

jusqu'à l'injure, ou même la violence physique punitive. Le langage préexiste et participe à constituer l'individu, sa subjectivité. Reprenant les analyses de Judith Butler, Didier Eribon signalait ainsi que « l'on n'existe pas parce qu'on est reconnu mais parce que l'on est « reconnaissable » » (1999 : 88). De là que l'idée de Louis Althusser selon laquelle le « sujet » (la subjectivité) est « assujetti » par l'« interpellation » que lui lance l'idéologie soit pertinente pour comprendre la constitution de subjectivités homosexuelles dans un contexte d'hétéronormativité dominante. Althusser rappelait que le mot « sujet » possède un double sens, presque contraire, puisqu'il indique à la fois une subjectivité libre et un être soumis à un être supérieur, dénué de liberté. En ce sens, Didier Eribon en concluait qu'« il n'est donc de sujet que dans un rapport fondamental à l'assujettissement » (1999 : 90). L'injure prend sa place dans ce contexte général, comme injonction assignant à quelqu'un sa place dans un espace sexualisé, une place liminaire et inférieure. La subjectivité homosexuelle est ainsi une subjectivité infériorisée, marquée par le choc de l'injure et par ses effets. Elle est donc constituée par la prompte conscience de sa vulnérabilité : « celui qui lance l'injure me fait savoir qu'il a prise sur moi, que je suis en son pouvoir. Et ce pouvoir est d'abord celui de me blesser. De marquer ma conscience de cette blessure en inscrivant la honte au plus profond de mon esprit. Cette conscience blessée, honteuse d'elle-même, devient un élément constitutif de ma personnalité » (1999 : 31). De ce fait, le concept lui-même d'« homosexualité » ne désigne pas seulement pour Didier Eribon une classe d'individus, mais aussi un ensemble de processus d'« assujettissement » individuels et collectifs. Par leur positionnement imposé dans l'ordre général, un collectif existe ainsi de fait, indépendamment de la volonté des individus et de la conscience qu'ils en ont. C'est cette appartenance qui permettra aux individus de se constituer en « sujet » de leur histoire. L'homosexuel est spontanément rattaché à une histoire et à d'autres individus.

L'oppression particulière dans laquelle la subjectivité homosexuelle se constitue débouche sur une deuxième constante, qui est la nécessité de la fuir, avant même de chercher à opposer une résistance : « On conçoit que l'un des principes structurants des subjectivités gays et lesbiennes consiste à chercher les moyens de fuir l'injure et la violence, que cela passe souvent par la dissimulation de soi-même ou par l'émigration vers des lieux plus cléments » (Eribon, 1999 : 34). La ville et ses réseaux de sociabilité se profilent ainsi comme refuge et comme horizon de vie pour de nombreux homosexuels,

certaines villes prenant en ce sens à certaines périodes un relief remarqué, c'est le cas du San Francisco des années 60. Une véritable mythologie de la ville se développe ainsi dans le monde gay dès la fin du XIXème.

Le rapport au « secret », qui peut être à la source de conduites qui vont de l'évitement jusqu'à une certaine haine de soi, est une autre constante des subjectivités homosexuelles jusqu'à une époque récente. Même depuis qu'il est possible de se dire homosexuel, tout homosexuel sera confronté au cours de sa vie à la décision de le faire ou de ne pas le faire à laquelle un hétérosexuel échappe, puisque l'on reste culturellement supposé hétérosexuel encore aujourd'hui. Erribon signalait que cette décision recouvre un paradoxe indépassable : se dire implique de s'exposer, ne pas se dire de se retrouver dans une situation fautive et dépendante, où l'on reste l'objet du discours des autres.

Finalement, une quatrième constante découle des modes de vie qu'un lieu plus favorable, comme la ville, permet de développer. Il s'agit des réseaux d'amitié institués en mode de vie. Cette pratique a des raisons politiques : c'est dans ce cadre qu'il est possible de développer dans un premier temps son identité de façon positive. Puis, elle a des raisons pratiques aussi, particulièrement dans des milieux plus hostiles, pour diminuer l'hostilité extérieure. Finalement, ils constituent aussi une des options dont parlait Foucault, car ils peuvent venir concurrencer l'institution fondatrice de l'ordre patriarcal qu'est la famille hétéronormée.

La subjectivité homosexuelle se façonne ainsi dans le champ de forces du pouvoir, en opposition au discours dominant mais également en prenant appui sur lui. Si cette position dans un ordre social qui a perduré à travers les siècles malgré les évolutions donne lieu à des éléments de continuité, comme pour les autres identités, il n'y a pas d'invariables, mais plutôt des constantes dérivées d'une position donnée d'avance et liminaire dans l'ordre majoritaire. Bien que la parole homosexuelle ait été formulée à travers les siècles, c'est de façon relativement récente qu'elle a acquis le degré d'autoconscience qu'on lui connaît aujourd'hui. En effet, une resignification et une mise en place consciente d'espaces et de possibilités concurrentes comme celles appelées par Michel Foucault sont à n'en pas douter en cours, tout au moins dans les pays Occidentaux.

Bien qu'indépendante de la problématique de l'homosexualité, la question des corps non hétéronormés peut aussi être évoquée ici, en ce sens qu'elle a partie liée au binarisme impliqué par l'injonction à la reproduction. Elle dépasse cependant la

problématique de cette injonction, pour toucher la question de la perception du monstrueux. Le monstrueux est une catégorie souple, que l'on pourrait définir plutôt en relation aux catégories établies par l'ordre social, comme un écart par rapport aux normes établies. La perception du monstrueux résulte de la perception de ce qui est informe, double ou hybride. En l'occurrence, l'ordre patriarcal a installé un très large binarisme qui décline la matérialité tout comme l'ordre symbolique dans les deux pôles opposés du masculin et du féminin. Les corps échappant à ce binarisme se constituent ainsi non seulement comme figures de l'hybride, mais aussi comme altérité absolue de ce système où tout est défini. Tant et si bien que ces corps sont restés cantonnés jusqu'à une période très récente dans le territoire de l'innommable, le débat public concernant les modifications à faire dans le social pour leur assurer une existence sociale étant en fait relativement récent.

Comme les autres sujets intégrant cette réflexion, les dissidences sexuelles et les corps non hétéronormés font les frais d'une construction idéologique déclinée sur plusieurs plans et qui se renouvelle. Sur le plan symbolique et sur le plan épistémique, ils ont ainsi été depuis l'avènement des monothéismes et jusqu'à une époque récente dépourvus d'énonciation comme de mémoire et de filiation. Ce n'est qu'au XX^{ème} siècle, avec la post-modernité et l'émergence des savoirs situés qu'une inquiétude similaire à celle des femmes ou celle des sujets coloniaux pour connaître et représenter leur histoire va animer homosexuels, transsexuels et intersexes.

Aujourd'hui, malgré une très forte intégration dans les pays occidentaux, certains droits restent à conquérir et ceux qui sont acquis doivent être constamment surveillés. Par ailleurs, comme pour les autres sujets minorés, la question d'une existence discursive, idéologique, philosophique symétrique à celle du sujet dominant, dotée des mêmes libertés et des mêmes possibilités de vie, reste à conquérir.

Une catégorie hétérogène : la folie

Puisque la folie constitue l'image même de l'altérité et du désordre, en tant que cette catégorie se présente comme culturellement et discursivement construite pour désigner tout ce qui échappe à l'ordre établi, on ne pouvait pas ne pas en faire mention dans une réflexion concernant les violences structurelles. Par chance, Michel Foucault

nous a légué une étude brillante qui déconstruit parfaitement cette catégorie. Il suffira donc de dire que, en tant qu'incarnation de l'altérité même, elle a autorisé des phénomènes de réification et d'aliénation probablement sans égal pour tous les individus qui se sont vus assigner, pour une raison ou pour une autre, cette qualification.

C'est une réflexion théorique concernant les processus même qui ont conduit aux partages que Michel Foucault se propose de faire avec *l'Histoire de la folie à l'âge classique* (1972). Il s'agit d'étudier la façon dont les « insensés » ont été réduits au silence, tâche qu'il conçoit comme l'étude d'une première exclusion, centrale, parmi toute une série d'exclusions dont l'analyse est à venir. Foucault pense ainsi dans un premier temps son ouvrage comme une « histoire des limites » (Eribon, 1999 : 374).

D'être visible et dicible au Moyen Age et pendant la Renaissance, et même en une certaine mesure institutionnalisée grâce au « monde à l'envers » que représentait le Carnaval, la folie plonge en effet dans le silence absolu grâce à une évolution que Foucault retrace. C'est au XVIIème que de grandes maisons d'internement sont mises en place dans toute l'Europe pour enfermer une population à première vue hétérogène : fous, mais aussi pauvres, invalides, vieillards, libertins, mendiants, vénériens... En somme, tous ceux qui représentent une rupture dans l'ordre de la raison, la morale et la société. Ce sont ceux qui transgressent les « frontières de l'ordre bourgeois » et son éthique du travail qui vont se retrouver internés dans ce vaste processus que Foucault désigne dans son essai comme « Grand Renfermement ».

Le « Grand Renfermement » concerne les représentants de la « Déraison », ceux qu'il est devenu nécessaire d'exclure de la société. Foucault signale que, outre la folie, trois domaines d'expérience fondent ce monde : « la sexualité dans ses rapports avec l'organisation de la famille » ; « la profanation dans ses rapports avec les nouvelles conceptions du sacré » ; le « libertinage » (1972 : 97). Un monde homogène se constitue ainsi dans l'espace de l'enfermement, où l'aliénation mentale finira par prendre le sens que nous lui connaissons. En effet, Foucault opère avec cette catégorie la première déconstruction de toutes celles qui viendront, mettant à jour comment la cohabitation mise en place par le « Grand Renfermement » de ce qui était à l'origine hétérogène finit par rendre les catégories communicantes au niveau du sens, inscrivant dans le personnage du « fou » un « stigmaté » dont il était auparavant dépourvu. La folie est ainsi définie au XVIIème par son voisinage avec le péché, tandis que celui-ci sera désormais perçu dans

son rapport avec la folie. C'est l'origine du stigmate de culpabilité qu'enferme encore aujourd'hui la condition de fou.

Dans le cadre de l'avènement de la nouvelle sensibilité bourgeoise du travail et de la famille, un destin commun est ainsi scellé pour toute une population à première vue hétérogène, dont le point commun est l'oisiveté, et dont le voisinage débouchera sur la constitution de nouveaux signifiés scellant la base de nouvelles exclusions.

Bien que la folie n'intègre pas à proprement parler un système de domination, il nous semblait important d'en faire une rapide mention, en ce sens que le stigmate qui l'accompagne a, lui, largement servi pour entériner les différentes dominations existantes. On peut aussi mentionner que, dans un ordre où la Raison est devenue un pilier fondamental, on ne peut qu'accorder une certaine attention à son altérité, dont la catégorie infâmante est forcément légitimatrice de violences.

La tâche que s'était assignée cette réflexion était si vaste qu'elle ne pouvait, fatalement, constituer qu'une ébauche. Nous espérons cependant avoir posé par cette brève contribution les jalons d'une tâche immense et nécessaire, forcément à développer, celle de l'histoire des violences sociales structurelles et de leurs cibles. Jusqu'à une période très récente invisibles, elles ont pourtant toujours été là, produit de différents systèmes de domination, parfois produits de plusieurs systèmes de façon simultanée, ou de leurs intersections. A la fois que les violences structurelles sont en soi le produit d'un système, elles constituent aussi le garant de sa permanence, ce n'est donc que par des inflexions progressifs que les individus qui ont été subordonnés par un système de domination parviennent à se soustraire à leur exclusion et leur infériorisation.

L'histoire des violences structurelles ne peut être homogène, car il existe plusieurs systèmes de domination, leur installation étant par ailleurs progressive et leur évolution simultanée. Ce ne sera donc pas une histoire telle que conçue par l'épistémologie patriarcale et coloniale, au déroulement linéaire, avançant vers un idéal de progrès posé comme condition préalable, mais une histoire bifurcante, une histoire enchevêtrée, une histoire superposant les déroulements et observant leurs croisements. Quelques temps forts, quelques grandes conjonctures peuvent néanmoins être identifiées, qui sont à la source de changements effectués à grande échelle et de façon durable, voire définitive. L'installation des monothéismes et l'avènement du capitalisme, que l'on peut penser, on

l'a vu, comme le versant économique de la matrice coloniale du pouvoir, comptent ainsi parmi ceux-là. Tous deux installent des systèmes globaux d'appréhension et de gestion du réel que les jeux du pouvoir et les conjonctures historiques finissent par diffuser dans une très grande partie de la planète. D'autres moments, sans laisser une si grande empreinte, marquent néanmoins des tournants importants, c'est le cas de l'énonciation de la philosophie des Lumières, qui deviendra un puissant outil légitimateur d'initiatives de signes parfois opposés.

Il ne fait pas de doute que constituer une périodisation des violences structurelles est une entreprise ardue, en ce sens qu'elle exige de changer jusqu'aux mécanismes de pensée eux-mêmes que la culture nous fournit, mais elle ne peut que nous permettre de comprendre des parties du monde actuel qui nous échappent encore, parce que nos catégories même de pensée intègrent les différents systèmes de domination et ont été conçues, comme il a été vu, pour que ce soit le cas.

Grille chronologique :

Repère chronologique	Événement	Système
Préhistoire	Des sociétés moins clivées qu'on ne le pense	Système de domination de sexe
622 a.J.C., 1 ^{ère} compilation de la Torah <i>Grèce classique (V-IV^{ème} a.J.C) – pédérastie, Sappho</i> An o <i>Empire romain (27a.J.C-476ap.J.C) - citoyenneté</i> VII après J.C., révélation de Dieu à Mahomet	Emergence des monothéismes	Système de domination de sexe : femmes, dissidences sexuelles, corps non hétéronormés...
V/VII ^{ème} -XV ^{ème}	Société médiévale : clivage de sang naturalisé	Système de domination de sexe
XV ^{ème} -XVII ^{ème} <i>Renaissance (XV-XVI^{ème})</i>	Colonisation, asservissement des femmes, accumulation primitive Lumières : René Descartes (1637, <i>Le discours de la méthode</i> ; 1644, <i>Principia philosophiae</i>)	Système de domination de sexe : <ul style="list-style-type: none"> ✓ ½ XIV^{ème} siècle, peste noire ✓ 1533, dernière manifestation de l'hérésie ✓ 1580-1630, apogée de la chasse aux sorcières Système de domination colonial :

		<ul style="list-style-type: none"> ✓ 1492, Colomb arrive en Amérique ✓ XVIème, début de la traite ✓ 1540, la race devient un facteur dans la transmission de propriétés ✓ 1640, élaboration par l'appareil administratif et juridique de nouvelles hiérarchies raciales
<p>XVIIIème</p> <ul style="list-style-type: none"> ✓ 1789, exclusion des femmes du droit de vote ✓ 1791, première constitution, exclusion des femmes du droit de vote ✓ 1804, code Napoléon 	<p>Révolution, République, Empire Napoléonien</p> <p>Le critère du sang disparaît comme élément naturalisé de clivage : renforcement du clivage de sexe</p>	<p>Système de domination de sexe</p>
<p>XIXème</p>	<p>Naturalisme social</p> <p>Fin de la colonisation politique en Amérique</p> <p>Contestations : premières prises de parole gay, début du suffragisme</p>	<p>Système de domination de sexe : femmes, dissidences sexuelles, corps non hétéronormés</p> <p>Système de domination colonial : essor des conceptualisations liées à la notion de « race »</p>
<p>XXème</p>	<p>Mouvements sociaux de contestation</p>	<p>Système de domination de sexe :</p>

	Infléchissement du système de domination de sexe et fin de la colonisation politique en Afrique dans la deuxième moitié du XXème siècle.	femmes, dissidences sexuelles, corps non hétéronormés Système de domination colonial : émergence de la pensée décoloniale
--	--	--

BIBLIOGRAPHIE :

- Collectif, *La Bible de Jérusalem*, Paris, Desclée de Brouwer, 1975.
- Cros, Edmond, *Le sujet culturel. Sociocritique et psychanalyse*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- Douglas, Mary, *L'anthropologie et la Bible. Lecture du Lévitique*, traduit de l'anglais par Jean L'Hour, Paris, Bayard, 2004.
- Eribon, Didier, *Réflexions sur la question gay*, Paris, Fayard, 1999.
- Fanon, Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, Poche, 2002 (1968).
- Federici, Silvia, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, Paris, Entremonde, 2014.
- Foucault, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972.
- Histoire de la sexualité, tome 1. La volonté de savoir, Paris, Gallimard, 1976.
- Mignolo, Walter, *La désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*. Trad Yasmine Jouhari et Marc Maeschalck, Bruxelles, PIE Peter Lang, 2015.
- Pateman, Carole, *Le contrat sexuel (1988)*, Paris, La Découverte/Institut Emile de Châtelet, 2010.
- Patou-Mathis, Marylène, *L'homme préhistorique est aussi une femme*, Paris, Allary éditions, 2020.
- Valcárcel, Amelia, *La política de las mujeres*, Madrid, Cátedra, 2012 (5^a ed, ; 1997).

VanderLaan, D.P. et al (2013). Male Androphilia in the Ancestral Environment: An Ethnological Analysis, *Human Nature* DOI 10.1007/s12110-013-9182-z

Wittig, Monique, *La pensée straight*, Paris, Balland, 2001 (1992).