

Le symbolique est politique. Quel projet politique pour contrer les violences interrelationnelles structurelles?

Sara Calderón

▶ **To cite this version:**

Sara Calderón. Le symbolique est politique. Quel projet politique pour contrer les violences interrelationnelles structurelles?. Nouveaux Imaginaires du Féminin, Sara Calderon ; Marc Marti ; Florence Salanouve, Sep 2017, Nice, France. halshs-01740600v2

HAL Id: halshs-01740600
https://shs.hal.science/halshs-01740600v2

Submitted on 24 Mar 2018

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

Le symbolique est politique. Quel projet politique pour contrer les violences interrelationnelles structurelles?

Sara Calderon

calderon.sara@unice.fr
Texte de 130 pages
Genre : essai (sociologie ; politique)

Résumé : La violence contre les femmes, celle qui sévit dans nos lieux de travail et nos établissements scolaires constitue un des problèmes qui affectent de nos jours nos sociétés… Sans même que l'on s'en aperçoive réellement, celles-ci sont devenues de plus en plus violentes, non seulement dans les images qui y circulent, mais encore dans le rapport qui s'établit entre individus : les féminicides ou le *bullying* prennent la forme de véritables épidémies invisibles, au point que certains pays européens choisissent aujourd'hui de les considérer comme des problèmes de santé publique.
Il s'agit dans cet essai de se livrer à une analyse des dynamiques sociales les plus susceptibles de recéler en leur sein des violences structurelles, afin d'en extraire des conclusions permettant à leur tour de jeter un regard critique sur quelques unes des dernières théories politiques qui ont émergé à gauche. Ce regard passera par l'analyse de la violence interrelationnelle structurelle, afin d'élucider les apports potentiels de chaque projet pour ce qui est de la lutte contre la violence interrelationnelle structurelle.

L'auteure : Sara Calderon est maîtresse de conférence à l'Université de Nice depuis 2009. Elle mène ses recherches en études de genre et en narratologie. Son travail de recherche le plus récent est la publication des actes de *Nouveaux Imaginaires du Féminin* (1). La conférence d'ouverture de ce colloque (2), est à l'origine de cet essai, qui se situe dans la prolongation d'une de ses problématiques, à savoir, l'étude de la place de la représentation sociale dans les dynamiques de violence structurelle.

« Nouveaux Imaginaires du Féminin », dans « Nouveaux Imaginaires », Calderon S. Marti M. Salanouve F. (coords), 21 et 22 septembre 2017, université de Nice http://epi-revel.unice.fr/index.php/numero/NOUVEAUX_IMAGINAIRES

Calderon, Sara, « Quels enjeux pour les Nouveaux Imaginaires du Féminin ? » paru dans « Nouveaux Imaginaires », « Nouveaux Imaginaires du Féminin », mis en ligne : 21 Septembre 2017, URL : 'http://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01665777/'

Table des matières

Avant-propos……4

Introduction……5

Problématiques……14

I. Représentation sociale et construction du sujet……..14
II. Dynamiques de la violence……..19
1. La condensation de la violence épidermique……19
2. Structures de la violence……27
- La violence de genre au sein du couple : mécanismes et réception……..28
- L'univers prostitutionnel : objectification et violence ; géopolitique de la violence sexuelle……38
- Violence et ordre hiérarchique……54
- Les micro-violences sociales……61
3. Capitalisme et violence structurelle……64
- La constitution de forces de reproduction et de production : la violence « mécanique »……66
- Capitalisme et affects……70
- Le phénomène du bullying……79

Bilan intermédiaire……83

Les possibilités d'une société non violente. Perspectives de transformation……87

I. Le care, une posture face au monde……88
II. Le commun, l'activité collective et l'autogouvernement……97
III. Multitude, Empire et Commun……104
IV. Butler et la non-violence……111

Bilan intermédiaire……117

Conclusion……120

Bibliographie……124

Avant-propos

J'ai écrit ce volume dans le sillage de la mise en place du colloque *Nouveaux Imaginaires du Féminin* et de l'élaboration de sa conférence plénière d'ouverture, que j'avais assurée. Il cible plus spécifiquement l'étude des dynamiques violentes qui parcourent le social et se donne pour but déclaré d'œuvrer à leur remédiation. Dans la mesure où c'est bien et bel la volonté de constituer l'ébauche d'un programme politique raisonné qui préside à son écriture, il s'affranchit partiellement des modalités universitaires, tout en conservant la volonté de mettre en place une analyse rigoureuse. L'usage des mots techniques a été restreint, afin de rendre plus accessible la compréhension de la réflexion au plus grand nombre de lecteurs intéressés. Par ailleurs, bien qu'il s'agisse d'une analyse distanciée, je ne me suis pas privée de me prononcer clairement sur un certain nombre de sujets.

Introduction

Sans doute en raison du regain en Europe des mouvements conservateurs, l'un des sujets d'inquiétude de la théorisation politique de ces dernières années, en particulier à gauche, a été de se pencher sur l'émergence de nouveaux sujets politiques, susceptibles de se constituer en vecteur d'une transformation politique et sociale d'envergure. En effet, si comme l'affirment certains politologues, le sujet des luttes sociales est susceptible d'infléchir la constitution de la forme de gouvernement du régime dont il est en dernière instance l'instigateur, on comprend aisément à quel point ce type de réflexion peut être nécessaire pour que survienne un changement profond de structures entraînant, par répercussion, une évolution des mentalités (Noguera, 2017). La confluence de ce désir manifeste de renouveau social profond et de la récurrence de cas de violence interrelationelle que la presse égrène, de jour en jour, m'a poussée à entreprendre cette réflexion. Est-il possible d'établir un dénominateur commun à tous ces êtres humains qui, jour après jour, défilent dans les médias parce qu'ils ont été victimes de *bullyings*, violences dans le couple ou harcèlements divers ? Est-il pertinent de les constituer en sujets politiques, à défaut qu'ils le fassent eux-mêmes explicitement ?

La violence est un phénomène qui apparaît comme incroyablement complexe, pour peu que l'on se penche sur les occurrences où elle survient. Il est possible de la penser, dans un premier temps, comme une sorte de force inéluctable, plus ou moins rationnalisée, visant la destruction, ou tout le moins le préjudice, de ce qu'elle se donne pour objet. Judith Butler la définissait en ce sens comme « un contact de la pire espèce, qui expose sous son jour le plus terrible la vulnérabilité originaire de l'être humain aux autres êtres humains ; elle est la façon dont nous sommes livrés, sans contrôle à la volonté d'autrui et dont la vie elle-même peut être anéantie par l'action délibérée d'autrui » (Butler, 2005 : 55). Les travaux de René Girard, qui reste un des grands intellectuels s'étant penché sur la violence, la donnent à penser comme inéluctable. En effet, Girard fait remarquer que la violence n'a en réalité pas d'objet. Bien que l'un des buts du social soit de canaliser la violence, celle-ci correspondrait à quelque chose de profondément inhérent à l'être humain. Elle éclaterait ainsi de façon récurrente pour souvent ne se donner un objet en réalité qu'à posteriori et de façon relativement flexible, bien que non aléatoire. En ce sens, Girard envisage précisément comme seul moyen pour désactiver la violence de ne pas la priver d'un exutoire, de lui fournir

un objet (Girard, 1972 : p. 14). Il envisage ainsi le phénomène religieux comme mécanisme permettant de désactiver le danger pour la communauté d'être détruite par la violence dans les sociétés primitives, qui ne déléguaient pas dans l'institution de façon si complète sa résolution. Il émerge ainsi de ses écrits qu'un mécanisme moderne analogue impliquerait d'avoir simultanément une pleine conscience du danger que recèle la violence sociale, pour laisser agir ce mécanisme, et une certaine inconscience, pour que l'exutoire soit bien à même de désactiver la violence en la canalisant.

Si l'on entreprend de s'interroger à propos des sujets qui aujourd'hui canalisent ces violences, les considérations effectuées par Girard à propos des victimes sacrificielles des sociétés primitives constituent un bon point de départ. Girard montrait en effet que, non seulement ces victimes n'étaient pas choisies de façon aléatoire, mais qu'elles répondaient en outre souvent à de paramètres définis. Si l'on envisage ces paramètres en adoptant le point de vue de la communauté et en faisant abstraction des considérations morales qui, pour peu que l'on examine de près les phénomènes de violence, apparaissent déjà comme une élaboration, il est possible de constater qu'il s'agit de paramètres empreints d'une certaine logique et de pragmatisme. En effet, Girard précise que la victime sacrificielle doit de préférence ne pas se trouver insérée dans un clan ou une famille, pour que la violence puisse terminer en elle et ne pas engendrer une spirale de vengeance susceptible de détruire la communauté. Elle doit posséder également, même dans le cas des victimes sacrificielles animales, des caractéristiques qui puissent la rapprocher de l'humain, afin que la décharge en elle de la violence de la communauté constitue réellement un exutoire pour celle-ci. La victime doit ainsi posséder des traits tels que la douceur, la docilité… Même s'il serait prématuré d'extraire de ces paramètres trop de conclusions liées aux violences de notre époque, il nous semble en revanche fondamental de les mentionner ici de par les pistes qu'elles ouvrent concernant le sujet qui actuellement canalise les violences sociales.

Bien que la violence interrelationnelle reste un thème relativement tabou, sans doute de par l'image négative qu'elle fournit de nos sociétés, elle imprègne notre époque. Les cas de violence qui débouchent sur des drames conforment ainsi une saignée que rapportent les médias sans que l'on parvienne à prendre conscience que chacun de ces cas est un drame humain qui se déroule aux yeux de tous : les femmes, hommes et enfants qui d'année en année disparaissent en Europe aux mains d'un homme convaincu du bien fondé de sa velléité de possession ; les cas de *bullying* professionnel et scolaire qui mènent parfois la victime au suicide ; les lynchages, médiatiques ou non… La somme de ces cas de violence

interrelationnelle acquiert un tel volume, lorsqu'on contemple froidement les chiffres du féminicide ou du *bullying*, qu'il est même frappant que la réaction sociale ne soit pas plus vive, que l'on ne se fédère pas pour exiger au moyen de la protestation civile que cessent ces morts, ces handicaps à vie et ces tortures absurdes. En tout premier lieu, il est donc possible de s'interroger sur les raisons qui nous poussent à ne pas réagir plus vivement. Le motif est en fait évident : ce n'est pas que la société soit majoritairement constituée d'individus misérables jouissant à l'idée de la souffrance d'autrui ; c'est que nous ne sommes pas réellement conscients ni de ces morts ni de cette douleur. Ce constat conduit donc à se poser une deuxième question : pour quelles raisons n'en sommes-nous pas conscients si nous les voyons se dérouler jour après jour dans la presse ? Voici une des questions auxquelles ce travail espère contribuer à apporter une réponse. Cependant, le fait même de formuler cette interrogation oblige à pousser plus loin, en l'affinant, le questionnement initial à propos du sujet que nous cherchions à faire émerger. En effet, nous ne cherchons plus seulement le dénominateur commun des sujets-objets de violence, mais celui des sujets-objets invisibles de violence. Quel est donc ce sujet qui canalise de façon apparemment si légitime la violence que nous ne constatons même pas son extinction ? Qu'est-ce qui caractérise, vis-à-vis du social, ces êtres humains envers lesquels l'exercice de la violence est un peu moins grave qu'envers les autres ? A quoi cette violence répond-elle ? Quels sont ses mécanismes ? Les éventuels traits communs de ces sujets sont-ils assez consistants pour conformer une base leur permettant de se constituer en sujets politiques de plein droit ?

La première chose qu'il est possible d'affirmer en s'attelant à la tâche d'entreprendre la caractérisation de ce type de sujet, défini de fait pour le caractère d'objet qu'il acquiert pour autrui, est qu'il résisterait sans doute à émerger à la pleine conscience. En effet, comment vouloir être susceptible de recevoir une violence légitime ? Et cependant, le peu d'inquiétude institutionnelle et sociale que suscite la vue des chiffres des féminicides ou du *bullying* ne permet pas de douter de son existence. Pour autant, il ne s'agit pas d'un sujet préexistant, encore moins immanent, mais d'un sujet imposé de l'extérieur, par la seule force de l'hétéronomie, presque un anti-sujet en quelque sorte. Suivant ce qui a été développé par la pensée décoloniale, on pourrait le penser non comme sujet pur, qui agirait ensuite sur le politique, un sujet conçu comme émanation et préexistant en ce sens à sa lutte, mais comme un sujet créé, non de gré mais de force, par le politique. Il serait possible d'objecter qu'ils le sont tous, objection à laquelle on pourrait répondre : peut-être l'est-il un peu plus que les autres. En

effet, notre sujet est constitué, comme nous le verrons concrètement dans le développement, par les rapports de pouvoir qui structurent le social.

A propos du sujet politique colonial, Ranabir Sammadar se demandait « comment rendre compte de la contradiction existant entre un sujet défini par la liberté de la pensée rationnelle et le sujet fondée dans les déterminations de la réalité matérielle »[1]. Cela nous semble également une excellente question pour aborder notre problématique. Les sujets qui nous occupent n'ont en effet pas grande chose en commun, en dehors de la position symbolique qu'ils occupent dans l'ordre social et qui les rend canalisateurs légitimes de la violence. Cette position induit, comme on le verra, que l'on perçoive chez eux de l'altérité, de l'infériorité ou une rupture de l'ordre social, dont ils se font l'incarnation. En ce sens, outre le fait qu'ils occupent une position située en marge, ces sujets sont encore pour beaucoup définis dès l'extérieur, par le social, plutôt que depuis l'intérieur, depuis leur liberté, ou bien ils se situent dans une tension entre les deux.

Si l'on devait déterminer nos sujets, tout comme ces sujets coloniaux, en partant de situations concrètes, un bon point de départ serait sans doute fourni par la minimisation de la violence dont ils peuvent faire l'objet et son corollaire d'impunité. Tout comme leur aptitude à canaliser la violence, la censure sociale et l'autocensure face à la violence subie participent en effet à définir nos sujets. Elles intègrent également cette base commune émanant de la réalité concrète et matérielle, imposée par le social. Il découle de ces considérations que le simple fait de penser leur propre oppression en se concevant comme des sujets constitués dans les faits par leur situation en tant qu'objet dans la réalité matérielle représente pour ces sujets non seulement le premier pas conduisant à leur émergence en tant que sujets, mais aussi celui menant vers leur émancipation de la condition d'objet de violence imposée de l'extérieur.

Un premier examen de la censure sociale, qui s'opère autour de l'existence et de l'impact de ces violences, permet de comprendre les enjeux qui la sous-tendent. Si la violence est canalisée, comme on l'a dit, sur des sujets situés dans des positions symboliques associées à l'altérité, l'infériorité ou la rupture de l'ordre, la censure sociale concernant l'existence de la violence dont ils sont la cible se constitue en un mécanisme inconsciemment orienté pour permettre la perpétuation des rapports de pouvoir structurant le social. Celle-ci se fait au prix de toutes ces morts et ces atteintes, considérées, dans les faits et de forme inconsciente, comme des sortes de « dégâts collatéraux » de cet ordre. Elles sont de ce fait estompées. Cependant, ce n'est peut-être pas tant la censure que

[1] Nous traduisons. Sammadar, 2014 : 3.

l'autocensure qui empêche ces sujets, qui correspondent néanmoins comme on l'a signalé à des catégories précises, de se concevoir en tant que sujets politiques. La violence est en effet encore envisagée, suivant qui l'exerce, plus comme une humiliation pour la victime que comme un opprobre pour le violent, perspective qui serait pourtant également possible, et même plus en adéquation avec le si prisé « politiquement correct » qui caractérise notre époque. L'autocensure dérive donc de toute évidence du stigmate que cette conception de la violence dépose encore pour beaucoup sur la victime. En ce sens, il est évident que le stigmate ressort de l'idéologie, au sens premier que Marx donnait à ce terme, de mécanisme permettant d'occulter des rapports de domination présentés comme naturels. Les personnes se consacrant aux études de genre sont déjà pour la plupart conscientes du caractère idéologique du stigmate, mais cela est empiriquement confirmé, si besoin était, par l'évidence du fait que c'est bien la construction culturelle elle-même qui empêche l'émergence de sujets politiques, dont l'existence est infiniment plus évidente que celle d'autres sujets politiques émanant depuis la liberté. Et nous disons bien infiniment plus évidente car, si l'intégrité physique et morale constituent des droits humains, il est évident que le fait que certains individus en disposent en moindre quantités les constitue de fait en sujets politiques depuis le pragmatisme le plus pur. L'invisibilisation opérée par l'ordre culturel touche donc non seulement la société, mais également la personne elle-même en son for intérieur. Elle se constitue de ce fait non seulement en idéologie, mais encore en nouvelle violence, symbolique en ce cas, conduisant le sujet lui-même à minimiser la violence qu'il reçoit. C'est de ce fait qu'il est possible d'envisager l'acte même de penser son oppression, en se concevant comme sujet constitué de fait par la réalité matérielle extérieure, comme le premier pas pour l'individu vers l'émancipation de cette condition d'oppression imposée par l'extérieur.

Le sujet que nous retrouverons ainsi dans chacun des grands types de violence interrelationnelle que nous avons établis est un sujet multiple, donné principalement par sa situation dans les structures symboliques qui sous-tendent l'ordre social et fondé sur l'expérience commune d'une oppression consistant en une sorte de déficit de droit à l'intégrité physique et morale. Le lieu où il se situe dans la structure symbolique le détermine amplement, car il constitue à la fois le déclencheur des violences le touchant et le principal mécanisme de leur occultation. En ce sens, notre sujet est à la fois diffus et déterminé. D'autre part, il ne peut être fondé encore dans une relation conflictuelle au pouvoir. En effet, bien que celle-ci émerge dans certaines des catégories qui le sous-tendent, comme les femmes, l'ensemble n'a pas pu se fédérer en un sujet se

conceptualisant comme tel parce que soumis à des conditions externes analogues. L'autocensure empêche encore certains d'entre eux, comme on l'a dit, de se percevoir comme opprimés, et opprimés pour une même raison. La multiplicité qui sous-tend ce sujet, à laquelle se superposent plusieurs niveaux de conscience, constitue sans doute un autre obstacle à son émergence.

En tant que sujet non seulement multiple mais en outre diffus, notre sujet se trouverait donc confronté, au moment de se constituer en vecteur de revendications politiques, à la difficulté que recèle la profusion de circonstances vitales et sociales qui le sous-tendent. Le féminisme a de l'expérience dans la constitution d'un sujet multiple pour mener et fédérer ses luttes collectives. En effet, l'aspect monolithique de celui qui était à l'origine le sujet politique féministe, « la femme » essentialisée, a peu à peu disparu avec l'émergence successive du black feminism, la révolution que fut *Trouble dans le genre* de Judith Butler, ou plus récemment des courants tels que le transféminisme ou les expressions du féminisme décolonial, entre autres. La difficulté engendrée par la multiplicité a été surmontée en général en intégrant l'idée de multiplicité dans l'unité, grâce à des outils théoriques tels que l'intersectionnalité, mise en place par Creenshaw à la fin des années 80, ou plus récemment la traduction culturelle de Judith Butler (2005). Comme le sujet du féminisme, le sujet politique qui canalise la violence légitime est multiple. Il possède néanmoins l'indéniable socle commun que constituent un positionnement imposé de force par l'extérieur et l'invisibilisation sociale du mécanisme déclencheur des violences. Bien qu'il présente des traits communs avec le sujet du féminisme, il ne coïncide pas avec lui. Il est en effet déterminé par la conjonction d'une certaine situation, d'une position précise d'altérité, d'infériorité ou de rupture dans l'ordre symbolique ainsi que par l'action d'inerties induites par un certain nombre de structures sociales qui régulent de fait la violence interrelationnelle.

Comme l'on a peut-être pu le deviner, si le sujet qui reçoit la violence interrelationnelle structurelle le fait de façon légitime, alors notre problématique se situe au-delà de la question des droits sociaux telle qu'elle est contemplée aujourd'hui, précisément dans ce qu'ils ne laissent pas voir. L'existence même de ce volume correspond ainsi à la volonté de contribuer à établir que la question qui en est le centre n'existe toujours pas aux yeux de la loi. En effet, dans une grande mesure, celle-ci continue de se fonder sur la prémisse idéalisée et androcentrée qu'une réelle égalité de droits existe de fait. Nous adoptons au contraire le prisme dérivé des études de genre et féministes selon lequel atteindre l'égalité de droits doit être un des objectifs politiques de la loi, et non son point de départ. Selon cette perspective, atteindre l'objectif de l'égalité réelle de droits ne peut se faire

sans prendre en compte l'inégalité de départ. Mettre à jour les circonstances et les conditions d'émergence du sujet canalisant les violences structurelles nous demandera donc de nous plonger, comme nous le ferons, dans le domaine de la représentation sociale et surtout dans celui de ce qu'elle structure et rend invisible. Pour des raisons pratiques, nous ne prétendrons pas à une impossible exhaustivité dans un travail de cette étendue. Nous prendrons majoritairement comme point de départ le cas des femmes. Malgré les avancées théoriques et pratiques réalisées dans le domaine de l'égalité, il est en effet communément admis que le sens commun majoritaire n'a pas suivi le rythme de ces avancées, et qu'il se trouve parfois même en recul dans l'actuel climat de réaction que l'on vit sur le plan national et international. Cela explique que les femmes ne soient pas encore sorties de la position subordonnée qui autorise l'existence du plafond de verre ou de salaires inférieurs à travail et diplômes égaux. Cela explique également que celle-ci se renouvelle dangereusement, s'appuyant entre autres sur des facteurs économiques associés à la crise qui a plus particulièrement touché l'Europe du sud. Nous restons néanmoins tout à fait consciente que le cas des femmes est loin d'épuiser cette problématique, et nous nous excusons de traiter certains sujets de façon plus tangentielle, par extension des problématiques évoquées, en sachant que cette contribution devra sans doute être complétée par d'autres perspectives.

Bien que ne l'abordant pas pour les raisons ci-dessus évoquées, cette étude ne prétend pas se substituer à la question de la lutte pour la préservation des droits sociaux, à un moment où ceux-ci sont en recul potentiel. Elle refuse cependant de s'autocensurer et de toujours remettre à plus tard un problème qui est ancien. Elle le refuse précisément en raison de l'hyperrépresentation de la question des droits en politique, qui conduit à phagocyter tout un univers sur lequel la législation n'a pas prise. Il comprend les actes sur lesquels on ne peut légiférer -les micro-violences, le harcèlement de rue etc- ainsi que ce qui dans la conception des lois, ou dans leur application, résulte de l'adoption du seul point de vue du sujet traditionnellement hégémonique : masculin, blanc, hétérosexuel. Situer ce type de sujet au centre peut donner en effet aux dispositifs législatifs l'orientation idéologique propre à ce positionnement, comme on pourra le constater. Celui dont le quotidien n'est pas informé par ces violences ne parvient peut-être même pas à les imaginer ; celui qui les vit les a peut être trop normalisées pour en prendre pleine conscience puisque, comme le montrent bien les conflits et les précarités qui déchirent la planète, l'être humain peut pratiquement tout intégrer dans son quotidien. Le postulat de ce travail est que les petites violences, et à plus forte raison les grandes violences comme celle qui consiste à ce que la disparition

régulière d'une certaine catégorie d'individus puisse avoir lieu dans une si grande indifférence, sont des questions politiques. Le fait que ces violences touchent plus particulièrement certaines catégories d'individus, les constitue de fait, comme c'est le cas pour toute oppression ciblant spécifiquement un sous-groupe, en sujets politiques, y compris lorsque ceux-ci n'ont pas complètement émergé à la pleine conscience.

La nature même de la problématique abordée nous conduit ainsi à considérer dans ces pages le « politique » bien au-delà de ce qui se rapporte à la vie politique institutionnelle. Il est en effet possible de comprendre le politique dans son sens restreint, comme ce qui se rapporte aux partis politiques, à l'organisation de l'Etat et au domaine institutionnel politique, ou dans son sens plus vaste, comme ce qui a trait à l'organisation de la *polis*, c'est-à-dire, à l'ensemble de l'ordre institutionnel et social. C'est ce deuxième sens que nous donnerons ici presque toujours à l'adjectif politique, en partie parce que la remise en question des partis politiques eux-mêmes paraît pertinente pour aborder la question qui nous occupe, en partie parce que c'est précisément le fait de maintenir en dehors de la sphère du politique tout une série de phénomènes et de dynamiques qui permet à bien des exclusions auxquelles sont encore soumis les sujets que nous abordons de se renouveler.

Il est probable que faire émerger ce qui de notre point de vue a toujours été un sujet politique de fait exige un travail intense de création et de projection. Il est probable que ce travail exige d'imaginer un nouveau monde et de forger de nouveaux concepts pour le définir. La production politique se rapportant aux chemins éventuels de renouveau a été vaste ces dernières années. Cette étude prétend peut-être participer de cette mouvance, pas tant en raison de la problématique abordée, qui ne touche qu'une partie de la société, que par les pistes qui émergent pour parer au problème des violences interrelationnelles structurelles, qui elles laissent se profiler un ordre qui nous concernerait tous.

Nous étudierons ainsi dans un premier temps les dynamiques et les structures de la violence interrelationnelle, puis nous examinerons les rôles que l'on peut y distinguer, pour mettre en lumière les caractéristiques des sujets qu'elles touchent. Puisqu'il s'agit d'examiner plusieurs schémas sociaux, nous aurons souvent recours, pour élucider la nature du sujet qui émerge de leur étude, à des perspectives émanant des études de genre, et plus concrètement de perspectives constructivistes telles que celle de Judith Butler. Cependant, nous ne nous cantonnerons pas à épouser cette perspective, d'autres penseurs ayant conçu la réalité sociale comme construction idéologique nous fourniront aussi une base théorique adéquate pour étudier la question. Pour des motifs évidents d'étendue

de la tâche, nous n'aborderons ici que la violence interrelationnelle engendrée dans le sillage d'un certain nombre de structures sociales et sujette à constantes, laissant hors de nos considérations la violence que la structure sociale, ou même l'Etat, peuvent exercer sur chaque individu, violences qui ont déjà été signalées par différents penseurs et que les études de genre ont contribué à mettre en lumière. Nous aurons recours, pour étayer la réflexion et dans le but de maintenir une attache dans la réalité la plus immédiate, à l'observation, l'écoute et la lecture d'expériences de vie, privilégiant de cette façon une approche pragmatique, plutôt que de prétendre réaliser un bilan exhaustif de tous les apports théoriques qui ont pu être réalisés en la matière. Celles-ci seront parfois puisées dans la presse, car il s'agit ici uniquement de déceler les rôles qui s'établissent dans ces épisodes violents, ce qui nous demandera parfois de passer le récit au tamis des perceptions, car il n'est pas rare que la presse décrive ces épisodes sans en saisir les dynamiques.

Les conclusions obtenues nous permettront de dresser, dans une deuxième partie, l'ébauche de pistes visant à désactiver les violences sociales abordées. Nous examinerons pour ce faire certaines des théories politiques intégrant la production récente. Nous les considérerons au prisme du genre, ainsi qu'à celui des conclusions auxquelles a conduit l'étude des violences interrelationnelles structurelles, afin de proposer une évaluation de leur éventuelle incidence sur notre problématique. Conclusions et évaluation nous permettront ainsi de fournir en dernière partie des pistes d'organisation visant à produire des sociétés moins violentes. Si le sujet politique participe en effet à déterminer le type de société et de démocratie que nous vivons, il s'agira ici de s'interroger, dans une visée anticipatoire, sur ce qui pourrait se passer si notre sujet venait à se faire prochainement vecteur de représentation politique.

Problématiques

I. Représentation sociale et construction du sujet

Un premier élément qu'il est possible d'avancer, rien qu'en prenant le temps de changer notre façon d'envisager le monde, c'est le constat que l'on peut faire que toutes ces violences se trouvent minimisées par la culture et l'opinion. Une simple comparaison de deux données donne la juste mesure de cette minimisation : en Espagne l'addition des victimes de l'ETA durant toute son existence (soit quarante ans) est de 829 victimes (Fundación de víctimas del terrorismo), tandis que les féminicides au sein du couple atteignent le chiffre de 839 depuis 2003, année où ils ont commencé à être comptabilisés, jusqu'en 2016 (Diario de Guipúzcoa, 2016). La prise de conscience du différentiel numérique et d'importance dans l'opinion publique et l'espace médiatique en dit long sur cette minimisation. Cela ne peut qu'amener à s'interroger sur les causes de cette situation.

L'hypothèse de ce travail est que les mécanismes de la violence, de même que la réception qu'en fait l'opinion publique, sont conditionnés par la façon dont nous imaginons les individus impliqués ainsi que la situation de violence dans laquelle ils se trouvent. Non seulement il existe une perception différentielle selon qu'il s'agisse d'un homme ou d'une femme, mais en outre le discours de culpabilisation est toujours d'actualité dans le cas des femmes. La prise en compte de cette réalité rend évident par ailleurs le fait que ce différentiel de perception, qui fait que nous accordions beaucoup moins d'importance au phénomène qui a ôté le plus de vies humaines en moins de temps, ne peut venir que de la façon dont nous nous représentons le phénomène et le monde. Signalons en effet que, si nous avons pris plus haut l'exemple de l'Espagne pour son immédiateté, le nombre de féminicides au sein du couple est en fait plus élevé en France qu'en Espagne. En 2014, 134 femmes sont ainsi décédées en France aux mains de leur conjoint ou ex conjoint (Morin). Néanmoins, le phénomène n'occupe pas plus de place dans les préoccupations de l'opinion publique, voire il en occupe moins.

Notre première tâche sera donc de nous interroger à propos du rôle que les représentations occupent dans notre configuration du monde –et donc dans notre idée de la pertinence et de l'opportunité de la violence. Les chiffres que nous venons d'évoquer illustrent à eux seuls la pertinence d'aborder la question des droits depuis l'angle des imaginaires sociaux, pour agir sur eux, afin de préserver une égalité réelle. En effet, comme nous venons de le dire et nous le verrons, l'un des postulats sur lesquels repose ce travail est que toutes les infractions aux droits

de l'individu ne sont pas susceptibles d'être prévenues ni réparées par la voie légale : non seulement bien des domaines de la vie quotidienne échappent purement et simplement, de par leur aspect intangible et protéiforme, à la possibilité d'être légiférés, mais les perceptions différentielles sont malheureusement une réalité. Cela explique que, de notre point de vue, il soit préférable de développer la prévention plutôt que de se contenter d'exercer la répression, de façon à agir sur les comportements. Non pas parce que cela soit préférable –bien que pour nous cela le soit toujours- mais parce que, en outre, dans bien de situations de violence quotidienne, il s'agit là de la seule option.

Au-delà de la perception différentielle à laquelle nous avons fait allusion, la représentation sociale et individuelle semble jouer un rôle fondamental dans les comportements. Nombreux sont les apports théoriques qui, envisageant le social comme un construit de significations, ont mis en avant les incidences que celles-ci peuvent avoir en tant qu'élément structurant du social. Dans son désormais canonique essai *L'institution imaginaire de la société*, Castoriadis analysait ainsi le rôle constitutif que les formations imaginaires avaient dans la constitution, la régulation et l'évolution des sociétés. Il déclinait l'imaginaire radical en social et psychique, tous deux constituant respectivement le cadre représentatif social au sein duquel l'individu est formé et constitué, et l'espace individuel d'adaptation et inflexion desdites formations :

> L'imaginaire radical est comme social-historique et comme psyché/soma. Comme social-historique, il est fleuve ouvert du collectif anonyme ; comme psyché/soma, il est flux représentatif/affectif/intentionnel. Ce qui, dans le social-historique, est position, création, faire être, nous le nommons imaginaire social au sens premier du terme, ou société instituante. Ce qui, dans la psyché/soma est position, création, faire être pour la psyché/soma, nous le nommons imagination radicale (Castoriadis, 1975 : 493).

L'imaginaire social, tout à la fois un et multiple, protéiforme et évolutif, est en ce sens décrit avec la métaphore du magma. Les significations centrales, qui font « être, pour une société donnée, la co-appartenance d'objets, d'actes, d'individus en apparence les plus hétéroclites » (Castoriadis, 1975: 487), ont pour lui un rôle prépondérant. Castoriadis les définit comme « ce moyennant et à partir de quoi les individus sont formés comme individus sociaux, pouvant participer au faire et au représenter/dire social » (1975: 489). En effet, l'institution de la société, à travers l'institution des significations imaginaires sociales, se fait entre autres grâce à la mise en place du faire et du représenter/dire qui opèrent en concomitance.

Pour Castoriadis, les imaginaires instituent donc le social, c'est-à-dire, ils ont un rôle constitutif dans tout, depuis la figuration du temps et de l'espace, jusqu'aux

activités, aux objets ou à l'environnement, en passant par les individus eux-mêmes et leur façon d'établir des rapports entre eux. En ce sens, il semble logique que l'une des caractéristiques qu'il signale à propos des types d'individu soit leur nécessaire complémentarité, qui implique aussi la complémentarité des « équivalents » des significations imaginaires sociales présentes dans leurs représentations. Le philosophe ne fait pas tant allusion ici au rôle de chacun qu'à l'orchestration de l'ensemble, qui recouvre tant le rapport des individus à leur entourage que leur interaction avec le monde et avec les autres. Il résume cette idée en signalant qu' « il n'y a pas de serf sans seigneur, et réciproquement » (Castoriadis, 1975 : 490). Il l'approfondit par ailleurs lorsqu'il fait remarquer à propos du capitalisme que le développement technique ne suffit pas pour induire des rapports tels que les rapports de production, mais qu'il faut en outre produire des « individus capitalistes » (Castoriadis, 1975 : 479), c'est-à-dire, des individus ayant une certaine vision du monde. Et il argumente son affirmation en signalant les difficultés que le capitalisme éprouve à s'implanter dans la plupart des sociétés précapitalistes, même si on y implante un niveau technique de développement similaire.

L'implantation ou l'émergence de certaines significations, accompagnée de la constitution progressive d'un ensemble de valeurs, a ainsi des répercussions sur la vie quotidienne : elles peuvent aller depuis l'organisation sociale, jusqu'au rapport de l'individu au corps, au monde et aux autres. Mais c'est la nature du « magma » lui-même et les fonctions sociales des imaginaires qui font que la possibilité de changement et d'évolution se trouve dans ce que Castoriadis nomme le social-historique : non seulement le « magma » recèle en lui les possibilités d'émergence de l'altérité, mais en outre, la percée de cette altérité induit des changements sur l'ensemble. L'émergence d'une signification centrale réorganise en effet les significations sociales disponibles et conditionne la constitution d'autres organisations, touchant ainsi toutes les significations sociales. Non seulement elle transforme simultanément les activités et les valeurs de la société en question, mais elle s'incarne dans les multiples activités sociales et représentations qui sont concomitantes.

Castoriadis postule ainsi que l'individu est lui aussi socialement institué et qu'il évolue entre le cadre représentatif social et l'espace d'inflexion que constitue son propre imaginaire psychique. En tant que magma constitutif, les significations sociales conforment ainsi l'individu, non seulement dans son rôle et dans une partie de son identité, mais dans son interaction même avec les autres individus et avec le monde. De là que ce les possibilités de changement social résident pour le philosophe dans l'altération des significations centrales.

Ces considérations semblent constituer un bon point de départ pour notre réflexion. Elles nous intéressent d'autant plus, qu'elles présentent des points de rencontre avec les perspectives à propos du social qui émergent depuis les études de genre, dans leur versant le plus constructiviste. Bien évidemment, entre les deux approches se dresse néanmoins une considérable distance. Tandis que l'une adopte un angle imprégné de marxisme pour explorer les possibilités émancipatoires que recèle la signification sociale, les autres se consacrent à l'élucidation du rôle constitutif tout autant que répressif des structures sociales de pouvoir sur l'individu, pour mettre également à jour les possibilités émancipatoires que contient le social. Il n'en demeure pas moins que tous deux abordent la société en tant que construction faite de reproductions. Ils situent en ce sens les possibilités émancipatoires dans les éventuelles distorsions que l'on introduit ou qui apparaissent dans cette répétition de pratiques et de significations. C'est le point de vue que ce travail adoptera.

L'influence qu'ont eu les travaux de Michel Foucault sur les études de genre est bien connue. Entre autres, la question du biopouvoir en tant qu'instance régulatrice qui s'exerce sur le social a eu un impact considérable dans des perspectives visant à déconstruire la répression que celui-ci faisait peser sur les identités. En effet, pour Foucault, le pouvoir régulateur n'agit pas sur un sujet préexistant, mais il le forme en tant que sujet. Le sujet devient donc tel, précisément du fait d'être régulé. Les mécanismes régulateurs répriment ainsi le sujet tout en le produisant.

Influencée par Foucault depuis *Gender Trouble*, Judith Butler considère que les dispositifs de genre forment le sujet pour le rendre socialement intelligible. Ils impliquent en ce sens une certaine structuration du monde. Au-delà du dispositif qui produit et normalise le masculin et le féminin, le genre comprendrait aussi tout ce qui échappe à ce binarisme[2]. Il s'inscrit dans les pratiques sociales et constitue « une forme de pouvoir social qui produit le champ intelligible des sujets et un dispositif par lequel la binarité du genre est instituée. En tant que norme indépendante des pratiques qu'elle gouverne, son idéalité est l'effet réinstitué de ces pratiques mêmes » (Butler, 2006 : 65). Le genre gouverne ainsi les pratiques,

[2] « Le genre n'est pas tout à fait ce qu'on "est", ni ce qu'on "a". Le genre est le dispositif par lequel le masculin et le la féminin sont produits et normalisés en même temps que les formes interstitielles hormonales, chromosomiques, psychiques et performatives du genre. Considérer que le terme "genre" se réfère toujours et exclusivement à la matrice du "masculin" et du "féminin" revient à passer à côté du point critique selon lequel la production de ce binarisme cohérent est contingente, qu'elle a un prix et que les transformation du genre qui ne rentrent pas dans ce cadre binaire font autant partie du genre que ses expressions les plus normatives » (Butler, 2006 : 59).

mais il possède aussi une idéalité qui ne peut être remise en cause, puisque la même distance qu'il y a entre une norme et son incorporation la sépare des pratiques. D'autre part, ce qui déroge aux conceptions de genre ne peut être pensé comme étant extérieur à elles. Cela se situe au contraire à l'intérieur, les affirmant autant que ce qui s'ajuste à elles. En effet, pour Butler, la norme n'est jamais extérieure à son champ d'application : elle est au contraire responsable de la production de son propre champ d'application, qu'elle constitue, tout en se produisant elle-même en son sein (Butler, 2006 : 69).

Cependant, il ne s'agit pas ici de réfléchir sur la violence que les dispositifs de genre peuvent exercer sur le sujet tout en le constituant, et sur leur corolaire de reformulation des identités par la production de discours et de pratiques d'autodésignation. Nous nous concentrerons sur l'assignation de rôles complémentaires et sur la possible répercussion de ceux-ci dans le domaine de la violence sociale. En effet, notre postulat ici est que nombre de ces rôles sont configurés à partir de la signification principale qu'est la complémentarité des rôles masculin et féminin dans leur aspect le plus traditionnel, qui conforme une hiérarchie. De ce fait, nous parcourrons le chemin inverse à celui que les études de genre se sont appliquées à parcourir, et que parcourt Butler, en abordant le sujet non hégémonique, non depuis son intériorité, mais précisément depuis son extériorité. C'est-à-dire, en le situant précisément à l'endroit que lui attribue encore le sens commun le plus étendu dans le social.

La difficulté d'échapper aux constructions de genre a été clairement établie par le fait que, dans la mesure où celui-ci est une norme, il n'a pas d'extériorité. D'autre part, il est possible de signaler que, comme le fait remarquer Butler, la question de la normativité est plus complexe que celle de la répression. En effet, suivant la théorie sociale adoptée, celle-ci peut être considérée en tant que fonction normalisatrice du pouvoir ou comme ce qui donne une unité à la somme des individus et structure le social (Butler, 2006 : 249). Pour dépasser les mécanismes qui induisent une violence liée aux rôles sociaux et que nous mettrons ici en lumière, il faudra donc aller au-delà de la simple velléité d'élimination de la norme, qui est par ailleurs impossible. Nous reviendrons sur ce point en deuxième partie.

Signalons pour l'instant que si le genre est ce qui rend le sujet intelligible, en désignant les vies qui sont « vivables », et les autorisant, de notre point de vue ce sont ces mêmes conceptions et dispositifs qui désignent le sujet susceptible de recevoir des violences, ainsi que les conditions et contextes d'exercice légitime de la violence. Cela est d'autant plus vrai pour les femmes, envers lesquelles la violence sert toujours de mécanisme de répression sur la plus grande partie de la

planète. Cela est vrai également pour les individus qui dérogent aux schémas de genre ou, d'une façon plus générale, aux normes qui structurent la communauté. L'on peut aussi constater que ces mécanismes sont à l'œuvre au sein de couples dont l'interrelation est modelée sur les rôles hétérosexuels traditionnels.
Pour nous interroger à propos de la possibilité d'étendre ces mécanismes à d'autres violences dont le caractère structurel est notoire, nous examinerons dans les pages qui suivent certaines violences sociales récurrentes.

II. Dynamiques de la violence

Nous aborderons ici cinq types de violences dans lesquels il est possible d'observer des mécanismes récurrents. Ce sont des violences qui, sans être sous-tendues par des mécanismes inamovibles ou systématiques, reposent néanmoins sur des ressorts plus ou moins fixes, ce qui permettrait à une volonté collective de les anticiper de façon à œuvrer à leur éradication. Nous examinerons ainsi en premier lieu la condensation de la violence épidermique, le type de violence dont l'anticipation est la plus difficile parmi ceux examinés, en raison de la plus grande part que prend l'aléatoire dans son activation. Puis, nous nous plongerons dans l'examen de structures qui semblent en quelque sorte réguler la violence sociale. Elles apparaissent à l'examen de la violence de genre au sein du couple ; elles sous-tendent l'univers prostitutionnel ; elles émergent également lorsqu'on s'interroge sur le rapport entre violences et hiérarchies ; elles sont décelables également dans les micro-violences liées à la répartition de rôles sociaux.

1. La condensation de la violence épidermique

Nous nommons violence épidermique la violence qui éclate de façon un peu soudaine et qui est le plus souvent envisagée comme « inexplicable » par l'opinion lorsqu'elle paraît dans la presse, souvent à la rubrique faits divers. Elle est exercée par un groupe sur un ou plusieurs individus se trouvant au moment des faits en situation de minorité. Le groupe agresseur n'est pas composé d'individus intégrant un gang, ou épousant une idéologie violente telle que les néofascismes, mais d'individus représentatifs de l'ensemble de la société, d'individus qui n'ont pas de trait différentiel particulier.
Ce type d'agression groupale est en fait si dépourvu d'exceptionnalité que tout lecteur en a sans doute en tête un exemple – vagabonds et immigrés en sont cibles parfois. Nous nous pencherons ici sur trois cas qui ont été rapportés par la presse ces dernières années : le cas d'Emmanuel Balbo, supporter de l'Atletico de

Belgrano, lynché en 2017 en Argentine par les supporters de l'équipe adverse lors d'un match ; celui de Tiziana Cantone, jeune femme poussée au suicide en Italie en 2016 à la suite de la circulation virale d'une vidéo intime entrant dans le phénomène du *revenge porn* ; le cas de Rachel Bryck, *game designer* également poussée au suicide par des cyber harceleurs en 2015 en raison de sa transexualité. Dans les trois cas l'individu a trouvé ou s'est donné la mort à la suite de la canalisation sur lui d'une violence semblant jaillir de façon soudaine, émanant de nulle part.

Avant d'aborder ces trois cas, il convient de se pencher sur les analyses à propos de la violence proposées par René Girard. Girard reste à ce jour un des grands théoriciens de la violence, qu'il associe au fait religieux, dans la mesure où celui-ci est considéré comme mécanisme de désactivation et de régulation d'une violence inhérente à la communauté. Il développe cette thèse en particulier dans *La violence et le sacré* (1972), où il met en lumière le rôle fondateur du mécanisme de la victime émissaire pour la constitution du phénomène religieux dans les sociétés archaïques. Il élargit ensuite ses vues à la religion judéo-chrétienne et à la culture toute entière. La question de la violence de la communauté et de son exutoire sur la victime émissaire est intimement liée à la théorie du désir mimétique, autre grande conceptualisation de Girard.

Le paléographe envisage le phénomène religieux comme moyen de canaliser, sublimer et désactiver la violence inhérente aux groupements humains. En effet, il existerait au sein des communautés, entre ses membres, une violence latente susceptible de finir par les détruire dans le cas où elles se verraient entraînées par la spirale de la vengeance : c'est ce que Girard appelle la violence réciproque. En tant que réel danger d'autodestruction de la communauté pour les sociétés primitives, cette violence doit être freinée. C'est là la fonction qu'il attribue au phénomène religieux, qu'il considère en ce sens fondateur de l'ordre social.

La violence précède en réalité pour Girard toute cause de conflit : elle existe en soi. Le désir mimétique constitue ainsi un des vecteurs d'expression de cette violence latente. Pour le paléographe, le désir est en effet mimétique : il se concentre sur le même objet que celui d'un sujet modèle. Cela est particulièrement visible pour les enfants, mais pour Girard le mécanisme est le même chez les adultes, bien que cela ne soit pas explicité. Cette dynamique peut s'installer entre maître et disciple. Elle s'installe aussi, plus généralement, entre un sujet et un autre lui semblant pourvu d'un supplément d'être qu'il souhaiterait avoir (Girard, 1972 : 217-218). L'objet désiré l'est ainsi en tant qu'objet désiré par le sujet modèle, son désir rendant l'objet susceptible d'apporter une plus grande plénitude existentielle. Il s'installe de la sorte une dynamique caractérisée pour

soumettre les sujets impliqués à un impératif contradictoire, entre imitation et non-imitation, le désir mimétique choquant avec le désir du sujet modèle et son corollaire de violence. Une connexion intime entre violence et désir s'établit ainsi, de telle sorte que la violence finit par se constituer en signe précurseur de l'être avec plénitude, qui échappe cependant toujours au sujet. Le désir mimétique et la propagation dans la communauté de la violence vont de pair. Ils constituent un danger que la canalisation de la violence réciproque dans une victime émissaire vient arrêter. C'est ce que Girard appelle la violence unanime, fondatrice de l'ordre social, qui s'incarne par la suite dans le sacré.

En effet, dans cet essai, la thèse principale de Girard est que le mécanisme de la victime émissaire est fondateur de tout ordre culturel. La violence réciproque est canalisée en s'abattant de forme unanime sur une victime expiatoire. Comme il a été dit en introduction, celle-ci doit être à la fois altérité et identité du groupe. En tant qu'altérité, elle ne peut être reconnue comme membre à part entière ; en tant qu'identité, elle est susceptible de canaliser la violence réciproque. D'autre part, son absence d'insertion reste une garantie du non enclenchement de la spirale de vengeance. Lorsque la violence réciproque s'abat sur elle, la victime expiatoire est ainsi expulsée de la communauté, qui expulse en même temps la vérité sur elle-même, la vérité de la violence réciproque. En ce sens, le mécanisme de la victime émissaire fonde également la cohésion de la communauté.

Le geste fondateur de la violence unanime est invisibilisé tout en étant reproduit dans le sacrifice, le rituel, les religions et dans toutes les manifestations du sacré. Celui-ci serait ainsi constitué par cette violence expulsée de la communauté. En ce sens, il y aurait pour Girard une dépendance radicale de l'humain vis-à-vis du phénomène religieux, dans la mesure où celui-ci désactive la violence réciproque, en signifiant et renouvelant symboliquement l'expulsion initiale de celle-ci en dehors de la communauté[3].

Au-delà du fait qu'il est incarné par le phénomène religieux, le mécanisme de la victime émissaire serait resté pour Girard profondément enraciné dans nos cultures. Il est possible de le retrouver dans des productions littéraires telles que la tragédie grecque, ou d'en observer des manifestations variées. Il donne l'exemple du vaccin et de l'immunité, où l'opération réparatrice est perçue sous le

[3] Freud développe dans *Totem et tabou* une thèse qui comporte des similitudes. En effet, Girard reconnaissait que Freud fut le premier à affirmer que toute pratique rituelle et toute signification mythique prenaient racine dans un véritable assassinat, ainsi qu'à attribuer à l'interdiction religieuse une fonction spécifique dans le réel. Cependant, Girard prend ses distances avec Freud, signalant que celui-ci ne parvient pas à isoler le fonctionnement du sacré puisqu'il ne détecte pas le mécanisme de la victime expiatoire (Girard, 1972 : 294-296).

mode de l'invasion désactivée (Girard, 1972 : 433). Même si des déplacements se sont produits, il est donc encore possible de suivre la trace de la pensée archaïque dans la pensée scientifique. Cependant, il s'agit d'un élément que le rationalisme nie de façon catégorique. Son aveuglement face au mécanisme de la victime émissaire le conduit à reléguer les différentes manifestations de religiosité au rang de « valeurs culturelles », passant sous silence le fond protecteur et cathartique sur lequel elles reposent. Le problème pour Girard est que, en empêchant le mécanisme de fonctionner, cette attitude réintroduit jusqu'à un certain point la violence dans la communauté.

La violence réciproque est canalisée dans nos sociétés par l'ordre en place et le danger d'enclenchement d'une spirale de vengeance est écarté, du fait que celle-ci se trouve en quelque sorte déléguée dans l'institution judiciaire. Cependant, on ne peut pas nier que cette violence existe. Girard va même jusqu'à voir dans l'état des choses du moment où il écrit, 1972, un état de décomposition de la *polis* comparable à celui du contexte de la tragédie grecque. Les antagonismes multiples et dédoublements qui le déchirent rendraient celui-ci visible (Girard, 1972 : 442).

Plusieurs éléments dans les théories développées par René Girard peuvent venir nourrir notre réflexion. En premier lieu nous retiendrons la thèse suivant laquelle la violence serait un phénomène inhérent aux groupements humains, l'un des buts de la constitution du social étant de la désactiver. Il est intéressant que, dans tous les cas, il considère la violence comme étant éloignée dans une certaine mesure de l'état de nature, puisqu'il fait remarquer que, si un être humain peut tuer un rival après l'avoir vaincu, l'attitude la plus commune parmi les animaux est de le laisser partir (Girard, 1972 : 215-216).

Pour penser le sujet cible de violences légitimes dans l'ordre culturel, il nous semble prudent de voir un deuxième point de départ dans la prémisse qui considère que la violence est, encore aujourd'hui, inhérente aux groupements humains. Il en découle qu'arrêter sa progression ne passe pas tant par son éradication, tâche impossible, que par la mise en place de mécanismes capables de la canaliser et de la désactiver. Dans son angélisme, l'ordre installé par les sociétés patriarcales a toujours pensé l'homme vertueux, le pater familias garant de l'ordre, possédant une maîtrise de soi qui le rendrait capable de contrôler sa propre violence. Cependant, il nous semble qu'il est temps de remettre en question une telle perspective et de considérer que tout sujet peut traverser potentiellement des épisodes de violence. Ses possibilités destructrices seront, bien évidemment, à la mesure du pouvoir dont il disposera. La thèse de Girard nous semble en ce sens révélatrice : elle donne à la violence un rôle à la fois

destructeur et fondateur de l'ordre social et envisage un mécanisme susceptible de l'éradiquer redevable de la violence elle-même.

En effet, le mécanisme de la victime émissaire nous semble d'autant plus intéressant que, de nos jours, le phénomène que Girard décrit peut être observé presque à l'œil nu. Les trois cas rapportés en sont sans doute redevables. Sa mise en place se fait avec des conséquences relativement minimes pour le groupe, si l'on compare les répercussions de l'événement, souvent encore relégué au statut de fait divers, à la réalité de la disparition brutale d'un individu. Cependant, il ne s'agit pas de faire ici une étude exhaustive du mécanisme du bouc émissaire dans les sociétés du XXIe siècle, mais d'en identifier quelques composantes, en particulier pour ce qui est du sujet-cible, dans les trois cas cités.

Pour décrire l'univers de la tragédie, René Girard écrit une phrase qui décrit bien également bon nombre de phénomènes contemporains :

> Déjà, comme aujourd'hui, comme dans tout univers qui glisse vers la tragédie, il n'y a plus que des anti-héros et la cité, à laquelle chacun s'identifie tour à tour contre l'antagoniste du moment, est en vérité trahie par tous, telle la Thèbes d'Œdipe et de Tirésias, car c'est de l'antagonisme qu'elle meurt, même et surtout quand sa défense ou ses prétendus intérêts servent de masque et de prétexte à son déchaînement (Girard, 1972 : 442).

La phrase semble si juste, que nous ne pouvons que la rapporter entièrement. Nous reviendrons sur des considérations relevant de l'identité et de l'appartenance à propos de l'étude du *bullying*, mais il est possible, dès à présent d'établir que dans les trois lynchages jusqu'à la mort qui nous occupent, les individus ciblés n'avaient fait à priori que contrevenir aux valeurs du groupe dominant. Erigés par celui-ci en antagonistes radicaux, quelque chose de l'ordre d'une violence latente semble s'être déchaîné sur eux, presque dans une certaine jouissance de trouver à s'épancher, alors même qu'elle se donnait à lire au moment des faits comme bastion de l'ordre et défense de la communauté.

Le cas d'Emmanuel Balbo est le plus récent des trois qui nous occuperont, il n'est pas en lien avec une problématique de genre. Cependant, il est lié à une situation socialement typifiée de violences : le football, et en particulier à l'aspect cathartique qu'il acquiert parfois dans les déchaînements des stades. Le 16 avril 2016 Emanuel Balbo, supporter du club Atlético de Belgrano, était frappé et poussé dans les gradins par le public jusqu'à ce que, dans l'espoir d'échapper à une foule hargneuse, il saute et trouve la mort. Bien qu'on ait pu apprendre à posteriori que l'instigateur du lynchage pouvait être en conflit avec la famille de Balbo, car il avait déjà été à l'origine du décès de son frère, ce qui nous intéresse ici est le mouvement de foule qui a poussé Balbo à prendre sa décision désespérée. En effet, c'est bien sa persécution confuse et multiple qui semble

avoir obligé Balbo à sauter d'une hauteur qui laissait peu d'espoirs de survie, paramètre dont tout le monde devait être conscient au moment des faits. L'instigateur du lynchage aurait provoqué celui-ci en faisant courir le bruit que Balbo était un supporter de l'équipe adverse. Le mécanisme du bouc émissaire est tellement visible que cela se passe presque de commentaire : une foule a mené à la mort un individu qui n'appartenait pas à la même équipe, engendrant des images spectaculaires qui ont traversé l'océan très rapidement et se sont retrouvées sur les réseaux sociaux (Kirchgaesner, 2016 ; Redacción La sexta noticias, 2016).

Un deuxième cas est celui de la jeune italienne Tiziana Cantone (Redacción El periódico, 2016). Il ressort plus de la violence psychologique que physique, mais peut-être que ce cas est justement plus éloquent pour ce qui est de la violence latente, en raison du temps que peut prendre le processus conduisant un sujet résistant à commettre un suicide. L'épisode rentre dans le cadre du *revenge porn*, phénomène malheureusement en passe de devenir un problème social, ce qui le lie clairement aux dynamiques structurelles de genre : il est évident qu'un homme dans la même situation que Cantone ne serait pas mort et ne se serait même probablement pas retrouvé sur les réseaux sociaux, parce que personne n'y aurait trouvé un intérêt. Une vidéo érotique de Cantone avait été tournée par son partenaire. Elle l'avait ensuite envoyée à son ex petit ami, qui l'a faite circuler sur internet. La vidéo s'est viralisée en un temps record, et elle a même été intégrée à des sites pornographiques. De ce fait, la jeune femme a été objet d'un harcèlement massif, dans le cadre duquel des t-shirts et autres objets sur lesquels était inscrite la phrase qu'elle prononçait dans la vidéo. Quelques médias et des personnalités médiatiques y ont aussi participé. Bien que la jeune femme ait essayé avec désespoir de freiner le phénomène, prenant des initiatives qui ne laissait pas planer de doutes quant à sa volonté de ne pas en venir au suicide (changer de ville, de nom, gagner un procès pour que les compagnies retirent les vidéos des sites qu'elles hébergeaient), le harcèlement avait pris une telle ampleur qu'un an plus tard, en septembre 2016, elle s'est ôté la vie dans ce qu'on peut presque plus conceptualiser comme un homicide collectif.

Il semble difficile, dans les deux cas, de parler de violence spontanée, car il est évident que le phénomène répond à des mécanismes précis et suit un schéma similaire : un individu est la cible de la vengeance d'un autre, il est marqué par lui d'une différence plus ou moins réaliste, qu'il instrumentalise pour donner lieu au lynchage, en lançant contre lui une partie significative de l'opinion publique ou de la foule. Les deux cas ressortent d'une violence dont le schéma sous-jacent est clair : bien qu'aux yeux de l'individu qui lance sur elle l'hostilité la victime doive

répondre d'un tort, dans son lynchage la foule agit de toute évidence poussée par la seule différence de la victime, qui l'exclut de la communauté. C'est donc bien une question d'appartenance qui est en jeu, ou peut-être même plutôt de condition liminaire, car il est évident que Baldone et Cantone conjuguent, comme le signalait Girard, altérité -du fait de s'être situés hors de la communauté- et identité -car ils lui ressemblent fortement. La condensation de la violence épidermique possède ainsi un caractère structurel évident, bien qu'elle ménage à l'aléatoire une plus grande part que les autres violences que nous examinerons par la suite. En effet, suivant le cas, il peut suffire d'un groupe de voix pour arrêter le mouvement de masse. Cette plus grande part d'aléatoire, salutaire, la rend peut-être aussi plus complexe à désactiver.

Pour revenir à la question du sujet canalisant de façon légitime les violences, il est possible de signaler que, dans la mesure où il mobilise les dynamiques inhérentes aux conceptions de genre, le cas de Tiziana Cantone nous rapproche déjà de notre problématique. Nous nous sommes proposée de réfléchir aux caractéristiques du sujet qui est toujours la cible d'une violence légitime. Or, Baldano a de toute évidence été pris pour cible de façon conjoncturelle, parce qu'il incarnait la différence et/ou l'adversaire dans un contexte particulièrement propice à la violence, par son aspect cathartique. La part que prennent les mécanismes sociaux à l'œuvre est bien plus ample dans le cas de Tiziana Cantone. Il est en effet évident que si son ex petit ami décide de lui porter préjudice de cette façon, et non d'une autre, c'est bien parce qu'il était conscient des conséquences que cela aurait pour elle. Il est évident également que, comme nous le disions plus haut, jamais les sociétés contemporaines –le phénomène ayant malheureusement cours dans tous les pays, il ne s'agit pas d'inculper spécialement l'Italie- n'auraient toléré un tel degré de violence envers un autre type de sujet que celui qui déroge aux critères établis par le canon patriarcal hétéronormatif dans ses différentes déclinaisons sociales. Cela a d'ailleurs été commenté dans la presse par des journalistes adoptant une perspective de genre (Barbijaputa, 2016). Le cas de Tiziana Cantone sollicite ainsi déjà des dynamiques qui ne peuvent échoir qu'à un certain type de sujets.

Le troisième cas évoqué, celui de la programmeuse de jeux vidéo transexuelle Rachel Bryk, met bien en avant lui aussi cette question (Redacción Cuatro, 2015). Plusieurs professionnelles reconnues dans l'univers des jeux vidéo, comme Zoe Quinn ou Anita Sarkeesian, dénoncent depuis longtemps le harcèlement auquel peuvent être soumises dans ce milieu les femmes, du fait d'être des femmes. La cruauté qui préside à son tragique dénouement rend le cas de Rachel Bryk plus visible. Bryk souffrait de douleurs chroniques qui la plongeaient dans un état

mental d'abattement. Puis, en raison du manque d'acceptation de son identité et de sa sexualité, elle a été la cible durant une période prolongée d'attaques répétées, dont les répercussions psychologiques sont venues s'ajouter à celles des douleurs. Lorsque, dans un moment de désespoir, elle a annoncé sur le site Ask.fr son intention de mettre fin à ses jours, sans doute dans l'idée de trouver un soutien ou un répit, son geste n'a pas suscité des messages visant à l'en dissuader, mais au contraire des moqueries et des messages l'incitant à franchir le pas. C'est ce qu'elle fait le 23 avril 2015, en sautant du haut du pont George Washington. Tout comme celui de Tiziana Cantone, bien que d'une autre façon, le cas de Rachel Bryk apparaît lié aux dynamiques établies par les conceptualisations de genre. Il met bien en avant comment l'un des individus exposés de façon permanente à une violence perçue comme légitime est celui qui déroge au canon hétéronormatif patriarcal, que ce soit par son aspect physique, ses comportements, sa sexualité ou sa façon de vivre.

Nos sociétés recèlent une violence latente indéniable. Elle devient visible dans les lynchages collectifs, comme les trois évoqués, dans le *bullying* professionnel ou scolaire, dans des phénomènes de plus en plus normalisés tels que celui des « trolls » d'internet, ou dans le renouveau d'agressions racistes ou homophobes. Parmi les trois cas que nous avons examinés, celui de Baldone semble conjoncturel : il est évident qu'il ne serait pas mort s'il n'avait pas été accusé de soutenir l'équipe adverse. Il répond néanmoins à un mécanisme récurrent en ce sens que Baldano a incarné l'individu situé en dehors de la communauté, définie par l'appartenance à une équipe, et qu'il a été en outre perçu comme ennemi de l'identité collective, puisqu'il était supposé appartenir à l'équipe adverse. Les cas de Cantone et de Bryk diffèrent en ce sens qu'ils sont trop étendus dans le temps pour être susceptibles de découler d'une sorte de mouvement réflexe, d'une impulsion spontanée. Ils répondent à des phénomènes de longue durée, puisque tant Cantone que Bryk ont mis plus d'un an à passer à l'acte. La société les présente et se les représente comme des cas isolés d'inexplicable folie collective, mais leur étendue dans le temps montre bien qu'ils impliquent forcément une visée destructrice de la personne. A ce type de dynamique peuvent participer toute une multitude de citoyens respectables qui ne sont ni fichés par la justice ni possèdent dans leur passé ou leur vie un élément trouble pouvant nous rassurer à propos du fait qu'ils ne partagent pas nos schémas sociaux. Ils les partagent souvent.

Les cas que nous avons évoqués sont sous-tendus, comme il a été possible de le voir, par un schéma qui orchestre les événements et qui est basé sur la concentration sur un individu situé hors de la communauté d'une violence

épidermique naturellement présente en son sein. Elle peut être qualifiée de structurelle en ce qu'elle répond à des schémas précis et s'abat sur des individus spécifiques. Cette conceptualisation est toutefois à nuancer en ce sens que la violence ne sévit pas à des intervalles affectés par un haut degré de prévisibilité. Cette violence répond en effet à un déchaînement collectif qui se produit dans le cadre d'une série de paramètres précis, parmi lesquels les caractéristiques de l'objet qu'elle se donne. Elle nous met donc sur la piste de futurs développements de ce travail, dans la mesure où elle ne s'applique jamais à l'individu identique à la majorité, mais à celui qui comporte une divergence. Par ailleurs, les indications que donnait Girard à propos de la victime sacrificielle, qui devait réunir à la fois altérité, identité et singularité, semblent être tout à fait valables pour les actuelles configurations de lynchages collectifs. La cible des violences épidermiques semble cependant moins déterminée que celle de ce qu'on qualifiera, sans hésitations ni nuance, de violences structurelles. En effet, la possibilité même de ces violences, que nous examinerons par la suite, dépend de ressorts sous-tendant la structure sociale. Si elles sont également plus susceptibles de se déchaîner sur un certain type de sujet, celui-ci ne semble plus déterminé par des critères d'appartenance, mais par des critères de position de pouvoir dans un ordre symbolique.

2. Structures de la violence :

A ce stade, la réflexion que nous poursuivons a établi deux éléments fondamentaux : la représentation sociale possède une capacité à structurer le social qui concerne également l'individu, la façon dont il pense le monde, ainsi que le rapport qu'il établit à celui-ci et aux autres ; la violence est inhérente aux groupements humains, elle peut être canalisée de façons diverses, parmi lesquelles son déchaînement unitaire sur une personne. Il nous faut maintenant aller encore au-delà en nous interrogeant à propos des structures sociales susceptibles, soit de recéler en leur sein la possibilité de la violence, soit d'induire des configurations où elle s'immiscerait dans le rapport établi entre deux individus. Cela implique, nous l'avons dit, de concevoir le politique dans son sens le plus large. Aussi, est-il possible de commencer en rappelant que ce que l'on ne nomme pas n'existe pas. Les problématiques passées sous silence ayant trait à l'immatériel et qui concernent les femmes, les enfants, ainsi que les personnes socialement situées à l'orée de la communauté sont en effet nombreuses. Bien évidemment, le cadre législatif est de plus en plus performant dans sa tâche de protéger tous les citoyens. Pourtant, ce n'est en réalité que depuis peu que l'on a commencé à réaliser que parvenir à une égalité réelle de chances et de droits pour tous et toutes passe fatalement par la prise en compte des inégalités

inhérentes à la situation de départ. Suivant les perspectives de la pensée féministe, entre autres, l'égalité commence à ne plus apparaître comme une donnée de départ, ce qu'elle ne fut jamais, mais comme un des buts à atteindre pour obtenir des sociétés plus justes. Cela implique de donner à chacun à sa juste mesure, en pratiquant l'équité. C'est vers ce but que tendent les mesures adoptées à divers endroits et à différentes vitesses. C'est le cas de lois comme la Loi Intégrale contre la Violence de Genre promulguée en 2004 en Espagne, qui se donne pour but de tenir compte du traitement différentiel que la société accorde aux individus en raison des conditionnements de genre. Les mesures adoptées pour compenser la tendance naturelle à exclure les femmes de la sphère professionnelle à mérites égaux, comme celles adoptées en France concernant la parité, entrent aussi dans ce cadre. Ce sont des progrès importants et pourtant ils ne font que commencer à compenser une brèche qui reste grande.

Il convient donc de concentrer maintenant notre réflexion sur des domaines qui restent peu considérés par les textes de loi. En effet, ceux-ci continuent le plus souvent à assumer l'égalité entre individus comme donnée de départ. Or, ce postulat n'est pas entièrement vérifiable dans le réel, et reste plutôt le reflet de la situation à laquelle en tant que sociétés nous aspirons à parvenir. Comme nous le verrons dans les pages qui suivent, la manière dont on pense le réel peut introduire d'importantes marges d'inégalité, créant les conditions de possibilité de la violence. En outre, une partie de nos structures sociales s'appuie sur l'existence d'une faible dose de violence, qui intègre leur fonctionnement et leur normalité. Pour mettre en lumière ces mécanismes, nous aborderons les violences de genre au sein du couple, la violence présente dans l'univers prostitutionnel, le rôle hiérarchisant de la violence au sein de structures hiérarchiques et les micro-violences sociales.

La violence de genre au sein du couple : mécanismes et réception.

La violence de genre est un des domaines où la question de la place que la représentation sociale prend dans le non-respect des droits de chacun apparaît avec le plus de clarté. Dans le domaine de la violence de genre au sein du couple, cela concerne les deux impliqués, ainsi que la réception et le traitement que la société et l'institution font de ce type de violence. Nous entendrons ici par violence de genre au sein du couple les violences opérées sur les femmes par leur partenaire du fait d'être des femmes. En effet, bien qu'un certain mouvement de déni s'obstine à mettre sur un pied d'égalité les quelques violences faites par des femmes sur des hommes, dont on ne peut nier l'existence, il est évident que les chiffres ne sont en rien comparables. Ainsi l'étude réalisée par le Ministère de

l'Intérieur en 2016 concernant les morts violentes au sein du couple précise que 138 personnes sont décédées en France en 2016 à la suite des violences exercées par leur partenaire. Parmi ces décès, 109 sont des femmes, soit 79% des décès, et 29 des hommes. 80% des meurtriers sont ainsi également des hommes. D'autre part, l'étude précise que 25 enfants ont été aussi victimes de ce type de violence, parmi lesquels 9 en sont décédés (Ministère de l'Intérieur, 2017).

Dans la mesure où les proportions se reproduisent dans les chiffres qui paraissent tous les ans, malgré la baisse du chiffre global que l'on peut fort heureusement apprécier depuis quelques années, il nous semble évident que l'analyse des causes du problème ne peut que diverger. Tandis que les violences réalisées par des femmes sur des hommes semblent soit répondre à des problématiques conjoncturelles et ponctuelles, soit encore à de la légitime défense, les violences conduites sur des femmes par leur partenaire masculin possèdent, elles, de toute évidence un caractère structurel. Leur nombre et la minimisation dont elles ont fait objet pendant si longtemps et le font toujours dit également bien, nous semble-t-il, ce caractère structurel. Par ailleurs, précisément du fait de son caractère structurel, nous considérerons que ce type de violence peut s'étendre aux couples homosexuels, dans le cadre d'une reproduction en leur sein des rôles hétéronormés.

Pour en venir donc aux violences réalisées au sein du couple par des hommes sur des femmes, qui nous serviront de point de départ pour élargir par la suite l'analyse, il est possible de signaler que le discours des médias restreint le plus souvent ce problème à un certain contexte. Il tend ainsi à le dire marginal, le supposant du ressort d'individus de faible insertion sociale ou encore d'individus commettant un acte « inexplicable ». En cohérence avec cela, ce type de nouvelles apparaît le plus souvent à la rubrique des faits divers plutôt qu'à la rubrique société. Cependant, le chiffre en soi éloquent des homicides que nous avons évoqué plus haut n'est en réalité qu'une partie minimale de l'iceberg qu'est la violence exercée à l'encontre des femmes. D'autre part, ces chiffres sont inquiétants dans tous les pays et se reproduisent presque à l'identique d'année en année. Ainsi, d'après l'Agence de droits fondamentaux de l'UE, une femme sur cinq en Europe a subi des violences physiques ou sexuelles, presque une sur deux des violences psychologiques. Par ailleurs, d'après la Banque Mondiale le viol et la violence de couple représentent pour les femmes entre 15 et 44 ans un plus grand risque que le cancer, la guerre et le paludisme réunis (Peyret, Big, 2015).

Les études réalisées à propos des violences de genre au sein du couple adoptant des perspectives féministes et/ou de genre ont déterminé depuis longtemps que celles-ci relèvent bien de la structure relationnelle que l'ordre culturel installe

entre individus dans ce contexte. Evidemment, cela ne veut pas dire que la violence s'installe de façon systématique, mais bien que la violence doit sa possibilité à un schéma mental façonné par la culture. Ce serait en effet la distribution de rôles de supériorité-infériorité entre l'homme et la femme, et la perception qui en découle chez l'agresseur, qui serait en cause.

Dans un travail qui établit une typologie d'agresseurs en fonction du type de violence exercée, le médecin espagnol Miguel Lorente Acosta situe la possibilité de la maltraitance dans cette structure qui, aux yeux de l'homme, fait de la femme plus « un objet de possession (même s'il lui accorde une grande valeur) qu'une compagne avec laquelle partager les émotions des sentiments et des réalités de la vie »[4]. Il signale par ailleurs que la construction culturelle du rapport dans le couple pèse aussi sur le pôle féminin en cas de situation de violences. Tout d'abord la figure du « prince charmant » véhiculée dès l'enfance fait que la femme espère que l'homme dont il est question puisse changer. En outre, la pression sociale conduit à la conforter dans le choix de supporter, en espérant un changement, puisque la société tend encore à envisager la fin d'une relation amoureuse comme un échec existentiel plus particulièrement pour la femme. Finalement, le rôle qui échoit traditionnellement dans le couple à la femme aurait aussi une incidence : Lorente Acosta signale que, même si les schémas ont évolué, les paramètres-cadre que sont l'autorité de l'homme et la complémentarité de la femme restent encore d'actualité. La femme apparaît de la sorte simultanément comme fondamentale, elle est le soutien de l'homme, et conceptuellement remplaçable, puisque ce qui importe dans ce schéma, c'est le rôle que joue la femme, et non vraiment la femme en soi, dans son essence. Cette dualité déterminerait en partie la manière dont les femmes abordent le problème de la violence, car elle les rendrait peu sûres d'elles et plus vulnérables aux incertitudes du futur qu'à la situation concrète et objective qu'elles traversent (Lorente Acosta, 2004 : 158-159).

La structure relationnelle configure ainsi une trame de fond, dont sont redevables les paramètres qui rendent possibles ces violences. Lorente Acosta signale en effet qu'elles ne correspondent pas à une explosion irrationnelle, mais s'insèrent le plus souvent dans une démarche tout à fait consciente de l'agresseur. Dans la configuration relationnelle qui a été évoquée, ce dernier les adopte comme mécanismes de contrôle[5]. Cela explique qu'elles se mettent

[4] « un objeto de posesión (por mucho valor que le otorgue) que una compañera con la que compartir las emociones y realidades de la vida » (Lorente Acosta, 2004 : 26). Nous traduisons.

[5]« L'agresseur agit en cohérence avec son but d'obtenir la soumission et le contrôle, que la conception qu'il a de son statut et de sa position sociale déterminent. Sa conduite sera en effet en consonance avec cette perception et avec l'analyse qu'il fera des répercussions qu'elle pourrait avoir sur ses

même en place le plus souvent en ayant recours à des tâtonnements préalables, dont l'objectif est de détecter la façon la plus effective et la plus sûre pour lui d'agresser sa compagne afin de parvenir à son but (Lorente Acosta, 2004 : 47-48).

Le recours à la violence, de même que les homicides, correspondent donc à une démarche consciente, tous deux sont étudiés et préparés. D'une part, la « stratégie changeante pour ce qui est de la façon [que la violence a] de se manifester, et inconstante et aléatoire pour ce qui est des causes »[6] vise précisément à réduire les possibilités de réaction de la femme, l'élément irrationnel lui rendant plus difficile tant l'anticipation sur l'avènement de la violence que l'appréhension rationnelle du phénomène. Cela contribue à sa dégradation psychologique et à l'augmentation de sa vulnérabilité. D'autre part, comme il a été dit, les homicides sont eux aussi la plupart du temps médités. En cohérence avec la relation qui s'établit, ils ont souvent lieu au moment de la séparation : si celle-ci est basée sur l'obtention du contrôle sur la femme, pour l'homme, elle ne peut pas y mettre un terme. Cependant, l'homicide ne se produit pas toujours au moment effectif de la rupture physique de la cohabitation. Il a lieu au moment de ce que l'homme interprète comme signe définitif de rupture, qui agit en déclencheur. Lorente Acosta insiste sur le fait qu'on ne doit pas établir des catégories prématurées voire abusives, il fait remarquer néanmoins que l'existence d'un clivage entre homicides et homicides-suicides semble pointer également une rationalisation de la démarche, malgré la distorsion rationnelle évidente qu'implique la légitimation du recours à la violence. En effet, différentes études auraient constaté une correspondance entre le nombre d'homicides ou d'homicides-suicides et le statut social des agresseurs : tandis que la majorité des homicides ont lieu au sein de niveaux socio-économiques bas, les homicides-suicides concernent les niveaux socio-économiques moyens ou aisés (Lorente Acosta, 2004 : 121). L'un des facteurs que les différentes études envisagent pour expliquer cette correspondance, c'est l'éventualité que l'agresseur soit conscient des répercussions du crime sur son statut socio-économique, mais la question est encore à l'étude.

---

agissements », nous traduisons. « El agresor actúa de forma coherente con su objetivo de sumisión y control, y en ello influye la propia concepción que tiene de su estatus y de su posición social, por lo cual su conducta será consecuente con esa percepción y con el análisis de cómo se podría ver afectada por sus acciones » (Lorente Acosta, 2004 : 29).

[6] « (…) estrategia cambiante en cuanto a la forma de manifestarse [la violencia], e inconstante y aleatoria en cuanto a las causas » (Lorente Acosta, 2004 : 50).

Si le type de structure relationnelle en vigueur ne dérive pas de façon systématique en violence, il est évident que cette dernière serait impossible sans ce type de structure relationnelle. D'autre part, Lorente Acosta attribue aussi à la structure sociale la minimisation du phénomène. Nous avons déjà signalé la différence de perception, particulièrement visible en Espagne, par le contraste évident d'importance et de réaction de l'opinion publique face au nombre de victimes mortelles causées par le terrorisme de l'ETA dans un vaste laps de temps, puis à celui des victimes mortelles de maltraitance au sein du couple dans un laps de temps plus bref. Considérer d'autres chiffres confirme qu'il est improbable qu'un phénomène de cette ampleur puisse être envisagé de façon si généralisée comme secondaire si des barrières de perception ne le déréalisaient pas. D'après l'UNIFEM, entre 20% et 50% des femmes d'une société auraient subi une agression venant d'un homme à un moment de leur vie. D'autre part, Lorente Acosta fournit encore d'autres données terrifiantes émanant de cette source, tant pour ce qui est de la « violence étendue » que des séquelles. Jusqu'à 60% des femmes victimes de maltraitance présentent ainsi des séquelles psychologiques modérées ou graves. Par ailleurs, le médecin espagnol signale qu'il pourrait y avoir un lien entre la décision d'échapper à une situation de difficulté ou de souffrance en mettant fin à ses jours et un passé de maltraitance, puisqu'entre 20% et 40% des femmes qui se sont suicidées ont subi des maltraitances à un moment de leur vie (Lorente Acosta, 2004 : 232). Cette question est néanmoins encore à étudier.

Le concept de « violence étendue » est également concomitant de la violence de genre au sein du couple. Il désigne le fait que, pour porter atteinte à sa compagne, l'agresseur peut instrumentaliser des personnes qui la soutiennent et qui peuvent lui permettre d'échapper à son contrôle, ou des êtres chers de son entourage, les agressant dans le but de la blesser. C'est ce qui se passe parfois avec les enfants de ces couples. Non seulement ces enfants sont susceptibles d'être aussi directement victimes de maltraitances, mais ils sont exposés, du fait d'être témoins des faits, à un stress et à des possibles lésions psychologiques. D'autre part, dans un nombre significatif de cas, il arrive que, après la séparation effective, le père lui-même assassine ses enfants, qu'il ne voit plus comme tels, mais comme instrument permettant de détruire la mère. Dans les sociétés occidentales modernes, dont le taux de mortalité infantile est bas, le pourcentage de morts dues à la maltraitance reçue de la part d'un géniteur chez les mineurs de cinq ans atteint selon Acosta Lorente 86% de l'ensemble des décès (2004 : 176). Les mineurs qui réussissent à s'extraire de la relation de violence établie entre leurs parents sont d'ailleurs confrontés à un autre problème, qui est aussi un problème social : beaucoup d'entre eux

auraient intériorisé le recours à la violence comme façon de résoudre les conflits, de sorte que jusqu'à 78% d'entre eux peuvent reproduire des conduites violentes.

Bien que la question des mauvais traitements dispensés par des femmes à leurs enfants soit un autre problème complexe aux causes multiples, il est peut-être possible de signaler dans le cadre de cette réflexion à propos des aspects structurels de la violence que certaines études pointent le fait que nombre d'entre elles pourraient reproduire un schéma vécu auparavant. C'est-à-dire, que beaucoup d'entre elles auraient été maltraitées soit par leurs parents durant l'enfance, soit par leurs maris[7]. Il ne s'agit évidemment pas de mettre en avant une circonstance atténuante, mais simplement souligner le caractère structurel du report de violence dans un même schéma situationnel.

Revenant à la question de l'ampleur du phénomène des violences de genre au sein du couple et des façons dont on peut expliquer que l'on continue si majoritairement à l'envisager comme secondaire, il est possible de mentionner que Lorente Acosta considère que la minimisation est un mécanisme de défense de l'ordre établi. Comme nous l'avions signalé, la possibilité de la violence se trouve dans les valeurs culturelles, qui l'envisagent encore comme option possible en ce qui concerne les femmes et les enfants, du moment qu'elle s'exerce dans le cadre de paramètres établis. Lorente Acosta fait observer en ce sens, et nous le rejoignons sur ce point, que la remise en question sociale qui s'opère au sujet de la violence continue de s'effectuer majoritairement sur le plan quantitatif plutôt que qualitatif. La violence est apparue dans les sociétés comme une conduite dont usaient les hommes pour maintenir la situation d'inégalité entre les hommes et les femmes, instaurée par eux autour de valeurs masculines. Si les rôles des hommes et des femmes ont beaucoup évolué durant le XXe siècle, il est impossible de nier qu'ils doivent encore beaucoup évoluer, ce qui est un des objectifs de ce travail. Les progrès réalisés dans le domaine de la violence de genre sont indéniables, mais de nombreuses résistances implicites subsistent de la part d'un système qui, comme le signale Lorente Acosta, diversifie ses mécanismes de

[7] Peut-être parce qu'elles sont chargées de prendre soin des autres, les femmes qui exercent la violence tendent à l'exercer sur l'être qui est sous leur responsabilité. La docteure Anna Motz est parvenue ainsi à la conclusion que l'alliance entre l'imposition du rôle de donneuse de soins et la négation de la capacité de la femme pour exercer la violence peut déboucher sur des situations dangereuses lorsqu'il s'agit de femmes ayant subi des abus à un moment de leur vie. Que ce soit par jalousie envers l'être qui reçoit les soins ou que ce soit dans un exercice de vengeance à l'encontre de son agresseur à elle, la femme pourrait ressentir à ce moment la tentation de récréer la violence en l'exerçant envers cette créature vulnérable ou une autre qui corresponde à ce rôle (Quarmby, 2016).

défense. L'un de ces mécanismes est constitué par la façon dont la société explique ce type de violence. Lorente Acosta signale en effet le rôle que le stéréotype peut jouer sur divers aspects : les causes, la manière dont est établi le profil de l'agresseur et dont on conceptualise le phénomène. Pour ce qui est des causes, il est possible de signaler l'évocation récurrente de circonstances qui étaient traditionnellement associées au phénomène telles que la jalousie, la consommation d'alcool ou la marginalité. Comme nous l'avons vu, une observation approfondie permet de les écarter. En outre, pour ce qui est de la façon d'établir le profil de l'agresseur, Lorente Acosta soulève plusieurs points intéressants. Poser la question d'un profil-type revient tout d'abord pour lui à choisir un mauvais angle d'analyse, car cela évite d'interroger l'appareil culturel. Il signale par ailleurs que ces profils sont souvent ébauchés à partir des cas d'individus condamnés pour des maltraitances ayant entraîné de très graves conséquences pour les victimes. Or, ces cas ne représentent qu'un petit pourcentage de l'ensemble : le pourcentage d'agresseurs qui ont échoué, tant à mettre en place et garder le contrôle qu'à préserver une apparence d'adéquation aux conventions sociales. Extraire un profil de ce pourcentage finalement infime afin de le généraliser évite d'après Lorente de se confronter au problème réel et opère en occultant les véritables causes de la violence, qui se trouvent dans la société. La conceptualisation du problème comme somme de « cas isolés » conformerait une autre des stratégies de diversion du système. Grâce aux avancées obtenues en la matière, cette conceptualisation se maintient avec de difficulté, mais elle reste visible dans les médias et le sens commun. Finalement, un dernier mécanisme pour écarter le caractère structurel consiste à se focaliser sur des secteurs particuliers, démarche qui est parfaitement infondée, puisque ce qui est en jeu dans ces violences, c'est la structure patriarcale de la plupart des sociétés sur la planète.

Si les violences de genre au sein du couple sont à rattacher à l'intériorisation et l'exacerbation de cette sorte de « scénario » social qui sous-tend les interactions de couple, il reste à envisager les incidences que les représentations sociales peuvent avoir dans le domaine judiciaire et dans les milieux professionnels ayant trait au maintien de l'ordre.

Ce que le XXe siècle connaît comme l'émergence de subjectivités n'est en réalité que l'accès à l'expression d'autres subjectivités que la subjectivité dominante ou hégémonique, celle qui émerge du jeu des significations centrales évoqué par Castoriadis. Adoptant la perspective de genre et représentationnelle exposée auparavant, il nous semble possible de reformuler ce qui a été initialement exposé, en considérant que l'on peut distinguer deux aspects de ces subjectivités.

D'une part il y a ce qu'on entend le plus couramment par subjectivité, c'est-à-dire, la perspective issue des conditions existentielles particulières à chaque individu. D'autre part, il existe ce que l'on pourrait conceptualiser comme subjectivité collective, une subjectivité inhérente à la construction culturelle hégémonique. Tout en étant façonnée par la norme, elle œuvre à sa reproduction et constitue son relai. Ainsi, si de façon générale il est possible d'espérer que les juges, les patrons et les autres instances de pouvoir fassent abstraction de leur subjectivité individuelle, comme cela est du devoir de tout professionnel, il est plus difficile de leur demander de s'abstraire de la subjectivité collective, puisque celle-là les constitue, tout comme pour chaque individu. Il n'empêche que, paradoxalement, l'émergence d'un ordre véritablement juste, où l'on compléterait les efforts à fournir encore en matière d'équité pour obtenir une véritable égalité, passe de notre point de vue par la diminution de cette subjectivité collective dans les instances de pouvoir. Son impact reste en effet important, l'un des obstacles pour atteindre cet objectif démocratique plutôt consensuel qu'est l'égalité des droits étant précisément la minimisation, voire invisibilisation, dont cette subjectivité a été objet historiquement.

Au-delà des témoignages récurrents de victimes qui disent ne pas avoir été écoutées par la police ou par la justice, avec des registres qui vont depuis la minimisation de leur parole jusqu'au dénigrement en passant par le refus de prise en charge, il est possible de s'arrêter sur deux exemples qui illustrent sur le plan judiciaire l'impact éventuel de cette subjectivité collective sur l'institution. Les deux cas ont des points de recoupement.

Sara Calleja Rodríguez a mis fin à ses jours en Espagne le 11 juillet 2015, après deux ans de harcèlement, au cours desquels elle a pu réaliser 19 dépôts de plainte, vivre 3 procès et son ancien compagnon enfreindre 2 ordres d'éloignement. Le harcèlement ne se cantonnait pas à elle, mais concernait toute sa famille et son cercle proche, qui recevaient des messages de son ancien compagnon, Christian M. En dépit des tentatives désespérées de recours à la justice, celle-ci avait estimé que les procédures n'avaient pas lieu d'être jusqu'à ce qu'enfin Sara Calleja passe à l'acte et se suicide, laissant une lettre à la juge qui s'occupait du cas. Celle-ci fut publiée dans les journaux et son fils se chargea de lui donner diffusion (Alvarez ; Cabanillas, 2015).

Un cas qui présente des points communs s'est produit en France en 2014, avec l'homicide d'Isabelle Thomas et de ses parents par l'ex compagnon de celle-ci, Patrick Lemoine. Victime de maltraitance, Isabelle Thomas s'était séparée de Lemoine en juin 2014. Celui-ci n'ayant pas accepté la rupture, il a tenté de l'étrangler. Isabelle Thomas se décide alors à porter plainte. Des mesures

d'éloignement sont prises en attente du procès mais Lemoine les a enfreintes à plusieurs reprises. Bien que Thomas les ait signalées à la police, la situation se reproduit jusqu'à ce que la dernière fois Lemoine soit en possession d'une arme. Lorsqu'Isabelle Thomas et ses parents s'en sont aperçus, ils ont appelé la police, qui leur a conseillé de se rendre au commissariat le plus proche. Thomas ne raccrochera pas le téléphone durant les 14 minutes environ qu'aura duré le temps précédant la tuerie ainsi que les tirs eux-mêmes. Bien que Lemoine ait été arrêté par la suite, il s'est suicidé en prison, rendant impossible la tenue d'un procès. Confrontée à cette situation Cathy Thomas, la sœur d'Isabelle, entame en 2016 un procès contre l'Etat pour négligence (Thomas, 2016 ; Bidault, 2016).

Il ne s'agit pas ici de recenser les cas d'issue tragique, même si l'entreprise est sans doute envisageable, car il se pourrait bien qu'ils soient la pointe visible d'un autre iceberg. Comme auparavant, il s'agit plutôt d'illustrer par deux cas concrets la part que la subjectivité collective peut avoir dans la résolution que l'on donnera à une affaire. Pour mesurer jusqu'à quel point ces deux refus flagrants d'entendre la parole des victimes émanent des représentations sociales, il suffit peut-être d'imaginer que dans ces deux cas, la personne harcelée ait été un homme et celle qui harcèle une femme. Toute personne de bonne foi devra concéder que les possibilités que cette femme puisse échapper à la prison, comme cela a été le cas pour les deux hommes, ne sont pas minimes mais inexistantes. Son entrée en prison se serait sûrement produit d'ailleurs bien avant que l'homme en question ne soit touché par tous les troubles que peut engendrer la souffrance psychique et auxquels Sara Calleja a sans doute dû faire face : vomissements, maux de tête, stress aigu et constant, crises d'angoisse, confusion mentale, terreur en dernière instance que se produisent des faits anodins du quotidien tels que l'arrivée du facteur ou le retentissement de la sonnerie du téléphone.

La représentation sociale qui cimente l'ordre culturel a bien un impact sur l'étendue des droits des différents citoyens. De notre point de vue, elle constitue de ce fait un vrai problème politique auquel une démocratie du XXIe siècle doit faire face sans plus tarder, d'autant que les pistes pour l'infléchir sont déjà ouvertes et passent dans tous les cas par un travail éducatif. Dans la mesure où le problème ne peut être entièrement relever de la législation, sa résolution requiert en effet d'explorer des solutions qui ciblent la prévention. Eduquer les enfants dans une perspective de genre dès leur plus jeune âge est ainsi nécessaire. En effet, seul un fonctionnaire de l'Etat éduqué pour minimiser d'emblée la parole des femmes, ou pour présupposer que les possibilités qu'elles mentent sont élevées, a pu envisager de ne pas donner suite à des sollicitations si évidentes.

Comme nous le disions, les possibilités qu'une telle violence soit autorisée sur un homme venant de la part d'une femme ne sont pas minimes, mais inexistantes.

La question de la violence dans le couple, fondée sur des rôles traditionnels hétérosexués, est malheureusement loin d'épuiser la problématique de la violence structurelle exercée sur les femmes. Elle aura permis néanmoins de mettre en évidence le rôle que joue la représentation sociale dans la mise en place des violences, que ce soit pour l'agresseur ou l'agressé, ainsi que dans la réception qu'en font la société et l'institution.

D'une façon différente, d'autres violences sont également liées à la position qu'occupe la femme dans le schéma de supériorité-infériorité qui structure toujours le social : c'est le cas du harcèlement de rue, du harcèlement sexuel, du harcèlement moral, sur lequel on reviendra plus tard. Les « crimes d'honneur », que l'on rencontre fréquemment dans les pays émergeants et que l'on commence à voir apparaître en Europe, sous la forme diminuée de violences variées, semblent suivre aussi un schéma similaire. Ils mettent bien en avant d'une part que si la situation attribuée par l'ordre social, à laquelle on associe une série de caractéristiques pour chaque individu, ne débouche pas de façon systématique sur la violence, elle constitue néanmoins la condition même de son exercice. D'autre part, ils illustrent bien l'impossibilité de réduire ces violences à un schéma simplifié d'homme-agresseur et de femme-victime. En effet, dans la mesure où elles sont liées à une position dans l'ordre social, elles peuvent être transposées à des situations où elles impliquent deux hommes ou deux femmes. Ainsi, dans les « crimes d'honneur » il n'est pas rare que des mères ou d'autres femmes de la famille, socialement dotées d'une certaine supériorité morale vis-à-vis de la victime, participent aux agressions, au titre de garantes de son adéquation aux normes. Que ce soit pour préserver leur survie, afin d'éviter de s'attirer à leur tour l'hostilité du groupe, ou bien par conviction morale, elles exercent la violence dans le même but de restitution et de maintien de l'ordre social. Cela montre bien qu'un report de violence peut avoir lieu sur le principe de la « poupée russe », gardant de ce fait la même structure et répondant à des mécanismes similaires.

Nous avons choisi de commencer à explorer les violences clairement structurelles en abordant les violences survenant au sein du couple tel que conçu dans le cadre hétéronormatif, parce qu'elles ont déjà fait l'objet d'études. Comme nous espérons le démontrer, elles nous semblent modeler un schéma qu'il est possible de déceler ailleurs : dans certaines violences sexuelles exercées à l'encontre des femmes, dans la violence hiérarchique, dans l'exercice de certaines violences mises en place à l'égard des femmes prostituées… Ces violences possèdent en effet un caractère structurel marqué. La position de supériorité-infériorité dans

l'ordre social et les motivations de domination et de préservation de l'ordre établi, qui guident la perception de l'agresseur, semblent la condition même de leur apparition, jouant un rôle instigateur en dernière instance des violences. Dans tous les cas, ces violences sont conscientes et elles répondent à des buts similaires. Néanmoins, il ne semble pas possible de les mettre de façon rigide sur le même plan. En ce sens, il faudrait voir plus dans l'aspect structurel un paramètre doté d'une certaine flexibilité qu'un mécanisme infaillible. Par ailleurs, si des études plus détaillées devaient être réalisées ultérieurement à propos de ces violences, il nous semble qu'il serait nécessaire de tenir compte de la question des affects. En effet, même si elle constitue un tabou pour toute approche scientifique, il paraît difficile de la passer sous silence dans toute étude prétendant réellement avoir une incidence sur les violences interrelationnelles structurelles.

Avant de nous pencher sur d'autres structures sociales calquées sur le modèle des attributions de genre, telles que les hiérarchies, il convient d'explorer un monde entièrement informé par les idées de possession et d'objectification. Donc, sur un univers où les violences qui font l'objet de cette étude peuvent être examinées comme sous l'effet d'une loupe : l'univers prostitutionnel.

L'univers prostitutionnel : objetification et violence ; géopolitique de la violence sexuelle

L'univers de la prostitution constitue un domaine d'étude nécessaire pour la problématique de la violence structurelle, en ce sens que l'extrême objectification de la femme prostituée exacerbe le plus souvent les rôles, et donc les violences qu'ils déclenchent. Non seulement la femme prostituée reste un des êtres liminaires de la société, mais encore l'organisation de l'activité prostitutionnelle dans le cadre d'un monde globalisé donne lieu à des situations qui relèvent de l'esclavage pur et simple[8]. D'autre part, revenant à la question de la violence et de la représentation, dans des sociétés où la sexualité a lieu aussi en dehors du cadre institutionnel qui était celui du mariage, la prostitution semble surtout présenter pour beaucoup de clients l'intérêt de permettre une mise en scène des rapports de pouvoir, mentale et réelle, que d'autres configurations ne permettraient pas. Sans doute de par l'échange matériel d'argent contre du sexe, qui accentue à

[8] D'après la OIT, 4,5 millions de personnes seraient victimes de traite dans le monde chaque année à des fins d'exploitation sexuelle. La traite de personnes est le troisième négoce le plus lucratif de la planète après le trafic de drogues et d'armes. Il produit des revenus annuels de 32.000 millions de dollars (Hernández, 2013).

outrance l'objectification de la femme prostituée, la question de l'utilisation de l'autre comme vecteur de la perception du pouvoir propre semble être très présente. Par ailleurs, puisque la majorité des personnes prostituées sont des femmes, cette activité permet bien une représentation du corps des femmes en tant que marchandise qui semble avoir une incidence réelle sur les violences à l'égard des femmes.

La prostitution est une des questions qui déchirent les plus les théoricien-ne-s et militant-e-s au sein du féminisme comme au sein des études de genre. Le choix de l'aborder dans une étude concernant la violence nous positionne donc d'emblée dans ces débats. Les positionnements qui y apparaissent peuvent être regroupés en deux courants principaux : tandis que les partisans de l'interdiction de la prostitution la considèrent une violence exercée à l'encontre des femmes, les partisans de sa régularisation l'abordent dans une palette de nuances qui va de l'emblème de liberté jusqu'à l'*empowerment*. Nous nous situons du côté des premiers, considérant quant à nous que c'est dans cet univers où semblent se situer les cas les plus flagrants de déni de la condition d'être humain que l'on peut trouver dans notre monde. Nous espérons dans les lignes qui suivent contribueront à étayer cette vision des choses.

La prostitution est un phénomène social qui existe depuis toujours. Les changements que cette activité a subis durant les trois dernières décennies sont cependant si importants, qu'ils ont poussé les personnes l'étudiant en profondeur à l'aborder sous d'autres angles : les études portant aujourd'hui sur la prostitution étudient et analysent ainsi sa consommation. Durant les trois dernières décennies la prostitution a connu en effet une croissance exponentielle qui l'a menée à devenir la principale composante d'une véritable industrie du sexe orchestrée au niveau planétaire. Selon un rapport des Nations Unies de 2000, près de quatre millions de personnes se prostituent ainsi chaque année sur la planète, la prostitution étant la troisième industrie la plus lucrative du monde (Gómez, Pérez, Verdugo, 2015 : 13-14). Rosa Cobo attribue cette croissance à l'action combinée de la réaction patriarcale aux avancées obtenues depuis les années 1970 par le féminisme et du développement de l'actuelle version de l'ordre capitaliste.

Les combats menés par les femmes ayant infléchi sur le long terme les structures patriarcales, ils ont modifié profondément les conditions d'existence des femmes. Pour Rosa Cobo, cela explique que, dès les années 80, une réaction patriarcale se mette en place, destinée à restaurer la masculinité hégémonique traditionnelle et lui restituer ses prérogatives. La réaction coïncide par ailleurs avec la consolidation des politiques économiques néolibérales, cette double transformation présidant à l'émergence de l'industrie du sexe comme à la sursexualisation des femmes et la

naturalisation de la prostitution. Le dévoiement par l'ordre capitaliste et patriarcal de certains des combats du féminisme de la deuxième vague compte parmi les éléments qui permettent de parvenir à ce résultat. L'une des batailles de la troisième vague fut en effet la reconquête par les femmes du droit à disposer de leur corps. C'est de ce combat que la réaction fait dériver une hypersexualisation du corps des femmes, tout en renouvelant la phagocytation de l'idée de sexualité par celle de sexualité masculine. Détournant une impulsion qui était à l'origine orientée, dans le cadre de la réappropriation par les femmes de leurs corps, à doter aussi la sexualité féminine d'une individualité, il découle de ce mouvement une production en série de corps sexualisés pour le mâle, parfois hypersexualisés.

D'aucuns voient dans la prostitution l'exposant d'une culture reposant sur la misogynie, l'hétéronormativité et l'androcentrisme (Gómez, Pérez, Verdugo, 2015 : 11). Pour Cobo, l'hypersexualisation constitue quant à elle une condition *sine qua non* de son existence. Il nous semble quant à nous que l'échange matériel d'argent contre un corps acte de façon explicite l'objectification de l'être humain. En ce sens, elle ne peut qu'avoir des répercussions sur la manière dont la société qui accueille ces pratiques aborde la catégorie d'individus qui en sont majoritairement l'objet, en l'occurrence les femmes.

Bien que la plupart des cultures de la planète aient été patriarcales depuis l'Antiquité, et qu'elles aient en ce sens toujours infériorisé les femmes, elles ont usé de ressources différentes pour instaurer leur subordination et leur sursexualisation. Avec l'arrivée des Lumières, les dogmes religieux qui hypersexualisaient les femmes en les associant au péché sont remplacés par la naturalisation d'une subordination étayée par la nouvelle autorité morale et intellectuelle qu'était la Raison. Cette naturalisation se met en place entre autres grâce à la dichotomie qui s'établit entre raison et émotion-sexualité, sur laquelle abonde Jean-Jacques Rousseau. Comme le rappelle Rosa Cobo, c'est bien cette dichotomie qui pose la base de l'exclusion des femmes en tant que sujets politiques (Cobo, 2017 : 44).

Cobo retrace par ailleurs les présupposés théoriques qui conduisent pour elle à notre actuelle conception de la prostitution, et sa légitimation. Une première condition *sine qua non* est l'hypersexualisation des femmes. Celle-ci est obtenue dès l'époque des Lumières par la mise en place d'un dispositif symbolique et social qui dévalue les femmes et débouche en dernière instance sur leur quasi total confinement traditionnel à deux possibilités de vie : le mariage ou la prostitution. De nos jours, l'hypersexualisation du féminin est pour Cobo la condition même de possibilité de la culture de la pornographie et de la prostitution (2017 : 45). C'est également à l'époque des Lumières qu'apparaît la deuxième approche

conceptuelle qui encore de nos jours légitime la prostitution : la notion de contrat. La pensée libérale base le système politique et social qu'elle installe sur cette notion, qui repose sur l'idée de consentement. L'individu est libre d'adhérer à des contrats, c'est grâce à la propriété qu'une personne peut établir des relations qui soient libres. Concernant le corps conçu comme propriété, Cobo signale que les perspectives divergent : tandis que pour Locke le corps et l'individu sont une propriété, pour Kant ou pour Rousseau il ne l'est pas. Néanmoins, tous nient l'individualité des femmes, que ce soit en tant que propriétaires ou en tant que sujets politiques. Leur seule liberté prévue est de consentir au mariage, leur volonté étant sujette par ailleurs à la volonté masculine. Carole Pateman parle à ce propos d'un « contrat sexuel », qui serait la dimension réprimée du contrat social. Il se produit en deux phases : une première phase au cours de laquelle les hommes accordent la propriété des femmes et une politique de distribution suivant laquelle chacun en dispose d'une, plus le groupe commun que conforment les femmes prostituées ; une deuxième phase où se produit le contrat entre le groupe dominant et le groupe subordonné. Pour Cobo, le cadre théorique du « contrat sexuel », élaboré pour le contrat matrimonial, trouve une prolongation dans le contrat de prostitution entre le consommateur et la personne qui se prostitue. Cet acte rendrait également effective la deuxième phase du contrat sexuel de Pateman.

L'idéologie du capitalisme néolibéral a étendu pour Cobo sa notion d'individu propriétaire à la sexualité des femmes, installant cette perspective chez d'amples secteurs de la société. Ce présupposé idéologique sert ainsi de base aux argumentaires en faveur de la prostitution ou de la gestation pour autrui, formulés la plupart du temps à partir des notions de liberté et de contrat. L'objection évidente, que Cobo formule, est quelle peut être la légitimité d'un contrat effectué dans des conditions d'inégalité ; peut-il y avoir de consentement chez celui qui se situe dans une position de double subordination, pour être inséré en tant que subordonné dans le système capitaliste et dans le système patriarcal ? Notre point de vue est que l'occultation même de cette évidence fait partie intégrante de l'idéologie subordonnante. Nous coïncidons donc avec Cobo sur le fait que la prostitution peut difficilement devenir un vecteur d'émancipation, comme le défendent certains secteurs, puisqu'elle s'insère dans le contexte d'un contrat conditionné par une double inégalité de départ.

L'actuel ordre capitaliste a poussé la marchandisation des corps et de la sexualité jusqu'à des extrêmes inimaginables il y a quelques décennies. C'est « le concept

même d'être humain »[9] qui pour Ana de Miguel est en jeu dans le phénomène de la prostitution. Les notions de sujet et d'objet appliqués aux femmes et à la sexualité sont en effet peut-être plus que jamais des enjeux sociaux. Pour Peter Szil la perte d'humanité des femmes se situe au cœur même de la prostitution :

> La transformation des femmes en objets sexuels constitue un processus de déshumanisation qui ressort en dernière instance de la violence sexuelle masculine. C'est cela que la prostitution institutionnalise, car le client obtient de la personne prostituée (qui n'a pas choisi de faire l'amour avec lui) quelque chose qu'il ne pourrait obtenir dans le cas contraire que par la violence. Le client (et toute la société avec lui) se voile ainsi la face à propos de la violence en interposant une infrastructure (gérée par des proxénètes) et de l'argent[10].

La prostitution institutionnalise la violence ; elle serait une violence indirecte et suffisamment occultée pour la rendre socialement acceptable. La confrontation des perceptions des clients et des prostituées, et l'abîme qui les sépare, fait d'ailleurs bien ressortir cette violence. Evidemment, ces deux collectifs ne conforment pas des blocs homogènes, mais il est tout de même possible d'isoler dans ces témoignages des grandes lignes qui, dans les cas des clients, imprègnent le discours social majoritaire. De la confrontation des deux sortes de témoignages émerge par ailleurs de façon évidente à quel point la déshumanisation d'un être constitue la condition de possibilité même de la violence.

Dans leur étude à propos du consommateur de prostitution, Agueda Gómez Suárez, Silvia Pérez Freire et Rosa María Verdugo Matés (2015) dressent une typologie des consommateurs de prostitution. Nous reviendrons sur cette étude à propos des traits de la masculinité hégémonique, mais il est possible d'avancer dès ce stade de la réflexion que, par-delà la palette de nuances qui émerge parmi les clients, une majorité nient que l'acte sexuel puisse être un acte de violence pour la femme prostituée. Il ne s'agit pas ici d'élucider si l'acte sexuel peut bien constituer un acte sexuel pour certaines femmes prostituées. Bien que cette hypothèse constitue une des lignes de force de l'argumentaire pro-régulation, nous ne pensons pas pouvoir trancher dans ce débat. En revanche, ce dont il ne peut y avoir de doute à notre sens, c'est que pour d'importants effectifs de

---

[9] « el propio concepto de ser humano », nous traduisons (De Miguel, 2015 : 152).

[10] « La conversión de las mujeres en objetos sexuales es un proceso de deshumanización en cuyo extremo final está la violencia sexual masculina. Es esto lo que la prostitución institucionaliza, ya que el cliente consigue de la persona prostituida (que no ha elegido hacer el amor con él) algo que de otra manera no podría conseguir sino con violencia. El cliente (y con él la sociedad) oculta ante sí mismo el hecho de la violencia interponiendo una infraestructura (manejada por los proxenetas) y el dinero", Peter Szil, cité par Rosa Cobo, nous traduisons (Cobo, 2017 : p. 59).

femmes prostituées, ces actes sexuels sont bien des actes de violence. En ce sens, la question qui se pose, et qui à notre sens ne s'est pas encore posée en ces termes pour ce qui est de la prostitution, c'est s'il est possible aujourd'hui de justifier moralement la violence envers un groupe de personnes au nom de la liberté d'une autre groupe supposé de personnes. Notre position est de répondre à cette question par la négative.

Gómez, Suárez et Verdugo (2015) isolent quatre types de clients : le misogyne, le consommateur, l'ami et le critique. Il s'y établit une échelle de conscience de la véritable situation de la femme prostituée. Le misogyne incarne ainsi le degré le plus extrême de déshumanisation des femmes : elles apparaissent dans son discours, en cohérence avec certaines des représentations les plus traditionnelles, en êtres maléfiques, intéressés et abjects. En contrepartie, le client consommateur incarne la mythification de la puissance sexuelle. Reprenant les termes de Beatriz Gimeno, « les hommes ne paient pas pour un orgasme, ils paient pour un fantasme de masculinité qui inclut la capacité illimitée et supposée de faire jouir toutes les femmes »[11]. Le client consommateur ne base pas son objectification des femmes tant dans leur nature supposée que dans son propre hédonisme. L'assimilation des valeurs de la société de consommation lui permet par ailleurs d'ignorer complètement le vécu éventuel de la femme prostituée, malgré son adhésion généralisée au discours concernant l'égalité homme-femme. C'est son droit à la consommation qui domine.

Les deux derniers types de clients possèdent une certaine distance critique vis-à-vis de l'idée du plaisir supposé que peut prendre la femme prostituée. Le client-ami dépasse le dilemme en se concevant comme l'élément bénéfique d'une situation vitale difficile, il s'oppose, dans sa conception, à beaucoup d'autres clients qui seraient dans le rôle des mauvais. Selon les trois chercheuses, il parvient d'ailleurs la plupart du temps à tisser des liens affectifs avec les femmes prostituées et à faire preuve d'empathie. Finalement, le client critique possède un degré comparativement élevé de conscience quant à la vulnérabilité qui touche le collectif des femmes prostituées, l'existence de mafias et le contexte du rapport de force et de pouvoir qui est dans la plupart des cas celui de l'acte prostitutionnel ainsi que de la motivation à consommer de la prostitution.

[11] « los hombres no pagan por un orgasmo, pagan por una fantasía de masculinidad que incluye una supuesta e ilimitada capacidad para proporcionar placer a todas las mujeres"los hombres no pagan por un orgasmo, pagan por una fantasía de masculinidad que incluye una supuesta e ilimitada capacidad para proporcionar placer a todas las mujeres", nous traduisons Beatriz Gimeno, citée par Gómez, Suárez et Verdugo (2015 : 118).

Le vécu de la plus grande partie du collectif de consommateurs est cependant celui de la non conscience de l'acte sexuel comme acte de violence. Il est d'autant plus intéressant de confronter les témoignages évoqués à ceux des femmes en situation de prostitution. Bien que ces témoignages gagnent en visibilité et audibilité, entre autres avec la prise de parole de femmes sorties de la prostitution et se qualifiant de « survivantes » pour y avoir subi des violences extrêmes, ceux-ci continuent de circuler dans des cercles relativement restreints, souvent militants. Dans le milieu universitaire, Carmen Cortés T. réunit dans un ouvrage les témoignages de plusieurs femmes prostituées. Avant d'avancer dans notre réflexion concernant les conditions de naissance de la violence, il est peut-être possible de faire deux observations concernant cet ouvrage. Tout d'abord, il faut signaler que l'auteure s'était donné comme objectif de mettre en lumière les connexions entre le phénomène culturel concret de la prostitution et les conditions socio-historiques au sein desquelles il émerge, d'où un ancrage particulier dans le phénomène migratoire. Il s'agit pour elle d'insérer les histoires de vie qu'elle recueille dans une perspective globale pour mieux élucider les mécanismes qui président à l'ensemble. Nous nous concentrerons quant à nous, comme il a été dit, sur les interactions induites par ces mêmes schémas sociaux.

Une deuxième observation est que Carmen Cortés T. axe son étude sur un collectif relativement homogène : des prostituées en provenance de Colombie, qui ont exercé la prostitution en Espagne autour des années 2000. Bien que son étude possède déjà une valeur inestimable, il faut garder à l'esprit, nous semble-t-il, qu'elle propose l'analyse du vécu d'un collectif relativement homogène. D'autant qu'il présente des témoignages de femmes qui pour la plupart avaient migré vers l'Espagne en plein essor d'avant la crise économique, en connaissance de cause, pour exercer l'activité prostitutionnelle. Ce n'est pas le cas de toutes, mais il n'empêche que le livre ne recueille pas de témoignages de victimes de traite captées par la séduction, le rapt ou l'achat à des parents, comme cela peut se produire. On commence à le savoir, ce type de parcours de vie recèle une plus forte dose de violence encore, car il comprend entre autres souvent des violences physiques, des viols et même l'induction de dépendance de produits psychotropes destinés à briser la volonté de l'individu. La traite constitue sans doute un des plus grands degrés de déshumanisation, elle ne peut être séparée de la prostitution étant donné que, selon une étude de l'ONU de 2012, 80% des victimes de traite sont forcées à exercer la prostitution (Gómez, Pérez, Verdugo, 2015 : 65).

Il n'en demeure pas moins que la violence recelée dans les témoignages recueillis par Cortés est très grande, et malgré leur dureté, ils ne représentent qu'un stade intermédiaire de la violence que peut receler l'univers prostitutionnel.

Outre le fait qu'ils font directement allusion à l'absence totale du plaisir supposé par une majorité de clients – « A aucun moment ce ne fut agréable »[12]-, les témoignages montrent une répulsion explicite (Cortés T., 2011 : 236, 243) ainsi que l'existence de séquelles physiques et psychiques :

> Après j'ai commencé à sortir avec un garçon, qui me touchait et m'embrassait, mais je ne sentais plus rien, j'étais insensible.
>
> (…) il m'a redonné des valeurs que j'avais perdues parce que j'étais devenue une machine, c'est ce qu'on devient lorsqu'on travaille dans la prostitution (…)
>
> Je me suis sentie dénigrée, je suis descendue au plus bas. Et ce n'est que maintenant que je recommence à m'accorder de la valeur.[13]

Les pratiques de domination apparaissent par ailleurs clairement dans les témoignages, tant de la part des clients qu'à un niveau supérieur de l'institution prostitutionnelle. Ces dernières sont de toute évidence destinées à augmenter la docilité de la femme en brisant son estime d'elle-même. Elles constituent d'ailleurs à notre sens un argument incontournable contre ceux qui défendent l'exercice de la prostitution en faisant appel à la liberté : une pratique libre généralisée ne nécessiterait pas de tant de dispositifs visant à briser la volonté de l'individu. Ces pratiques apparaissent en effet au niveau de l'institution dans le livre de Carme Cortés T., qui rapporte le rituel d'initiation des effectifs incorporés à une maison close : la femme « initiée » doit ainsi être violée toute la nuit par entre dix ou vingt hommes de toutes les façons possibles (2011 : 154). C'est un rituel qui de toute évidence joue le même rôle que les viols précédent leur exercice prostitutionnel rapportés par la plupart des victimes de traite. D'autre part, il est possible de signaler à ce propos que le nombre de personnes exerçant la prostitution ayant subi des violences sexuelles et/ou de la maltraitance durant l'enfance reste élevé. Ainsi, parmi les six témoignages que recueille Carmen Cortés T., toutes les femmes ont subi une maltraitance ou un abus une fois dans leur vie : cinq durant l'enfance ; une avec un mari violent.

A propos des techniques de domination mises en place sur le collectif de femmes prostituées, Ana de Miguel signale encore deux éléments intéressants. Non seulement les femmes viennent fréquemment des pays les plus pauvres de la

---

[12] « No fue agradable en ningún momento » (Cortés T., 2011 : 201), nous traduisons.

[13] « Luego empecé a salir con un chico, que me tocaba y besaba, yo no sentía nada, yo estaba insensible » ; « (…) me devolvió valores que yo había perdido porque yo me había convertido en una máquina, en eso se convierte uno cuando trabaja en la prostitución (…)» ; « Me he sentido denigrada, yo he *bajao* hasta más abajo del suelo. Y ahora he empezado a valorarme » (Cortés T., 2011 : 207 ; 207 ; 77).

planète, mais il est en outre fréquent que les proxénètes les empêchent de créer des liens, en les déplaçant de façon inopinée d'une maison à une autre (2015 : 165). Il est évident que cette pratique vise à désactiver les possibilités de résistance des femmes, donc leur possibilité de défendre leurs intérêts, voire même leur santé ou leur intégrité. Par ailleurs, les commentaires que recueillent les pages web de vente de prostitution, et que de Miguel a relevés, dévoilent également le degré de déshumanisation dans lequel les consommateurs plongent les femmes prostituées. Nous en reproduisons deux :

> Pute vieille et usée. Elle doit avoir quarante ans et les seins et le ventre qui pendouillent. En plus, elle a la chatte poilue. Une baise de merde. Elle n'aime pas qu'on la baise fort. Elle a fini par me branler parce qu'elle a dit que ça lui faisait mal. C'est foutre son argent en l'air.
>
> Tout est assez limité. Elle ne parle pas beaucoup, en réalité elle donnait l'impression de ne pas vouloir être là. Nous avons fait le missionnaire et elle n'a fait que rester là allongée à regarder le plafond en faisant une tête déprimante. A la fin j'ai rempli le k-way puis je me suis cassé.[14]

Il est évident que ces témoignages décrivent des viols tarifés. La perception de la souffrance de l'autre est présente dans les deux cas, mais passée sous un tel prisme de manque d'empathie qu'elle est perçue comme un déficit de service. Cela suppose de se poser soi-même au centre de toute action, jusqu'à annuler l'autre dans son vécu. Bien que nous soyons consciente que la comparaison d'énoncés à laquelle nous allons nous prêter pourra scandaliser certains, le fait est que la façon dont l'autre est envisagé dans les commentaires recueillis sur le web ne diffère pas substantiellement de celle dont étaient envisagés les esclaves dans les petites annonces postées il y a un siècle et demi dans les journaux tels que le *Diario de la marina* :

> Une Noire est en vente, elle vient d'accoucher, elle a du lait en abondance, lave et repasse très bien, s'y connaît un peu en cuisine. Elle est jeune et saine, irréprochable et très humble : on peut la quérir rue O. Really n°16, le gardien. 630.
>
> Une Noire est en vente car son maître n'en a plus besoin. Elle est congolaise, d'environ 20 ans, avec son petit de 11 mois, saine et irréprochable, fidèle et humble. Elle n'a pas connu d'autre

[14] Nous traduisons : « Puta vieja y consumida. Debe de tener unos cuarenta y se le descuelgan las tetas y la tripa. Además tiene el coño peludo. Una mierda de polvo. No le va que le follen duro. Acabó haciéndome una paja porque dijo que le hacía mucho daño. Es tirar el dinero» ; «Todo bastante limitado. No muy habladora, en realidad daba la impresión de que no quería estar allí. Hicimos el misionero y se limitó a quedarse tumbada mirando el techo con una cara que daba bastante bajón. Al final llené el chubasquero y me largué » (De Miguel, 2015 : 170-171).

> maître que l'actuel, elle lave, repasse et cuisine assez bien : venez la retrouver rue Baratillo, maison n° 4, on vous renseignera. 31.[15]

L'objectification est menée dans les deux cas à son degré le plus élevé : l'individu dont il est question n'est considéré qu'en fonction de son usage par le locuteur. Si dans le cas des femmes prostituées le fait de ne pas s'adapter à cet usage est envisagé comme un déficit, quand bien même ce manque d'adaptation dériverait d'une souffrance de toute évidence extrême, il faut signaler que dans les petites annonces les traits prédominants, par-delà les compétences, sont la soumission, l'humilité et la fidélité, donc la capacité à se faire objet. L'analogie dans le positionnement discursif du locuteur est évidente.

La violence interrelationnelle apparaît ainsi en intime connexion avec l'univers prostitutionnel à plus d'un titre. D'une part, les liens de domination constituent, comme on le verra, une des motivations les plus fréquentes des clients, cela ayant des répercussions sur la façon dont les femmes sont traitées. D'autre part, il est fréquent d'employer la violence pour obtenir un degré plus élevé de soumission chez les femmes prostituées. Dans les deux cas, la violence exercée va, comme on a pu le voir, depuis le manque d'empathie jusqu'à l'humiliation explicite et volontaire, laissant en général sur son passage des séquelles évidentes.

Une autre modalité de violence, plus diffuse mais non moins flagrante se trouve dans le fait que le développement de l'industrie du sexe au niveau planétaire est en train de renforcer de façon évidente l'oppression capitaliste, en la doublant d'une exploitation à clivage de genre, dans laquelle les hommes blancs utilisent les femmes des pays périphériques. Un élément qui rend cela explicite se trouve justement dans les témoignages recueillis par Carmen Cortés T. La normalisation de cette situation dans les pays de la périphérie a débouché en effet sur une resignification partielle de cette activité dans des secteurs de ces pays. Certains témoignages font en effet allusion de façon explicite à l'activité prostitutionnelle, envisagée comme possibilité de promotion sociale, uniquement si elle est exercée en Espagne, mais non en Colombie. Bien évidemment cette perspective résulte essentiellement de l'absence d'autres débouchés pour la plupart des femmes qui témoignent, ce qui est en soi une forme de violence, nous semble-t-il. Le traitement normalisé de l'activité prostitutionnelle apparaît dans l'extrait qui suit :

---

15 Nous traduisons : «Una negra se vende, recién parida, con abundante leche, excelente lavandera y planchadora, con principios de cocina, joven, sana y sin tachas, y muy humilde : darán razón en la calle de O. Really n°16, el portero. 630» ; «Una negra se vende por no necesitarla su dueño, de nación conga, como de 20 años, con su cría de 11 meses, sana y sin tachas, muy fiel y humilde, no ha conocido más amo que el actual, es regular lavandera, planchadora y cocinera : en la calle del Baratillo, casa n° 4, informarán. 31» (“Venta…, 2015).

> A cette époque il y avait beaucoup de femmes qui partaient vers l'Espagne pour s'y prostituer. En un an elles revenaient pleines aux as, avec des millions et des maisons à elles. Et les maisons des filles qui allaient se prostituer en Espagne sont devenues les belles demeures de cette zone, elles sont encore mieux que les maisons des trafiquants de drogue d'avant.[16]

Le contexte de vie de la femme qui témoigne est celui d'une grossesse non désirée, résultant de son ignorance et de l'abus d'un homme déjà marié, qui l'a séduite avec des fausses promesses. C'est donc un cas d'urgence vitale, face auquel la prostitution est envisagée comme la solution la moins mauvaise. Aux yeux d'un Européen, et surtout d'une Européenne, l'exhibition de contre-valeurs est totale. Cependant, c'est justement cette inversion qui révèle à notre sens la violence à laquelle sont doublement soumises les femmes pauvres des pays périphériques. Le témoignage dit beaucoup de l'exploitation à laquelle est soumise la société où évolue cette femme, ainsi que de l'état de l'industrie du sexe au niveau global, avec des pays émergents qui fournissent en femmes les pays développés. Si la partie plus importante des effectifs de la prostitution vient de pays périphériques, l'industrie pornographique est de plus en plus, elle aussi, délocalisée. Ce qui est frappant dans l'extrait, c'est que la valorisation de l'activité s'est presque inversée, tant par rapport aux valeurs sociales que par rapport aux valeurs morales, dans une société qui plus est de très forte imprégnation catholique. La violence implicite dans cette normalisation de la prostitution comme vecteur de progression sociale est donc très grande, au regard des paramètres sociaux où elle se contextualise. Par ailleurs, l'allusion aux millions, qui situe la prostitution à l'opposé du stéréotype européen, ainsi que l'existence d'un néologisme spécifique pour désigner l'activité, disent clairement à quel point cette situation presque coloniale a pu être normalisée, ainsi que l'extension du phénomène.

Au-delà de la violence que suppose la « normalisation différentielle » de cette activité, il convient aussi de faire allusion à la normalisation de la violence qu'il est légitime d'exercer envers les femmes prostituées pour obtenir leur acceptation. Un cas notoire, connu autant par l'aspect inusuel de la configuration que par sa dureté, se trouve dans le village mexicain de Tenancingo. L'activité prostitutionnelle y a acquis un tel développement que les organisations d'aide aux femmes en sont arrivées à le nommer « la capitale de la traite de personnes ». En effet, près de 10% de la population de ce village se consacrerait ainsi au

16 Nous traduisons : « En ese tiempo había mucho auge de que las mujeres que se iban pa' España a la prostitución, en un año llegaban forradas de millones, y con sus casas propias. Es que las casas de las chicas que se iban pa' España a putiar, son ahora las mansiones de esa zona, casi mejores que las de los narcotraficantes de antes » (Carmen Cortés T., 2011 : p. 33).

recrutement, exploitation sexuelle et vente de femmes. La traite y a pris une telle ampleur, qu'elle est devenue un commerce familial parmi d'autres : elle est même donnée comme signe de prospérité. Etre à la tête de ce type d'activité est ainsi devenu une aspiration légitime pour les enfants et les jeunes. D'autre part, les négoces de traite de personnes en sont venus à être envisagés comme une affaire de famille : les hommes héritent de leurs pères les techniques de séduction pour capter leurs victimes ; les mères contribuent à préparer les mariages entre le proxénète et sa victime, courants, ainsi qu'à convaincre cette dernière d'exercer la prostitution pour sauver la famille. L'exemple de Tenancingo semble illustrer le point que peut atteindre la déshumanisation des femmes prostituées, et des femmes en général. Il n'est pas nécessaire de souligner l'image dévaluée des femmes que peut avoir un jeune dont l'aspiration étant adulte soit de devenir proxénète, et l'impact que cette image peut avoir dans son rapport aux femmes en général. Notons par ailleurs que la double oppression à laquelle sont soumises les femmes pauvres des pays périphériques suppose une perte additionnelle d'humanité, tant de la part de ses compatriotes que de celle des européens.

Ces considérations conduisent presque naturellement à un autre des aspects liés à la violence dans un contexte prostitutionnel. Il s'agit de l'impact qu'a la prostitution dans la construction des identités de genre, et donc dans l'interaction qui se met en place entre individus. Il est difficile dans ce domaine de dissocier complètement prostitution et pornographie. En effet, comme le fait noter Rosa Cobo, la pornographie constitue bien souvent la porte d'entrée de la prostitution. Dans la mesure où la massification qu'elle a pu recevoir ces dernière décennies l'a transformée en un phénomène social influençant les comportements, il semble en effet impossible de la penser entièrement dissociée de cette dernière.

La pornographie est sujette à la même empreinte capitaliste et colonialiste qui marque la prostitution, les tournages étant délocalisés vers des régions de la planète où les femmes connaissent des situations de précarité. Ainsi, si le premier producteur mondial de pornographie est bien toujours les Etats-Unis, il est fréquent que les tournages soient délocalisés à des pays tels que le Cambodge. La production filmographique hypersexualise le corps des femmes, tout en intégrant des pratiques de plus en plus violentes. Outre la récurrence de pratiques humiliantes, on en est même venu aujourd'hui à normaliser des pratiques de pénétration par des objets ou des animaux. Cependant, comme le signale également Cobo, la violence est montrée dans la plupart des fictions pornographiques comme produisant du plaisir. Pour Elena del Barrio-Alvarez la pornographie construit une idée de désir féminin en syntonie avec le désir masculin (Cobo, 2017 : 87). Bien que la violence soit explicite, le spectateur reçoit

le message que cela produit du plaisir. Un premier degré de violence se trouve dans le fait que, tout comme dans la prostitution, les tournages produisent parfois chez les actrices des dommages physiques irréversibles, ce qui fait que, tout comme beaucoup de femmes prostituées, elles puissent en arriver à consommer de l'alcool, voire des drogues, pour supporter leur travail. Un deuxième niveau de violence se trouve dans le fait que le niveau de consommation qu'ont atteint les fictions pornographiques infléchit à terme le comportement des garçons et participe au même titre que la prostitution dans la configuration des identités genrées. En effet, cette production contribue à marquer la subjectivité collective masculine par l'agressivité et la violence, tandis que la féminine y est représentée par une philosophie de « l'extinction du moi » (Cobo, 2017 : 67). Elle participe à renforcer la vision qu'ont les hommes de l'environnement et des femmes comme étant appropriables et disponibles. Pour Peter Szil :

> Le procès de socialisation des hommes est construit sur la certitude que leur sexe leur donne le droit à disposer de leur entourage, de l'espace et du temps des autres et, en tout premier lieu, des autres féminins. Ce droit s'étend également au corps et à la sexualité des femmes. De là il n'y a qu'un pas pour la mise en place d'une violence destinée à conserver ce droit. Dans une société basée sur ces suppositions, tous les hommes ont intérêt à ce que la prostitution subsiste.[17]

La forme dont elles participent à construire la masculinité hégémonique ou modèle de masculinité dominante constitue ainsi une autre des violences que recèlent la prostitution et la pornographie. Tant Cobo que Gómez, Pérez et Verdugo signalent que la consommation de prostitution correspond à une stratégie de renforcement de la masculinité. Pour Louis Bonino, la masculinité hégémonique serait une configuration normativisante, qui façonne à travers la mise en place d'un modèle social hégémonique la subjectivité, la corporéité et la position existentielle des hommes. Cela n'empêche pas qu'il existe également des contradictions, des fractures, des masculinités dissidentes. Cependant le fait est que, tout comme les femmes, les hommes sont confrontés à un modèle préexistant et à une pression constante pour y adhérer au plus près. La pression pour perpétuer ce modèle émane ainsi tant de la propre subjectivité que de la structure patriarcale.

Dans le cadre de la réaction patriarcale produite par les changements introduits par le féminisme, la prostitution apparaît comme le vecteur idéal pour le

[17] Nous traduisons : « El proceso de socialización de los hombres está construido sobre la certeza de que su sexo les otorga derecho a disponer de su entorno, del espacio y del tiempo de otros y, en primer lugar, otras. Este derecho se extiende también al cuerpo y a la sexualidad de las mujeres. De allí hay solo un paso a que, tratándose de un derecho, es legítimo conseguirlo y preservarlo, aunque sea con violencia. En una sociedad basada en estas suposiciones es de interés de los hombres en general la subsistencia de la prostitución» (Cobo, 2017 : p. 99).

développement d'une hypermasculinité étrangère à la réciprocité émotionnelle et sexuelle qui caractérise les patriarcats traditionnels. La prostitution serait ainsi destinée, si non à désactiver la perte de pouvoir des hommes, du moins à suppléer aux fractures subjectives opérées en eux par l'*empowerement* des femmes. L'exposition des motifs que les clients disent avoir pour consommer de la prostitution fait bien ressortir cela. D'après Gómez, Pérez et Verdugo (2015), les principaux motifs de consommation sont la perspective d'opérer une transgression, la sociabilité et le besoin d'exercer une domination. De même, pour Enrique Javier Díez Gutiérrez, les hommes qui fréquentent des femmes prostituées dans le but d'exercer une domination sur elles, afin de parer à la perte de pouvoir et d'une masculinité traditionnelle, sont de plus en plus nombreux. Beaucoup d'hommes ne parviendraient pas ainsi à établir un rapport en termes de réciprocité et de respect avec les femmes (Gómez, Pérez, Verdugo, 2015 : 26). La prostitution joue ainsi un rôle évident dans la restitution et la prolongation des inégalités entre les sexes.

La prostitution fournit donc un espace pour que survivent et puissent se mettre en scène les valeurs qui informent la domination. Au-delà de cela, elle permet aussi la perpétuation de certains des codes d'homosociabilité masculine, avec l'orchestration d'une mise en scène destinée au collectif des pairs : dans l'univers prostitutionnel, la cohésion du groupe se fait autour de l'exaltation de la virilité. Rosa Cobo voit ainsi dans les consommateurs de prostitution une modalité du pacte patriarcal, dans laquelle la femme prostituée opérerait en tant que figure médiatrice. Leurs pratiques sont ainsi en cohérence avec les valeurs d'exaltation de l'agressivité et de la violence qui participent à définir la masculinité telle que conçue par la tradition patriarcale hégémonique. La prostitution renverrait ainsi à ses consommateurs l'image suivant laquelle le générique des femmes reste la propriété collective des hommes, restaurant entre eux l'égalité originaire.

A ce propos, il est intéressant de mentionner que pour Peter Szil la prostitution opère également comme un vecteur communicatif entre les hommes :

> Dans la prostitution (tout comme dans le cas des viols en groupe ou dans les viols massifs qui se produisent en situation de conflit armé) les hommes utilisent les corps des femmes pour établir entre eux une communication afin d'exprimer ce qui les unit, et qui peut être réduit en fin de compte au fait qu'eux ne sont pas des femmes. Ce qui permet à un homme de s'adresser à une prostituée est, entre autres, le fait qu'il y a eu avant lui d'autres hommes qui sont allés voir cette prostituée et qu'après lui il y en aura d'autres. De cette façon, le corps de la femme prostituée

> devient (tout comme celui de la femme violée) un agent de transmission par le biais duquel les hommes partagent, en mots et en acte, leur sexualité[18].

Comme nous le verrons lors de la prochaine étape de cette réflexion, c'est à cela même que Rita Segato fait allusion lorsqu'elle affirme que les viols sont pour les hommes des « énoncés communicatifs » destinés à prouver leur virilité. Les deux entrent en effet dans le cadre de ce que Connel nomme une « pratique masculinisante », c'est-à-dire, des actes collectifs destinés à ce que chacun puisse confirmer sa masculinité face à l'autre, renforçant ainsi les filiations horizontales. Au-delà de la perception de chacun concernant sa puissance sur la base de l'élément extérieur dominé, en tant qu'identité autoconnotée forte, l'identité masculine telle que nous la connaissons dans nos sociétés patriarcales semble ne pas exister sans la reconnaissance que peut lui fournir la mise en scène d'elle-même. C'est là également à notre sens la fonction tant des rituels de domination qui vont de pair avec la prostitution que de multiples formes de violence.

La prostitution a toute sa place dans une réflexion globale sur la violence interrelationnelle structurelle. Elle constitue en effet un des scénarios où le déni de la condition d'être humain, tels qu'on peut les trouver dans notre monde globalisé, devient le plus extrême. Et cela pour plusieurs raisons : non seulement la traite de personnes implique de marchander avec des êtres humains de façon analogue à celle qui se met en place avec le commerce triangulaire, mais en outre, elle renouvelle clairement l'oppression et les clivages déjà établis par le capitalisme global, les doublant d'une perspective de genre évidente. En ce sens, il ne fait pas de doute qu'elle constitue l'un des vecteurs de rénovation de l'ordre culturel.

D'autre part, elle constitue un feu vert social implicite à l'objectification et l'exercice de la violence envers une certaine catégorie de femmes, ce qui finit par avoir un impact sur l'ensemble du collectif des femmes. Elle infléchit en effet l'ensemble des dynamiques qui peuvent s'établir entre les sexes, en ce sens qu'elle opère pour qu'un ordre patriarcal conservateur soit restitué. En effet, elle renforce les identités de genre par la mise en scène du tandem agressivité-domination / annulation du moi. Ce renforcement est prolongé naturellement par l'approche qui est faite de la sexualité, dont la conceptualisation est phagocytée

[18] Nous traduisons : « El proceso de socialización de los hombres está construido sobre la certeza de que su sexo les otorga derecho a disponer de su entorno, del espacio y del tiempo de otros y, en primer lugar, otras. Este derecho se extiende también al cuerpo y a la sexualidad de las mujeres. De allí hay solo un paso a que, tratándose de un derecho, es legítimo conseguirlo y preservarlo, aunque sea con violencia. En una sociedad basada en estas suposiciones es de interés de los hombres en general la subsistencia de la prostitución" (Cobo, 2017 : p. 99).

par la sexualité masculine. Elle renforce aussi en ce sens le cantonnement des femmes au statut d'objet.

Nous sommes nombreux parmi ceux qui étudions le monde en adoptant des perspectives de genre à avoir la conviction que nous vivons un moment d'évolution dans le paradigme social, caractérisé par les profondes tensions qui s'établissent entre le mouvement qui tend à abolir le schéma hiérarchique, lequel a perdu de sa solidité depuis les années 70 grâce à la pression exercée par les mouvements féministes, et le mouvement qui tend à le restituer. Les effets de cette situation sont multiples, et la façon dont se développe l'industrie du sexe en fait partie. Il est évident aujourd'hui que les changements induits par ces évolutions depuis les années 70 touchent davantage l'identité et les formes de vie des femmes que celles des hommes. Les études concernant les nouvelles masculinités mettent bien en avant le fait que l'identité masculine se trouve jusqu'à un certain point déstabilisée dans cette configuration en mouvement. Il est cependant fortement tendancieux à notre sens de tolérer pour autant de donner libre cours aux mécanismes de compensation tels que ceux que recèle l'univers prostitutionnel, et dont le coût est si élevé pour certaines femmes et, à un autre niveau, pour toutes les femmes en général. Outre l'injustice évidente que cela suppose pour ces femmes, ils contiennent le germe d'un recul social évident. La solution de ce qu'il est possible de conceptualiser comme un déséquilibre évolutif de réaction à des changements sociaux qui, à échelle de l'histoire de l'humanité, ont été d'une extrême rapidité, passe sans doute par le renforcement du dialogue ainsi que par des mesures permettant d'installer d'autres dynamiques relationnelles entre les sexes.

La prostitution peut donc être conceptualisée comme une violence structurelle et ce à plusieurs titres. Du fait de l'échange monétaire, elle objectifie le corps de la femme concernée. Puisque la prostitution demeure majoritairement un achat de femmes par des hommes, cela rend objectifiable le corps de toute femme. L'objectification étant une étape indispensable dans l'avènement de la violence, l'impact de la prostitution et de la pornographie sur l'imaginaire collectif à propos des femmes ne peut que se constituer en levier pour que s'installent plus facilement des violences. Ce d'autant plus que la femme prostituée reste un des êtres liminaires de la société, le stigmate se superposant à l'objectification et doublant son effet. Celles qui souvent s'auto-désignent comme « survivantes de la prostitution » rapportent bien que ce sont des mises en scène de fantaisies de domination et de soumission que de nombreux clients demandent aujourd'hui. Les quelques « rituels d'initiation » que les récits recueillis par Carmen Cortés T. décrivent vont encore dans ce sens et c'est encore l'extrême aliénation de l'autre

qui ressort des commentaires des clients que nous avons citées. La violence exercée sur les femmes prostituées, qu'elle soit verbale ou physique, semble bien découler du mélange de fantaisie de pouvoir, extrême objectification et perception de l'abjection chez la femme qui se prostitue. L'univers de la prostitution, sorte de point liminaire du schéma social, où l'être vulnérable –la prostituée- n'a dans les cas les plus extrêmes de traite de personnes aucune prérogative face au dominant, semble ainsi montrer, comme sous l'effet grandissant d'une loupe, les schémas déclencheurs que nous observons. Cependant, bien que ces schémas d'infériorité et d'altérité se trouvent développés à l'extrême dans l'univers prostitutionnel, du fait de l'objectification et de l'abjection qui y sévissent, il est possible de les retracer ailleurs dans la société. Nous aborderons l'étape suivante de l'étude des violences structurelles par quelques considérations portant sur l'ordre hiérarchique, qui vertèbre tant d'institutions et d'organisations.

Violence et ordre hiérarchique

Puisque les structures de genre construisent la différence, mais installent également par ce biais une subordination sociale, il est normal de constater qu'il semble s'établir une communication naturelle et des parallélismes entre ces structures et les structures hiérarchiques. Ainsi, si le genre subordonne, la subordination met bien souvent à profit les structures de genre présentes dans la société pour s'établir. Hiérarchies et structures de genre peuvent par là même répondre à des mécanismes similaires et être sujettes aux mêmes pathologies. Il faut toutefois préciser avant de poursuivre que, pour respecter le cheminement logique que nous nous sommes fixé, il nous faudra séparer l'étude du phénomène de hiérarchisation et des dynamiques qui en dérivent de celle du *bullying*. Il convient néanmoins de garder à l'esprit que la survenue d'une dynamique de harcèlement peut être liée à l'ordre hiérarchique, comme nous le verrons et comme le signale Marie-France Hirigoyen (1998 ; 2017).

Si les structures de genre installent une subordination sociale naturelle, la subordination des femmes peut se faire aussi grâce au recours à des pratiques violentes. Nous reviendrons sur ce point avec l'examen des travaux de Silvia Federicci, contentons-nous de signaler pour l'instant que c'est dans le mécanisme de subordination lui-même ou l'anthropologue argentine Rita Segato situe l'origine de la plupart des violences qu'elle nomme « cruelles » exercées envers les femmes (2003). L'étude de camp menée par Pinar Selek pour son essai *Service militaire en Turquie et construction de la classe de sexe dominante. Devenir un homme en rampant* (2014), pour lequel elle a si cher payé d'un point de vue

personnel, montre bien d'autre part comment peuvent s'hybrider structures de genre et structures hiérarchiques, même si ce n'était pas là son propos initial. L'auteure se proposait en effet d'étudier dans cet ouvrage comment se construisait la virilité en tant qu'artefact culturel dans l'armée turque, pour intégrer par la suite la construction identitaire nationale et peser sur elle. L'étude traite nombreux aspects de la masculinité, nous nous arrêtons ici sur la façon dont la structure hiérarchique participe à sa construction, ainsi que sur les mécanismes qu'elle met en place pour bâtir sa chaîne de pouvoir. Nous laisserons donc de côté les considérations touchant à la sexualité, ainsi que la mise en place volontaire par les cadres d'une érotisation basée sur l'objectivation des femmes, instrumentalisée pour en faire un élément cathartique.

Le travail mené par Pinar Selek repose sur les témoignages des recrues, c'est-à-dire, sur leurs perceptions et leur vécu dans un contexte militaire. Rappelons par ailleurs d'autre part que, puisque le service militaire obligatoire est toujours en vigueur en Turquie, cela concerne la majorité de la population masculine. De ces témoignages émergent les valeurs dominantes, transmises par la société et fixées par le passage dans l'armée, ainsi que les ressources employées pour que l'ordre hiérarchique soit intériorisé.

La responsabilité, la discipline, la prudence et la maturité sont les qualités les plus valorisées par les recrues, tant chez les hommes qu'ils reconnaissent comme leaders que parmi celles qu'ils ont eux-mêmes acquis durant leur passage à l'armée. Celle-ci aurait en effet contribué à les leur inculquer. L'auteure signale que, dans la pratique, cela débouche également sur un conformisme qui tend à exclure la réflexion, la critique et la remise en question.

Les mécanismes mis en place pour inculquer ces valeurs, en même temps que pour faire intérioriser l'ordre hiérarchique, relèvent presque toujours d'une infériorisation des recrues qui emprunte plusieurs chemins : la déstabilisation systématique, la mise en place d'un cycle violence-résignation-obéissance, la normalisation d'une violence légitime, l'induction d'une surveillance sociale des égaux, une omniprésence finale de l'ordre hiérarchique.

La déstabilisation systématique des nouvelles recrues se fait dès leur arrivée dans les rangs de l'armée grâce à des moqueries et à un traitement dégradant. L'apparence physique elle-même contribue à cette déstabilisation, avec l'expérience bien connue du crâne rasé à zéro et des uniformes qui souvent n'ont pas tout à fait la taille adéquate, le tout contribuant à rendre le corps presque étranger à soi-même, suivant ce qui ressort des témoignages. Puis, la plupart des témoignages recueillent des expériences similaires de cycles de violence-obéissance-résignation au bout desquels émerge la conscience des

responsabilités, mais aussi des limites d'action qu'ont les recrues – et par extension plus tard les hommes « virils ». Paradoxalement, les hommes plus particulièrement considérés virils par les soldats sont ceux capables de se résigner à leur statut et de se comporter en conformité avec l'endroit qu'ils occupent dans la hiérarchie interne. Cependant, cela est autant un horizon d'attente donné d'emblée qu'un idéal durement acquis, au prix d'une importante souffrance psychique, souvent mise à distance avec le temps.

Dans le cadre de l'apprentissage de cet ordre, une certaine violence est considérée légitime et les punitions sont perçues comme étant justes, elles sont acceptées. Celles-ci ont même pour résultat d'augmenter aux yeux des soldats la valeur de l'officier qui les a données. L'homme dont l'hégémonie est la mieux acceptée doit ainsi paraître à la collectivité fort, ferme et sagace, mais également droit et posé (Selek, 2014 : 134-135). Il doit punir ce qui n'est pas correct et protéger ceux qui lui sont soumis. Quelques cas d'exception à l'obéissance hiérarchique sont rapportés par les soldats, mais ils semblent plus mythifiés que réels d'après Selek qui, en toute état de cause, leur attribue une certaine importance du point de vue de la construction des valeurs sociales. L'auteure cite ainsi plusieurs récits rapportant des épisodes de résistance n'ayant pas valu la sanction de l'officier concerné, mais au contraire sa valorisation. Pour Selek, cela démontre que l'exception renforce les rapports hiérarchiques, car elle circonscrit les éventuels débordements, réorganisant la discipline (Selek, 2014 : 139).

Dans ce cadre, les comportements des recrues s'uniformisent progressivement, l'uniformisation étant renforcée par la mise en place d'une importante surveillance sociale, y compris entre égaux (Selek, 2014 : 148). Par ailleurs, une sorte de dialectique entre solidarité et rivalité s'établit entre les hommes. La solidarité apparaît en effet comme valeur positive et preuve de virilité, elle permet d'accroître le pouvoir de celui qui l'exerce. Elle fait paradoxalement un bon tandem avec la rivalité en vigueur dans les communautés d'homosociabilité masculine. Citant Hilal Benur et Berrin Koyuncu, Selek signale en effet que la dialectique solidarité-rivalité est usuelle dans les communautés de ce type qui, lorsqu'elles sont confrontées à des situations de crise, tendent à réagir en consolidant et perpétuant la masculinité grâce à une réorganisation des espaces de pouvoir entre les hommes (Selek, 2014 : 156).

L'ordre hiérarchique ainsi installé devient omniprésent et constitutif, puisqu'il finit par informer les rapports sociaux, chacun se maintenant à sa place, même lors de pratiques sportives de temps libre. Ne pas entrer en compétition avec un supérieur devient ainsi un impératif implicite, il pousse les hommes à adapter leur jeu à l'adversaire. Cette omniprésence renforce l'empreinte que l'ordre

hiérarchique laisse sur les schémas mentaux des recrues-hommes, les préparant aux exigences futures de maintenir les prérogatives inhérentes à leur place dans la structure sociale.

Bien que référée à la masculinité, une phrase de Pinar Selek peut clore convenablement ces quelques considérations sur les rouages de fonctionnement de l'ordre hiérarchique : « Acquise péniblement, parfois *en rampant*, la masculinité se mue en processus d'expérimentation de l'impuissance, tout autant que de la promesse de pouvoir » (Selek, 2014 : 210). L'infériorisation, qui n'exclut pas un degré d'humiliation inhérent au système, est ainsi acceptée et valorisée par les recrues puisqu'elle est perçue comme étape transitoire envers une autre position, voire même comme passage initiatique.

Les remarques concernant les rouages des hiérarchies nous semblent recouvrir un intérêt certain pour notre propos, car ceux-ci trouvent de multiples reflets dans les nombreux univers hiérarchisés que l'on trouve dans nos sociétés. Ils vont depuis les écoles traditionnelles jusqu'aux universités en passant, bien sûr, par les partis politiques. Bien que dans les milieux informés par des hiérarchies plus souples et fonctionnelles ces rouages soient moins marqués, cela n'empêche pas que certaines valeurs semblent y resurgir, comme le montrent quelques appréciations émises par Marie-France Hirigoyen sur le harcèlement.

Un certain degré de violence semble ainsi être inhérent au fonctionnement tacite et normalisé des hiérarchies. Selek faisait allusion au cycle violence-obéissance-résignation. Sans aller aussi loin, il est évident que dans certaines institutions, telles que des organismes liés à des écoles ou des universités traditionnelles, des traces demeurent de ce rouage hiérarchisant, avec la pratique des bizutages et autres humiliations que subissent les membres fraîchement arrivés. Même si la pratique se traduit aujourd'hui par des rituels plutôt anecdotiques, il n'en demeure pas moins que des débordements se sont produits jusqu'à des périodes relativement récentes et qu'il est impossible de fournir une évaluation objective d'une humiliation, puisque chaque individu est unique. Ce type de violence, que l'on pourrait qualifier de disciplinaire et qui vise à instituer et renouveler l'ordre hiérarchique, se retrouve également sous la forme d'une faible dose de violence symbolique, déclinée en prétendues blagues de plus ou moins bon goût, dans d'autres environnements hiérarchisés, elle est le plus souvent exercée suivant la chaîne de la hiérarchie.

Comme le signalait Selek à propos de la masculinité, dans la version la plus traditionnelle de la hiérarchie, le sujet fraîchement arrivé supporte la violence dans l'espoir, et presque la certitude, de l'exercer à son tour par la suite. Cela semble valable également pour les hiérarchies implicites, qui sont de l'ordre du

privé. Revenant ainsi sur ce qui avait été évoqué à propos des crimes d'honneur, induits et commis parfois par des femmes, il est possible d'observer que c'est bien la situation hiérarchique de supériorité morale que l'âge ou le statut marital donne à certaines femmes qui rend possible et même nécessaire l'intervention corrective. La violence hiérarchique est donc disciplinaire, elle vise à structurer l'ordre hiérarchique, mais elle est également corrective, et peut être exercée dans le cas où le sujet ne représente pas correctement le rôle qui est le sien, à la place qui est la sienne.

Si les ressorts de l'ordre hiérarchique reposent, comme le schéma relationnel de genre le plus traditionnel, sur l'impératif de domination d'un pôle par l'autre, alors il est probable qu'ils soient susceptibles d'être touchés par les mêmes tares et dysfonctionnements. Dans l'ordre hiérarchique, la violence paraît légitime jusqu'à un certain point, du moment qu'elle est perçue comme juste. Elle est d'ailleurs même nécessaire pour mettre en place la structure d'ensemble. Le simple fait de déroger à l'impératif suivant lequel chacun doit rester à sa place peut ainsi enclencher le mécanisme inhérent à cet ordre qu'est la violence, y compris lorsque sa transgression ne vient pas d'un épisode de désobéissance. De même que la structure de genre, la structure hiérarchique semble sujette à la pathologie que nous avons évoquée, suivant laquelle un individu, qui, de son propre point de vue, s'ajuste avec difficulté au schéma en vigueur de représentation de la force, court le risque de compenser cette difficulté perçue en exerçant sa violence envers un individu symboliquement inférieur, donc sur lequel l'ordre considère légitime d'exercer de la violence. C'est ce sur quoi nous reviendrons avec les constats concernant le harcèlement que formule Hirigoyen.

Les points de recoupement dans les mécanismes qui induisent la violence de genre au sein du couple et ceux qui président à certaines violences hiérarchiques émergent avec plus de force si l'on considère les travaux réalisés par Rita Laura Segato à propos de la « violence cruelle » exercée à l'encontre des femmes.

L'anthropologue argentine a consacré une partie de ses études à l'analyse des mécanismes qui président au type de viol qui coïncide le plus avec le stéréotype, celui commis par un ou plusieurs individus dans la rue, ainsi qu'à d'autres violences réalisées en principe sans motif apparent. Elle extrait de ses réflexions un schéma explicatif de ce type de violence, qu'elle nomme « cruelles », en transposant le schéma théorique développé par Levi-Strauss dans *Les structures élémentaires de la parenté* (1967). Pour Segato, ce type de violence intempestive est basée précisément sur la mise en place de hiérarchies implicites, les hiérarchies patriarcales qui structurent le social. Elle résulte de l'articulation de deux économies symboliques sur un seul schéma d'interaction. Sur l'axe

horizontal, où s'applique un contrat entre individus égaux qui établissent entre eux des liens de compétition et d'alliance, se trouve le « statut ». Sur l'axe vertical, se trouvent les strates marquées par un différentiel hiérarchique. Les relations y sont soit d'exaction forcée, soit de don d'un tribut, qui dans sa forme paradigmatique de genre est usuellement de nature sexuelle. Sur les deux axes les membres sont porteurs d'indicateurs de leur position relative. La capacité d'exaction de l'économie symbolique de statut est généralement le prérequis pour demeurer au sein de l'ordre du contrat entre individus égaux. Ainsi, l'être avec plénitude des semblables repose sur l'être-moins de ceux qui participent en tant qu'« autres » de ce système.

De ce point de vue, pour Segato, l'acte violent est la révélation d'une latence. Il s'exerce de façon préférentielle envers l'individu marqué par des signes de féminité ou qui adopte des gestes liés dans la représentation à cette condition. De ce fait, l'acte violent peut être lu comme un « énoncé d'intention communicative » (Segato, 2003 : 256)[19] destiné aux co-auteurs, les égaux. Le corps de la femme serait réduit ainsi dans ce cadre au statut d'objet destiné à la consommation dans la construction de la masculinité.

La thèse de Pinar Selek postule l'infériorisation et sa mise en scène comme condition fondamentale dans la construction de la masculinité que fait l'armée. Le fonctionnement de l'ordre hiérarchique participe à la mettre en place. Les conclusions de Segato vont un peu dans le même sens, les mécanismes et la place qu'occupe la violence dans la description des deux hiérarchisations étant analogue. Pouvoir et subordination apparaissent ainsi comme étant concomitants, des sous-produits d'un même processus. En ce sens, l'appartenance à la sphère des égaux, où dominent une rivalité et une solidarité qui vont de pair, dépend de la subordination de ce qui est « autre », cette subordination ne pouvant être obtenue qu'au prix d'un certain degré de violence, symbolique dans la plupart des hiérarchies. Ces hiérarchies reposent sur des règles implicites, et peuvent s'étendre au-delà de leur domaine concret d'application, comme dans le cas de l'armée. Ainsi, dans l'ordre hiérarchique, chacun doit demeurer à sa place, comme le prouve le fait que Selek fasse remarquer que les hommes n'entrent pas en compétition avec un supérieur, même dans le sport qui est réalisé durant leur temps libre, et que Segato signale le fait de « ne pas tenir sa place » (Segato, 2003 : 31) comme l'un des motifs pouvant induire le viol, lorsque celui-ci est considéré comme punition.

[19] Nous traduisons toutes les citations extraites des essais de Segato.

Il n'est pas étonnant que les schémas traditionnels de genre et les schémas hiérarchiques possèdent des points de recoupement. En fin de compte, ce que Selek pointe dans son étude est que les recrues acceptent d'occuper momentanément une position « féminine », faisant l'expérience de la soumission pour gagner le droit d'exercer la domination. De là découle son expression « devenir un homme en rampant » (Selek, 2014). Il va de soi que les hiérarchies peuvent sans doute arriver à structure le social sans débordements. De même, comme le signale Segato, l'équilibre entre les deux axes est « instable, un système de consistance inégale » (Segato, 2003 : 253) en raison de motifs variés, parmi lesquels les rapports humains qui, pour peu qu'ils soient réels, échappent fatalement à toute directive. Il n'en demeure pas moins que les mécanismes desquels découle la violence sont analogues. D'une part, une dose de violence est nécessaire pour marquer, voire pour obtenir, la subordination dont dépend le pouvoir. D'autre part, l'ordre hiérarchique est sujet, en raison des rouages qui en constituent la base, aux mêmes dysfonctionnements possibles que les schémas relationnels de genre : la violence fait irruption lorsque l'instance de pouvoir, ou les subordonnées eux-mêmes, perçoivent, à tort ou à raison, une rupture dans l'ordre hiérarchique. Celle-ci peut être liée, comme nous le verrons avec Hirigoyen, au manque d'estime-de-soi d'un cadre, aux performances excessives d'un subordonné… Sans avoir fatalement la violence pour horizon, l'ordre hiérarchique recèle, tout comme la hiérarchie patriarcale, une violence latente qui découle de son propre fonctionnement.

Les inerties relationnelles dérivées des rôles hiérarchisés qui sous-tendent le couple traditionnel, de l'objectification extrême que sous-tend l'univers prostitutionnel, ainsi que de l'opération de subordination que nécessite l'ordre hiérarchique couvrent à elles seules de vastes secteurs de la société, plus ou moins étendus suivant le degré d'évolution de celle-ci vis-à-vis du modèle traditionnel. Cela est d'autant plus vrai que, comme il a été dit, l'activité prostitutionnelle a également un impact sur la perception généralisée qu'une société a des femmes. Non seulement il est possible de constater que tous ces modèles relationnels reposent sur un certain degré de violence structurelle légitime, mais ils sont en outre sujets à des pathologies similaires, impliquant de possibles débordements de violence qui découlent de dysfonctionnements structurels. En ce sens, la violence dérivée de ces modèles relationnels apparaît comme une pathologie inhérente au système. Il est donc pertinent, de notre point de vue, qu'une société se voulant réellement inclusive et progressiste avance avec fermeté sur la voie de remise en question dans laquelle elle s'est déjà engagée à

propos des possibilités de traiter le fléau que constituent les violences structurelles afin de l'éliminer radicalement.
Si les violences à proprement parler structurelles que nous avons abordées jusqu'à présent sont exercées entre deux individus, qui constituent deux pôles auxquels le sens commun le plus répandu continue d'attribuer une position de supériorité et d'infériorité, il est possible maintenant de s'interroger à propos de l'éventuelle existence d'un autre type de violences structurelles, collectives et plus diffuses, dans lesquelles on pourrait identifier des constantes liées aux rôles sociaux.

Les micro-violences sociales :

Nous avons examiné des violences auxquelles l'interaction orchestrée par les rôles sociaux peut donner lieu entre deux individus, il convient à présent de s'interroger sur les possibilités d'émergence d'autres violences structurelles liées à des rôles sociaux moins établis, ou sujets à une plus forte variabilité.
Une première perspective sur ce type de violences sociales structurelles est bien évidemment la lutte de classes établie par Marx en fonction de critères socio-économiques. Par ailleurs, un travail récent de Simon Lemoine croisant les perspectives qui émanent de Marx et de Foucault pour théoriser les micro-violences sociales permettra de clarifier notre propos[20].
Se basant sur les thèses développées par Michel Foucault, Lemoine considère dans son essai autant les micro-violences exercées sur l'individu pour qu'il s'adapte au mieux aux rôles sociaux qu'établit une sorte de fiction générale, que les violences que la répartition de ces rôles induit entre les individus. Lemoine postule ainsi que l'aliénation se trouve aujourd'hui dans la multiplicité de micro-violences exercées sur l'individu pour l'obliger à adopter ces rôles. Si pour Lemoine il est naturel que la société soit vertébrée par ce type de structure, l'aliénation survient néanmoins lorsque le rôle dans lequel l'individu doit se couler, pensé davantage à l'origine pour perpétuer les rapports de pouvoir que dans son intérêt, génère chez celui-ci une souffrance profonde.
Dans son essai, Lemoine définit en effet les micro-violences comme la somme d'actions et de microactions réalisées sur quelqu'un dans le but de lui causer un préjudice, ou bien pour l'instrumentaliser à des fins propres. Même s'il est usuel que ces micro-violences semblent anodines lorsqu'elles sont prises individuellement, leur cumul est responsable en dernière instance des identités sociales. Ces micro-violences se déclinent en des aspects discursifs et de

[20] Lemoine, Simon, *Micro-violences. Le régime du pouvoir au quotidien*, Paris, CNRS éditions, 2017.

conceptualisation. Elles sont complétées par ailleurs par ce que, suivant Foucault, Lemoine qualifie de « dispositif », c'est-à-dire, l'ensemble d'éléments matériels et immatériels ayant pour effet conscient et attendu d'obliger un sujet à exécuter un certain nombre d'actions dans le cadre préétabli (Lemoine, 2017 : 60).

Micro-violences et dispositif se conjuguent ainsi tant pour imposer des actions que pour maintenir chaque individu dans une position sociale déterminée. Pour y faire face, ceux-ci disposent d'une « marge de manœuvre » (Lemoine, 2017 : 86-90), c'est-à-dire, d'une certaine latitude dans l'interprétation de leur rôle. C'est dans ces marges de manœuvre que réside la possibilité de réaction de chacun face à l'imposition du rôle social. Cependant, l'ample marge de manœuvre de l'un implique souvent un grade plus élevé d'imposition pour l'autre. Cela situe les individus d'une société dans une lutte constante pour élargir au détriment d'un autre leur marge de manœuvre, et même pour se représenter soi-même au niveau social et individuel, par auto-conviction, comme étant doté d'une telle marge. Etant donné que les positions sociales dominantes disposent *de facto* d'une plus grande marge de manœuvre, cela les habilite aussi à exercer un plus grand nombre de micro-violences, destinées à préserver et renouveler la structure globale.

Au concept de marge de manœuvre s'oppose dans l'essai celui d'accommodation. Lemoine désigne par ce terme un ajustement au rôle poussé au point de perdre la conscience de son existence. L'accommodation semble se décliner néanmoins dans une vaste gamme de nuances, car elle peut dériver de la pleine adhésion du sujet à la fiction généralisée ; du fait qu'il ne sache pas s'ajuster à un autre rôle que celui qui est le sien ou d'un ajustement pragmatique visant soit à résoudre des conflits, soit à progresser pour conquérir une plus vaste marge de manœuvre. En ce sens, les rôles participent donc à définir les identités par le biais du dispositif et des micro-violences.

Si Lemoine reconnaît des influences de Marx, dans la mesure où pour lui c'est l'existence sociale qui produit les consciences, il ne considère pas dans son essai d'autre aspect économique que celui dérivé de la société de consommation. Dans le contexte d'un monde comme le nôtre, modelé par un capitalisme effréné, l'aspect économique nous semble devoir être pensé comme une forme supplémentaire de pouvoir, peut-être la plus extrême, et c'est ainsi que nous le penserons. Cependant, comme il a été dit à propos du genre, nous nous intéresserons ici moins aux violences que le dispositif social exerce sur chaque individu qu'aux violences qu'il rend possibles, voire facilite ou engendre, entre individus. Revenant aux postulats de l'essai de Lemoine, il est donc possible de signaler qu'il explique l'aspect conflictuel des rapports sociaux par la lutte pour les

marges de manœuvre qu'induit une organisation sociale devant être repensée dans son ensemble. En ce sens, bien que la subjectivation individuelle du rôle que la société pousse chacun à adopter soit possible au travers de la marge de manœuvre, pour Lemoine, la subjectivation doit être collective si elle prétend être véritablement libératrice. En effet, une subjectivation collective serait la seule façon d'avoir une réelle incidence sur l'ensemble, en y introduisant un changement profond. Nous reviendrons sur ce point dans la deuxième partie.

Pour le moment, il est possible de constater que le schéma établi par Lemoine présente le mérite de se superposer à ceux considérés jusqu'à présent, jetant un nouvel éclairage sur la question. Si les cadres relationnels précédemment contemplés mettaient en lumière les dynamiques qui peuvent s'établir à l'aune d'un schéma de subordination, en vertu d'un tel schéma, la théorisation mise en place par Lemoine concerne une situation plus variable parce que plus complexe, mais dominée également par des dynamiques d'indéniable stabilité, ou de permanence déclarée dans le cas des positions clairement dominantes. Par-delà le fait qu'ils participent à définir les identités, il apparaît donc que les rôles induisent également des schémas relationnels dérivés de la codification liée aux conventionnalismes sociaux ainsi que des paramètres intériorisés et intégrés par l'individu dans son identité.

En ce sens, le concept de marge de manœuvre mis en place par Lemoine pour nommer l'espace d'adaptation dans la lutte entre le déterminisme induit par le rôle social et les possibilités d'émancipation individuelle semble particulièrement intéressant. En effet, même si dans l'idéal les rôles sont relativement variables, dans la pratique ils le sont beaucoup moins. Quand bien même elle aurait eu un sens, la compétition pour acquérir une plus grande marge de manœuvre apparaît ainsi faussée d'emblée par une réalité de prérogatives qui, sans apparaitre entièrement figées, se perpétuent comme le signale Lemoine, bien plus que nous ne voulons l'admettre, renouvelant les positions dominantes des sociétés capitalistes, patriarcales et hétéronormées. Les micro-violences entre individus exercées en vue de conquérir une plus grande autonomie pour s'autodéfinir ressortissent ainsi du structurel, mais elle se déclinent en toute une gamme de nuances et sont sujettes à variation. Contrairement aux autres violences évoquées, qui avaient lieu entre deux individus sur la base d'un schéma de subordination, les micro-violences structurelles peuvent impliquer plusieurs individus et se donner un cadre plus vaste. Même si les possibilités de s'émanciper réellement de l'aliénation se situent plus dans l'action collective que dans la lutte pour obtenir une plus grande marge de manœuvre, comme le suggère Lemoine avec justesse, le fait est que nos sociétés semblent encore loin d'un tel degré

d'autoconscience, y compris au sein des mouvements progressistes, anticapitalistes et féministes. Il est urgent que les profondes réflexions déjà à l'œuvre aillent au-delà de la théorisation et de la discussion pour s'ancrer profondément dans les pratiques de chacun, condition sans laquelle il semble impossible de mettre un terme aux violences structurelles.

Les considérations de Lemoine nous conduisent par ailleurs vers la prochaine étape de notre réflexion. Bien qu'il faille éviter les simplifications, il nous semble indispensable, dans le cheminement d'une réflexion sur les possibilités de façonner des sociétés moins chargées de violences structurelles liées aux représentations sociales, de nous interroger à propos de l'éventualité que certaines sociétés puissent être plus chargées de violence structurelle que d'autres. Plus concrètement, il convient donc de nous interroger à propos des potentialités de receler ce type de violence pour les structures en vigueur dans nos sociétés. En effet, si le type de dynamiques que nous avons examinées jusqu'à présent se mettent en place soit face à la perception de l'inégalité dans le cadre de schémas relationnels de subordination, soit dans le cadre de la compétition pour obtenir de plus grandes marges d'autonomie, il faut supposer qu'elles auront tendance à être plus fréquentes dans des sociétés plus hiérarchisées. Cependant, les hiérarchies ne se cantonnent pas aux grades explicites qui s'établissent dans la division institutionnelle de l'espace social ou professionnel : les hiérarchies implicites, dérivées de la représentation sociale et de l'ordre symbolique, sont nombreuses. Puisque les sociétés capitalistes sont basées sur la stratification sociale effective qui s'opère sur la base d'un critère matériel et sont dominées par la lutte qui s'établit pour avoir accès aux positions supérieures, il nous semble nécessaire de nous interroger à propos des éventuelles incidences de ces traits spécifiques sur les dynamiques de violence structurelle.

3. Capitalisme et violence structurelle

Si, suivant les perspectives de Castoriadis, une société est instituée par ses significations dans sa vision du temps, de l'espace ainsi que dans la constitution du sujet lui-même et de son rapport au monde, alors il semble légitime de se demander si certaines sociétés peuvent receler plus de violences structurelles que d'autres. Dans le cadre des sociétés qui sont les nôtres, il semble donc opportun de se demander si un système tel que l'actuelle version du capitalisme peut laisser une empreinte ouvrant sur plus de violences structurelles et, dans tous les cas, quel type de violence il induit.

Les propos de Lemoine anticipent sur la réflexion lorsqu'il signale que la réponse individuelle face à l'imposition de rôles prédéfinis qui structurent la société, mais

qui peuvent s'avérer oppressifs, est de lutter pour conquérir des marges de manœuvre. Bien que cela soit sans doute vrai pour toutes les sociétés, la stratification qu'opère dans les faits la question matérielle dans les sociétés capitalistes, tant sur le plan tangible de distribution des richesses que sur le plan représentatif du culte d'une certaine apparence, peut accentuer cette tendance car, plus le nombre de rôles dotés d'une plus grande marge de manœuvre est réduit, plus la lutte sera grande pour les obtenir. D'autre part, l'idée même de compétition sur laquelle repose tout ce système socio-économique redouble en un certain sens cette lutte. Finalement, comme le signale Lemoine, la nécessité de consommation qui constitue un autre des piliers de ce système conduit de nos jours à affiner de plus en plus les techniques visant à l'induire, les actes que nous réalisons entraînés par un dispositif extérieur augmentant ainsi de jour en jour, même lorsqu'une éventuelle prise de conscience parvient à les diminuer.

Il a déjà été dit que nous éviterions de nous pencher sur les violences exercées par un dispositif extérieur sur l'individu, que celui-ci se nomme structure de genre, de hiérarchie, ou construction capitaliste. Nous laisserons donc hors-champ la violence qui consiste à induire des actes de consommation et nous nous concentrerons sur les effets éventuels que l'empreinte qu'un système économico-politique tel que l'actuelle version du capitalisme peut laisser sur les dynamiques relationnelles d'une société. Nous nous interrogerons en premier lieu sur les violences qu'il peut induire entre individus. De ce point de vue, un premier élément de réflexion est constitué par le constat évident que certaines significations centrales des sociétés capitalistes peuvent venir renforcer des aspects des schémas qui ont émergé jusqu'ici : la représentation du monde et de l'être humain comme étant appropriables ; la hiérarchisation qui diminue l'empathie ; la conception de la propre individualité comme n'étant pas connectée aux autres et au monde.

Pour essayer d'explorer au mieux l'hypothèse que certains types de violences interrelationnelles structurelles soient plus spécifiques aux sociétés capitalistes, nous commencerons par nous demander si ce type de système socio-économique peut en engager certaines dans son propre fonctionnement. Nous aborderons ainsi les thèses développées par Silvia Federici, qui postule la violence envers les femmes et les groupes subalternes comme une nécessité structurelle des sociétés capitalistes. Puis, nous considérerons le type d'affect individuel que les modes de vie en vigueur dans les sociétés capitalistes semblent générer, sollicitant pour parvenir à les isoler des études esthétiques de productions artistiques contemporaines ainsi que des études philosophiques. Il s'agira de s'interroger à propos de la façon dont ce type d'affects peut influencer les relations

interpersonnelles. Finalement nous reviendrons à des considérations d'ordre structurel, nous concentrant sur le phénomène du *bullying*, qui sévit dans des univers aussi éloignés que le monde de l'entreprise et celui du milieu scolaire, tout en semblant reposer sur les mêmes ressorts. Notre parcours nous permettra ainsi d'explorer dans un premier temps les aspects plus « mécaniques », inhérents au système lui-même, puis ceux qui concernent les individus qui y évoluent, pour finalement cibler un aspect structurel social plus précis.

La constitution de forces de reproduction et de production : la violence « mécanique »

Dans *Caliban et la sorcière* (2014), Silvia Federici se donne pour objectif d'étudier dans une perspective marxiste l'accumulation primitive, d'un point de vue non envisagé par Marx : en considérant les changements qu'elle a introduit dans la position sociale des femmes et dans la production de force de travail. L'essai s'interroge ainsi sur les motifs pour lesquels la gestation du capitalisme fut accompagnée d'une guerre déclarée contre les femmes, laquelle constitue le cadre global de la tristement célèbre chasse aux sorcières qui sévit dans toute l'Europe dès la fin du XV siècle.

Le postulat de Federici est que, dans le contexte de crise démographique et économique des XVI et XVII siècles, l'installation de l'ordre capitaliste exigeait la totale mise sous tutelle des femmes. La chasse aux sorcières constitue ainsi pour elle un des aspects centraux de l'accumulation et de la formation du prolétariat moderne et s'inscrit dans le cadre d'un ensemble de dispositifs cohérents destinés à détruire des formes de socialisation précédentes fondées sur d'autres valeurs. La chasse aux sorcières s'insérerait en ce sens dans la lignée de la persécution des hérésies. D'une part, la sorcellerie comprenait un ensemble de pratiques et de savoirs effectifs allant de la guérison jusqu'à la contraception, qui permettaient aux femmes d'exercer un certain contrôle sur leur fécondité et de revêtir un certain rôle social dérivé de leur condition de dépositaires de ce savoir. D'autre part, la vision magique du monde reposait sur une conception animiste, qui imaginait le cosmos comme un organisme vivant et ne faisait pas de séparation entre la matière et l'esprit. Cependant, c'est précisément de transformer le corps en machine, et en particulier celui des femmes, qu'il s'agit dans cette étape de « transition ». Or, la place que ce savoir pouvait potentiellement donner aux femmes dans la société, le contrôle de la natalité qu'il permettait et la façon dont la conception magique poussait à considérer le monde constituaient autant d'obstacles à la généralisation du nouvel ordre naissant.

Federici montre ainsi que, non seulement la chasse aux sorcières ne serait pas apparue de façon spontanée, mais qu'elle aurait en outre requis un important effort de propagande idéologique et de progressive dévalorisation des femmes. Au terme de ce processus se déclenchent les psychoses de masse qui ont parfois accompagné la chasse aux sorcières. Celle-ci a concerné principalement les femmes, puisque selon Federici 80% des mises à mort pour sorcellerie qu'il y a eu au cours des XVI et XVII siècles en Europe auraient été celles de femmes (2004 : 327). L'obtention d'un contrôle plus serré des classes sociales inférieures a été un des effets directs de cette chasse aux sorcières : non seulement elle opérait une division entre les hommes et les femmes, mais en outre la misogynie canalisait une violence et une indignation qui dans le cas contraire auraient pu éclater. La chasse aux sorcières aurait aussi eu une influence sur le type de rapport qui s'établissait entre les hommes et les femmes, poussant ceux-ci à les craindre et à les voir même comme des destructrices en puissance de l'homme. Pour ce qui est des effets spécifiques de la chasse aux sorcières sur les femmes, elle a constitué une sorte de campagne de la terreur qui aurait été le coup de grâce d'un procès destiné à établir le contrôle de l'institution sur leur corps pour reproduire la force de travail.

Si à cette époque le corps commence à être considéré en tant que « réalité étrangère à évaluer » (Federici, 2004 : 279) et que « (…) « autre », la limite externe de la discipline sociale » (Federici, 2004 : 286), celui des femmes l'est doublement. Phagocytées par leurs corps et leur fonction, les femmes apparaissent au terme de ce processus comme aliénées à leurs corps qui, du fait d'être obligés à reproduire pour l'Etat et la société la force de travail, sont devenus des lieux d'exploitation et de résistance. Les femmes apparaissent également limitées à la construction discursive de la féminité bourgeoise.

Pour Federici, la période de l'accumulation primitive aurait ainsi permis de cristalliser des stratégies auxquelles on revient à chaque étape de crise du capitalisme. Ces stratégies permettent de diminuer le coût du travail et d'occulter l'exploitation des femmes et des subalternes, elles sont à l'œuvre encore aujourd'hui, surtout dans les pays périphériques. Subordonner des pans entiers de la population est de fait un besoin fonctionnel du capitalisme, qui requiert de justifier et de mythifier les contradictions constitutives des rapports sociaux qu'il institue : promesse de liberté et réalité de coaction généralisée ; promesse de prospérité et réalité de pénurie généralisée. La servitude des femmes intégrerait ainsi un des aspects les moins pensés du capitalisme : la dialectique de l'accumulation et la destruction de la force de travail.

Nous ne partageons pas avec Federici la conception du genre en tant que spécification du concept de classe. Cependant, dans le cadre d'une réflexion sur la violence inhérente à la dynamique relationnelle qui se met en place au sein du schéma patriarcal de hiérarchisation, plusieurs points attirent notre attention dans sa réflexion. Ils ont pour commun dénominateur, nous semble-t-il, la construction discursive qui émerge de cette étape de transition.

Il paraît peu probable en effet qu'un système tel que le capitaliste ait pu voir le jour sans la somme de travail gratuit que lui fournissent les secteurs qui furent subalternisés –principalement les femmes et le sujet colonial-, il semble encore moins probable qu'il eut été possible de reléguer les femmes au rôle de reproductrices de la force de travail et productrices de travail gratuit sans une dévalorisation préalable. D'autre part, la misogynie et la violence mises en place contre elles, qui ont eu l'effet collatéral de jouer le rôle de soupape évacuant la frustration des hommes des classes inférieures, également opprimés, semblent aussi improbables sans cette dévalorisation.

Avec une différence salariale actuelle entre les hommes et les femmes qui atteignait 17,6% en 2016 dans les pays de l'UE (UE, 2016), il est évident que la question du travail gratuit de soin que les femmes fournissent, et qui en général permet à l'homme de travailler plus longtemps, est loin d'être réglée. Concernant notre problématique du rôle de la représentation sociale en tant que déclencheur en dernière instance dans les violences interrelationnelles, deux éléments susceptibles d'alimenter la réflexion semblent émerger des considérations de Federici. Ils peuvent même être pensés comme constituant les deux faces d'une même dialectique : l'amplification de la peur irrationnelle des hommes envers les femmes envisagées en tant que sujet potentiellement destructeur ; le développement de la misogynie et de la violence sociale latentes qui agissent comme soupape pour évacuer la frustration non plus masculine, mais généralisée, puisque la violence s'exerce aussi parfois de certaines femmes envers d'autres, dans le cadre du système symbolique qui accompagne l'ordre social. Pour couvrir ses besoins internes d'asseoir la production sur une masse de travail gratuit et de réguler la force de travail, l'ordre capitaliste confirmerait donc une certaine possibilité de violence adressée aux subalternes. D'un point de vue plus immédiat, le rôle que peuvent jouer le manque d'autonomie et d'indépendance économique dans l'épidémie que reste à ce jour le féminicide au sein du couple n'est plus à prouver. Quand bien même elles réussiraient à s'affranchir des mécanismes psychologiques de domination, beaucoup de femmes se heurteront à l'impossibilité pratique de s'éloigner de leur agresseur, car comme il a été vu la

stratégie d'isoler sa compagne pour la contrôler peut passer par la décourager de continuer à travailler.

Finalement, la question de la visibilisation et valorisation, voire rémunération, du travail de soin reste, il est vrai, un chantier ouvert. Même si les revendications récurrentes que font en ce sens les mouvements féministes ont permis de faire émerger ce débat au-delà des secteurs purement féministes, l'idée d'un travail de soin rémunéré est loin d'avoir atteint l'ensemble de l'opinion. D'autre part, des questions qui sont actuellement en débat dans la sphère politique, telles que le revenu universel, peuvent à terme avoir également une incidence sur ces problématiques. En effet, si le revenu universel peut d'emblée sembler une bonne idée, il court aussi le risque de perpétuer les inégalités qui sont invisibilisées ou normalisées, comme celles-ci. De là l'intérêt de prendre en compte les considérations concernant le travail de soin effectué par les femmes au moment de sa mise en place.

Le système représentatif sur lequel repose l'ordre socio-économique capitaliste et que Federici met à découvert hiérarchise les individus pour couvrir ses propres besoins internes. Bien que comme le signale Federici il ait dû éliminer à l'époque des représentations et des modes et formes de vie concurrents, il nous semble profiter aussi pour élaborer son système à partir d'éléments déjà en place dans les cultures patriarcales. Par ailleurs, ce système représentatif étend sa logique de subordination pour mettre en marche l'évolution dans l'approche que l'être humain fait de la nature, de mère nourricière à ressource à exploiter. Si en Europe ce changement s'est opéré de façon simultanée à la mise en place de la servitude que signale Federici, le combat de représentations est toujours visible dans bien de régions de la planète, en particulier dans des régions telles que l'Amérique Latine avec l'émergence de mouvements tels que l'indigénisme politique, qui combat de façon récurrente l'emprise des grandes entreprises transnationales dans des domaines tels que l'extraction minière ou la construction de barrages pour exploiter l'électricité.

Toujours du point de vue du système représentatif que pointe Federici, il est par ailleurs possible de signaler à propos des violences structurelles, qu'en renforçant la dialectique féminité bourgeoise/figure de la perverse-sorcière-prostituée dans le but de domination et subordination que nous avons évoqué, la dynamique mise en place par l'accumulation primitive renforce, bien qu'elle ne l'installe pas, l'un des mécanismes de subordination qui est toujours en vigueur aujourd'hui. Tolérer la violence envers un secteur au sein d'une catégorie d'individus oriente fatalement le comportement de l'ensemble pour plusieurs motifs : cela divise l'ensemble, chaque individu concentrant davantage ses efforts sur le fait de ne pas

être pris dans ledit secteur que sur celui de s'extirper de la subordination globale. D'autre part, l'objectif de ne pas être associé au secteur stigmatisé ne peut être atteint que par un double mouvement : l'adoption des valeurs qui lui sont contraires et la condamnation portée à l'extrême des valeurs susceptibles de lui être assimilées. Nous ne reviendrons pas sur les répercussions que la dépréciation d'attitudes et de traits de caractère tels que la prise d'initiative, le dynamisme ou la capacité de décision, l'*empowerment* en somme, des femmes a eu sur leur propre autonomie comme sur leurs possibilités d'échapper à la violence, que ce soit dans le couple, au travail ou dans d'autres domaines.

Pour clore cette étape de la réflexion, on peut retenir que la thèse de Federici suivant laquelle un système socio-économique comme le capitaliste repose sur la subalternisation de certains sujets semble convaincante. Puisque la subalternité est, comme on l'a vu, la condition nécessaire de la violence et son élément déclencheur, l'entreprise de subordination ne peut que renforcer les dynamiques de violences sociales exercées sur les sujets envers lesquels il est légitime d'exercer une violence, tels que les femmes, entre autres. Le degré de violence nécessaire pour obtenir la soumission s'ajouterait à la violence cathartique, qui permet de renforcer le système dans la mesure où il rend plus acceptable leur situation à ceux qui, sans partager la situation des femmes situées au plus bas de la pyramide, se trouvent dans des situations de vulnérabilité relative et d'impossibilité de se défendre.

Ces considérations conduisent notre réflexion à une prochaine étape de l'examen des violences sociales interelationnelles : il s'agit à présent de nous pencher sur les dynamiques susceptibles d'être générées par les affects dominants dans les sociétés capitalistes.

Capitalisme et affects

L'étude des violences au sein du couple, puis celle des micro-violences sociales ont permis de constater que les dynamiques violentes peuvent être générées par les enjeux de la représentation en supériorité-infériorité ou par une volonté de conquête de plus grandes marges de manœuvres, c'est-à-dire, au fond, d'espace pour exister suivant les conditions que chacun imagine. Il faut maintenant se demander si, au-delà des violences « mécaniques » nécessaires au fonctionnement de leur système socio-économique, les sociétés capitalistes sont susceptibles de donner lieu à des violences plus implicites qui leur seraient propres. Une première considération d'ordre général, que l'on peut établir à ce propos, est la place importante qu'occupe la frustration dans un système qui nécessite d'accroître constamment de façon artificielle la demande du point de

vue commercial et qui cependant, de par son propre fonctionnement, réserve aux individus des possibilités très inégales de satisfaire les besoins ainsi créés. Il arrive ainsi aujourd'hui que dans un même pays se superposent des situations de profonde injustice, là où coexistent des secteurs de la population se trouvant amplement en dessous du seuil de pauvreté, avec certaines des plus grandes fortunes de la planète. A l'augmentation artificielle de la demande, donc du désir, s'ajoute le fait que la seule issue que le système propose pour celui-ci est de le satisfaire. Il est évident que dans tout autre domaine qui ne soit pas le matériel, un individu ayant pour attente de satisfaire tous ses désirs serait taxé de fou, ou au minimum de mégalomane. C'est bien là cependant un des postulats sur lesquels reposent inconsciemment nos sociétés. L'actuelle version du capitalisme et sa société de consommation ont besoin de créer artificiellement du désir et de poser la perspective de le satisfaire comme seule issue possible.

Tout au long de l'histoire, différents courants philosophiques, depuis les cyniques de l'ancienne Grèce jusqu'aux ascètes chrétiens, en passant par beaucoup de courants orientaux, ont fait du renoncement au désir l'un de leurs piliers. En effet, le désir insatisfait fait partie de la vie, même dans les sociétés qui ne sont pas capitalistes. Il est nécessaire au contraire pour vivre en société d'apprendre à canaliser l'insatisfaction dans le meilleur des cas, ou à renoncer à la prolifération de désirs pour les perspectives les plus spirituelles. De fait, souvent les courants altermondialistes reprennent cette idée du renoncement, retravaillée et réorientée, pour l'intégrer à leur stratégie visant à construire un autre monde, nous reviendrons sur cela en deuxième partie.

Le capitalisme est donc propre à générer en masse des sentiments de frustration, car il en a besoin pour son fonctionnement. En ce sens, la dernière chose que veut un système socio-économique comme le capitaliste est qu'une majorité de la population soit en mesure de faire face psychologiquement à ces sentiments de frustration. Cela ne peut qu'avoir des répercussions sur la violence sociale latente, et donc aussi sur celle qui éclate. Au-delà des cas dramatiques de personnes désespérées, qui de temps en temps peuvent être les protagonistes de faits de grande répercussion médiatique, tels que des tueries ou des hold-up, nous voulons faire allusion ici à une insatisfaction de fond, invisible au jour le jour. Cette amertume, qui dérive à parts égales de l'insatisfaction de chacun et de la perception, plus ou moins réaliste, que l'autre est en meilleure position, investit certains individus d'une violence latente qui, dans les configurations réunissant la possibilité de lui donner cours et une situation d'inégalité, peut trouver une échappatoire suivant les ressorts et les mécanismes que nous avons évoqués et qui dépendent du schéma de représentation de l'autre. Il est légitime de penser

que la violence éclatera avec plus de facilité que l'individu a peut-être à sa disposition moins de ressources conceptuelles et affectives que par le passé pour établir un rapport au monde.

La violence est liée à un système de représentation ainsi qu'à un besoin de contrôle, mais également aux affects. C'est évident pour les cas de lynchage que nous avons évoqués en abordant la violence épidermique. Au-delà du constat évident de la place importante qu'occupe la frustration dans les sociétés capitalistes, il convient peut-être maintenant, en considérant les affects, de nous arrêter sur le sentiment d'absurde, de vide, qui loge facilement en leur sein. Nous proposons de traiter la question en empruntant deux voies : l'examen du lien qui s'établit entre le capitalisme et le nihilisme ou effondrement du sens et de la dimension spirituelle de la vie ; la prise en compte des appréciations qui se dégagent de l'étude esthétique de certaines œuvres d'art du capitalisme tardif. Pour aborder le premier point, nous nous appuierons sur l'essai d'Alfredo Gómez Muller qui, dans la mesure où il traite précisément ce sujet, peut nous aider à éclaircir la nature du lien entre les affects et la violence. Dans *Capitalisme et nihilisme* (2017), Gómez Muller postule et prouve que le capitalisme et le nihilisme sont concomitants, il est possible d'arriver à cette conclusion à travers plusieurs cheminements. Par ailleurs, il dresse une brève ébauche de certaines des perspectives théoriques qui, dès la naissance du capitalisme, se sont placées à contre-courant de ses conceptions, proposant des modèles fondés sur d'autres valeurs.

Si le nihilisme est avant tout une doctrine, la conviction qu'il n'existe aucun sens ni aucune vérité absolue et éternelle, Nietzsche établissait déjà une dichotomie dans ce que l'on peut contempler également comme une posture face au monde lorsqu'il identifiait un nihilisme « passif » et un autre « actif » (Gómez Muller, 2017 : 13). Tandis que le premier serait imposé de l'extérieur par les conditions, par l'impuissance, en tant que dévaluation du sens, le deuxième serait le produit d'une adhésion libre et rationnelle, donc, d'une certaine manière, une valeur nécessaire à la refondation d'un autre ordre. Dans une réflexion visant à identifier les possibilités de surgissement de la violence au sein d'une société capitaliste, nous souhaitons nous intéresser au premier nihilisme, qui est par ailleurs celui sur lequel Gómez Muller semble s'attarder le plus.

Reprenant les conceptions de Nietzsche, Gómez Muller définit le nihilisme comme « cet effondrement du sens et de la valeur, qui est aussi un effondrement de la symbolique de l'être-en-relation ou de la dimension spirituelle de la vie » (Gómez Muller, 2017 : 8), une perte du sens et de la possibilité d'en créer, qui débouche sur un sentiment de l'absurde de l'existence. Suivant autant Nietzsche

qu'Heidegger, il réussit à montrer comment la gestation du nihilisme se fait de façon concomitante au développement du capitalisme. En effet, Nietzsche détermine que le nihilisme est européen et moderne, qu'il est « un processus historique qui se produit à un moment donné au sein d'une culture spécifique, et non pas une expérience « naturelle » ou « universelle » de l'être humain » (Gómez Muller, 2017 : 12). Il postule qu'il existe un lien entre le nihilisme et le fait de contempler le monde et l'être humain en tant qu'objets de consommation. Il compare ainsi l'organisation de l'économique et de l'humain à la machine, comparaison qu'Heidegger reprend pour évoquer la configuration sociale, économique et culturelle qui se met en place avec le capitalisme. En effet, le processus technique qui débute suppose une certaine manière d'envisager ce qui existe. Elle s'articulerait selon Heidegger autour de deux postulats qui auraient été déterminants des Temps Modernes : l'institution du sujet en tant que souveraineté absolue qui s'opère avec Descartes ; la compréhension de l'étant comme représentation qui s'opère avec Leibniz, c'est-à-dire, l'institution d'un modèle de compréhension qui ignore tout ce qui excède cette représentation, qui nie l'extériorité (Gómez Muller, 2017 : 22-23). Ainsi, le sujet absolument souverain serait la volonté de maîtrise absolue sur l'étant. Dans la conception du monde comme représentation, la souveraineté s'affirme en tant que volonté de contrôle de l'étant ; l'étant se trouve réduit au caractère représentable de ce qui est « objetivable » (Gómez Muller, 2017 : 23). La représentation du monde comme étant appropriable émerge ainsi de manière concomitante, et semble même nécessaire pour des motifs évidents.

Depuis le XIXe siècle plusieurs penseurs, parmi lesquels Marx, ont considéré que les rapports socio-économiques s'articulent à des visions spécifiques du monde dans lesquelles l'humain et son rapport au monde recouvrent des significations particulières. Sartre est aussi dans ce cas. Pour expliquer son affirmation suivant laquelle « la bourgeoisie est la mort de Dieu » (2017 : 33), Gómez Muller montre comment l'analyse des implications de la rationalité que le philosophe nomme analytique conduit celui-ci à la conclusion que la vision « bourgeoise » du monde forme un tout cohérent avec l'organisation capitaliste de la société. En effet, si ladite rationalité sépare, appliquée à la connaissance de la réalité humaine, elle construit une vision « atomiste » de l'être humain : celui-ci n'est plus constitutivement social mais un « individu », préexistant au social et autosuffisant. En occultant la détotalisation du réel, l'atomisme occulte la constitution à l'origine sociale de la subjectivité, ce qui sur le plan économique implique l'occultation de la dimension sociale du travail producteur de biens destinés à l'appropriation. La propriété apparaît ainsi comme quelque chose qui appartient en exclusivité à

l'individu et ne doit rien au travail des autres. C'est en ce sens que cette vision du monde se situe en cohérence avec l'organisation capitaliste de la société ; que « le capitalisme est nihilisme » (Gómez Muller, 2017 : 37). Le manque de sens serait ainsi quelque chose de concomitant, voire de nécessaire, au système capitaliste aussi de ce point de vue.

Une connexion intime entre capitalisme et nihilisme se dessine également si l'on examine la question des possibilités d'attribuer un sens. Suivant Max Weber, Gómez Muller argumente ainsi que, puisque la rationalité du capitalisme est instrumentale, elle clôture dès le début toute possibilité de penser et d'agir en dehors de la finalité ou du moyen mis en œuvre pour obtenir la possession et la consommation. La rationalité du capitalisme clôture ainsi radicalement le sens et la valeur (Gómez Muller, 2017 : 39). La conscience de cette clôture de l'horizon du possible a intéressé de nombreux intellectuels du XXe siècle, mais Castoriadis établit une connexion entre cette clôture et le capitalisme. Pour lui, la généralisation du sentiment d'absurde marque une rupture radicale qui inaugure un modèle de société fermée et de subjectivité repliée sur elle-même. Mais cela est nécessaire pour que prospère une économie basée sur une consommation susceptible de remplir le vide de l'existence. Le travail lui-même apparaît comme dépourvu de sens, fragmenté. En ce sens, la clôture capitaliste du sens annule l'autonomie des personnes et la possibilité d'exercer la libre création de sens et de valeur. La vie humaine est ainsi contenue dans des limites qui lui sont imposées de l'extérieur, d'où un phénomène de « décomposition » visible dans la disparition de signifiés et de valeurs au profit de la finalité du bénéfice. Analysant ces mêmes modèles de vie, Marcuse met en place les concepts d'homme unidimensionnel et de société clôturée pour faire allusion à cette même fermeture des horizons du sens et de la valeur de la vie humaine. L'individu unidimensionnel et la société clôturée s'alimentent l'un l'autre pour perpétuer un cycle d'absence de sens, d'impossibilité de transcendance. En effet, transcender c'est créer ; cela implique de donner libre cours à une pensée capable d'installer une distance critique avec la réalité établie. Ainsi, le transcendant que l'unidimensionnalité tend à bloquer est la libre transformation qualitative de la société. La diminution des horizons humains de la vie, l'univocité du sens, tendent à enfermer l'être humain dans un monde et des perspectives imposés de l'extérieur, qui empêchent de prendre de la distance avec ce qui est institué pour créer librement du sens.

Pour clore l'examen des possibilités de création de sens au sein du capitalisme, il est possible de considérer l'exposition que, reprenant les théories de Mannheim, Gómez Muller fait à propos de l'opposition que celui-ci établit entre utopie et idéologie. En elle, la question du sens joue un rôle fondamental. Cependant, il est

possible de préciser auparavant que tant l'atomisme que l'unidimensionnalité auxquels nous avons fait allusion sont envisagés par Gómez Muller comme idéologies, dans le sens que Marx donne au terme. C'est-à-dire comme représentation tendant à dissimuler la réalité d'une domination d'un groupe sur un autre, de façon à ce que l'on tende à considérer ce type de relation comme naturelles. Mannheim reprend l'essentiel de ce concept d'idéologie. D'autre part, il conçoit l'utopie comme construction socio-culturelle garante d'une fonction pratique-symbolique d'orientation de la vie individuelle et collective. Utopie et idéologie seraient des formes spécifiques d'établir un rapport au monde, elles s'opposent sur trois niveaux. Au niveau social et politique l'idéologie est destinée à conserver l'état des choses, tandis que l'utopie s'attache à le subvertir. De ce fait, la conscience idéologique est davantage liée aux groupes sociaux satisfaits de l'état du monde, tandis que la conscience utopique tend à caractériser ceux qui ne le sont pas. Au niveau ontico-temporel le référent primordial de l'idéologie est le présent, tandis que celui de l'utopie est le possible. Le possible n'est pas une abstraction, mais une éthique ou une normative critique du présent. En ce sens, Mannheim associe la dimension utopique au devoir, et la conscience utopique à la création de sens et de valeur dans le monde. Si la disparition de l'idéologie toucherait surtout un groupe dans les sociétés, celle de l'utopie contraindrait l'être humain à une objectivation ; elle serait une forme de réification qui impliquerait la perte de soi-même en tant que capacité de libre subjectivation. Ce processus de mutation a été envisagé par Mannheim comme un extrême paradoxe. La notion de paradoxe a été reprise depuis lors, entre autres par Edgar Morin, qui considère que dans nos sociétés « le développement technique et matériel a produit un sous-développement physique et moral » (Gómez Muller, 2017 : 81). En effet, pour lui, la fragmentation ou rupture des liens sociaux que l'on peut observer dans nos sociétés constitue un problème de civilisation lié au capitalisme. Si l'on comprend la culture comme ce qui permet de créer du sens et de la valeur, celui-ci pourrait être assimilé à une anti-culture en ce sens que, comme il a été dit, il clôture le sens.

L'essai de Gómez Muller établit ainsi des liens entre le nihilisme et le capitalisme à plusieurs niveaux : l'univers et l'humain sont considérés, au sein du capitalisme, comme des objets d'appropriation ; en occultant ce qui est constitutif du social, l'atomisation est en soi liée au nihilisme ; l'impératif d'une rationalité instrumentale clôture dès l'origine la possibilité d'établir un autre type de sens ; finalement on constate le paradoxe que, au prétendu sommet du développement, l'objectivation qui découle de tout cela constitue pour l'individu une perte de soi en tant que capacité de libre subjectivation. La perte de sens est quelque chose

qui caractérise nos sociétés. Si l'essai de Gómez Muller montre que la critique du capitalisme, et l'exposition qu'elle fait d'autres valeurs et d'autres options, est présente dès son émergence, il n'en demeure pas moins qu'aujourd'hui ce système économique configure une grande partie des sociétés de la planète. Le sentiment d'absurde, du point de vue émotionnel, et la perte de sens, du point de vue rationnel, sont deux éléments qui caractérisent le nihilisme. Dans une réflexion portant sur la violence interrelationnelle structurelle tous deux sont significatifs. En effet, si une partie de cette violence est liée à la construction d'une identité « forte » qui se fait par différenciation d'une identité « faible », un sentiment relativement étendu de vide et d'impuissance face au monde ne peut pas être anodin, surtout lorsque la perte de sens rend plus improbables des issues alternatives à l'éclatement de la violence, telles que la sublimation.

Les œuvres d'art du XXe siècle ont permis elles aussi d'observer l'expression de sentiments similaires. Même si le capitalisme a sans doute maintenu dans son évolution quelques constantes, comme celle de considérer le monde et les autres en tant qu'objets d'appropriation, c'est aussi un système éminemment évolutif, qui s'est transformé depuis ses débuts pour s'adapter à différentes conjonctures. Nous nous appuierons à présent sur les conclusions recueillies par Fredric Jameson (1995) à partir des analyses esthétiques menées sur les productions culturelles du capitalisme avancé. Comme nous le verrons, si la perte de sens et d'orientation y apparaît comme l'un des éléments centraux, la question du sujet, qui est base de l'expression de tout affect, représente sans doute une dichotomie par rapport à la période précédente. Jameson recueille ce que l'on peut concevoir comme les différentes expressions d'une perte de sens qui a peut-être été progressive, mais qui est constante. De façon générale, on situe l'irruption de la postmodernité vers le milieu du XXe siècle. Jameson la conçoit comme la norme culturelle dominante dans le capitalisme avancé. De son étude, différentes voies émergent. Elles conduisent à la dissolution des identités et de l'ancien sujet centré qui fut celui de l'étape précédente, que Jameson identifie dans sa périodisation avec le modernisme.

Fredric Jameson insiste en effet sur la fin de la monade, ou du moi bourgeois, que les différentes théories de la mort du sujet ont conceptualisée. Elle ouvre tant sur la déconstruction de l'expression, privée de base permettant de se projeter vers l'extérieur, que sur ce que le théoricien américain a nommé le déclin des affects. En effet, la fin de la monade implique forcément la fin de ses psychopathologies, qui ont dominé la période moderniste, avec des concepts tels que l'angoisse ou l'aliénation, et qui ont été remplacées durant la période postmoderniste par la libération de toutes sortes d'émotions lesquelles, en l'absence de sujet dans

lequel se matérialiser, flottent et s'organisent autour de l'euphorie postmoderniste dans ce que Jameson nomme les « intensités » (Jameson, 1995 : 39-40).

Jameson met également en avant la question de l'organisation temporelle au sein du champ de forces de la postmodernité. En effet, le sujet aurait perdu la capacité d'organiser son passé et son futur en une expérience cohérente, ce qui se reflète dans la production culturelle par le rôle important qui y joue la fragmentation, l'hétérogénéité et l'aléatoire. Il a recours pour expliquer cela au concept lacanien de rupture de la chaîne signifiante, qui caractériserait la schizophrénie et qui réduit le sujet à une expérience purement matérielle, à une série de présents entre lesquels aucune connexion temporelle ne s'établit. La rupture de la temporalité libère ainsi le présent de toutes les intentionnalités qu'il pouvait receler auparavant. Il entoure le sujet d'une vivacité et d'une matérialité indescriptibles. Jameson précise que cette scission schizophrène se généralise au point de devenir un style culturel. Perdant l'aspect pathologique, elle apparaît liée à l'euphorie et aux intensités auxquelles nous avons fait allusion. D'autre part, Jameson signale que la représentation spatiale a remplacé la représentation temporelle.

Pour certaines perspectives esthétiques, la représentation de l'espace postmoderne semble incompatible avec la représentation du corps, qui est largement fétichisé. La représentation de l'espace est en effet, dans le contexte postmoderne, celui de l'immense réseau informatique et communicationnel, qui figure le système mondial du capitalisme multinational actuel. La technologie offre ainsi un schéma de représentation de ce réseau de pouvoir et de contrôle que notre entendement ne peut complètement assimiler. Cette expérience débouche sur la perception du sublime, qu'il conçoit comme ce qui échappe à toute appréhension, et qui de ce fait suscite fascination et crainte. Dans ce contexte, la capacité du corps humain individuel pour organiser dans la perception l'espace qui l'entoure et s'y situer est transcendée. Un point de rupture entre le corps et l'espace extérieur est ainsi créé. Cela implique également que le nouvel espace postmoderne abolit la distance critique, puisque dépouillés de coordonnées spatiales, nos corps sont devenus incapables de réaliser toute mise à distance. Il n'y a pas de point d'appui à l'extérieur, et c'est là précisément une des difficultés que Jameson signale comme obstacle pour la théorisation à propos du capitalisme des nouveaux courants de gauche : l'impossibilité de le regarder « de l'extérieur ».

Si le postmodernisme est, comme le dit Jameson, la norme culturelle du capitalisme avancé, il est possible de faire remarquer que l'état d'annulation de l'individualité, la submersion dans un nouvel espace total ainsi que la perception

fragmentée de la temporalité et l'incapacité qui s'ensuit à organiser l'expérience biographique en un ensemble cohérent, qui caractérisent toutes les productions culturelles postmodernes, synthétisent bien des états vitaux que l'on peut facilement relier à la violence. Ceux-ci constituent en effet une conjoncture vraisemblablement adéquate pour que naisse cette incapacité à trouver du sens à l'intérieur de soi-même, qui constitue l'un de ses déclencheurs. L'absence de l'appui psychique solide qu'aurait pu fournir un moi plus défini, ainsi que le manque de possibilités d'appréhender son environnement dans sa totalité, et l'impossibilité qui s'ensuit de se situer en son sein, dérive en une sorte de manque d'assurance chronique et structurel, élément qui comme nous l'avons vu est déterminant dans ces violences interrelationnelles.

L'étude de Jameson et les différentes perspectives recueillies et articulées par Alfredo Gómez Muller possèdent des points de convergence du point de vue de l'ontologie et de celui des affects. Il est possible que les points de divergence ne fassent que marquer une nouvelle phase du capitalisme, l'actuelle, sans altérer substantiellement la question de l'absence de sens, au-delà du fait que l'incapacité à le trouver semble être portée à son comble, poussée jusqu'à l'incapacité de percevoir son absence, jusqu'à la dissolution du moindre questionnement. Car la condition *sine qua non* pour sentir une absence, c'est la conscience, même vague, de la possibilité d'une présence.

Si la perte de sens et l'abolition de la distance critique nécessaire pour développer une libre subjectivité se retrouvent, par des voies différentes, dans les deux analyses, l'incapacité à appréhender de façon cohérente l'expérience temporelle débouche d'après Jameson sur une sorte de sentiment d'absurde, manifesté à travers la fragmentation et l'euphorie sans attache. Même si cela diffère de ce qui a été décrit par Gómez Muller, le fait est que cela n'implique pas de grande variante par rapport à l'incapacité de créer du sens, problème de l'individu des sociétés capitalistes.

Du point de vue de la violence interrelationnelle, notre problématique, les affects dominants des sociétés capitalistes qui dérivent de la perte du sens et de l'orientation, de l'impossibilité de se percevoir soi-même dans l'univers et de créer du sens, constituent de façon évidente une base possible, inconsciente, pour que l'insatisfaction soit plus fréquemment canalisée par la violence. D'autre part, l'autre tend à être envisagé non pas en lui-même, dans son altérité, mais par rapport à soi, dans le pire des cas comme étant appropriable, dans le meilleur comme subordonné à l'intérêt propre. La fragmentation contribue en outre à rendre difficile que des liens s'établissent. Des mécanismes possibles de canalisation tels que la sublimation sont automatiquement entravés par

l'incapacité d'exercer une libre subjectivation, nécessaire de notre point de vue à une projection de cette nature.
Dans ce contexte, il est probable que les schémas relationnels de violence envisagés, qui, dans la mesure où ils sont patriarcaux, existent dans pratiquement toutes les sociétés, fonctionnent avec plus de facilité. Il est vrai que l'on attribue maintenant à des sujets comme les femmes une part d'individualité qu'ils n'avaient pas à d'autres périodes historiques et que cela vient enrayer le mécanisme qui sous-tend ces schémas, mais peut-être que certains obstacles se sont installés uniquement pour être neutralisés par d'autres éléments.

Le phénomène du bullying

Outre l'existence d'affects et de représentations sociales plus ou moins favorables au développement de schémas déclencheurs de violence que nous avons mis en lumière, il est possible de constater dans les sociétés capitalistes que certains phénomènes violents, malheureusement fréquents, sont explicitement liés au type de dynamique qui découle de ce système socio-économique, en particulier dans le monde de l'entreprise. La compétition, parfois à outrance, constitue en effet un des piliers sur lesquels s'appuie ce système, en particulier dans des contextes très sujets à l'impératif de rentabilité. Si dans l'idéal la compétition est supposée entraîner la tentative de chacun de s'améliorer et de se surpasser, il n'est pas rare dans les faits que la faillibilité humaine et/ou l'impératif qui est fait de mesurer la diversité humaine par des paramètres uniformisés donne lieu à une volonté d'annuler son prochain. En lisant des psychologues tels que Marie-France Hirigoyen (1998 ; 2017), il est possible de constater que c'est bien là un des facteurs qui expliquent le développement du phénomène social qu'est le *bullying*. Les chiffres sont en effet éloquents : 30% des salariés déclarent avoir subir un *bullying* une fois dans leur vie en France en 2000 (Mercier, 2000) ; 15% font de même en Espagne en 2003 (Cisneros, 2003 : 35).
Cependant, le *bullying* ne sévit pas seulement dans l'entreprise : il représente également une des inquiétudes auxquelles doivent faire face les adultes en milieu scolaire. Cela concerne les parents de l'enfant harcelé, ceux du harceleur, ainsi que ceux du groupe qu'en général ce dernier réussit à fédérer, puis les enseignants et le personnel de l'établissement. Le rapport Pisa, élaboré par l'OCDE en 2015, rapporte que presque deux élèves sur dix déclarent avoir subi des abus plusieurs fois par mois dans 53 pays appartenant à l'organisation. En outre, le pourcentage moyen d'élèves confrontés à de la violence physique atteint 4% et s'élève à 11% lorsqu'il s'agit de harcèlement verbal (PISA, 2015). D'autre part, il faut signaler que s'ajoutant à ces formes de harcèlement plus reconnaissables, il

en existe d'autres aussi graves et humiliantes, liées également au sentiment d'appartenance : ostracisme, isolement, propagation de fausses rumeurs de la part des camarades, rejet et menaces dans les salles. La violence relationnelle constitue de la sorte une composante non négligeable de la vie quotidienne de nos salles de cours.

Les psychologues qui, comme Marie-France Hirigoyen (1998,) ont étudié les dynamiques de harcèlement moral, sont parvenus à déterminer qu'il repose sur des mécanismes similaires à ceux que nous avons étudié. Le harcèlement est bien souvent mis en place par un profil psychologique déterminé, celui de l'individu pervers. Il s'adresse le plus souvent à une personne qui a du succès, ou qui est pleine de vie, et dont la personne perverse souhaite s'approprier les qualités voire, à défaut, les détruire.

Evidemment, le cas de l'individu pervers constitue un cas très précis, à première vue seulement relié à notre problématique par le rôle que joue la question du pouvoir à l'origine du problème, dans son double versant d'être puissant et d'avoir du pouvoir sur l'autre. Cependant, Hirigoyen précise que nous pouvons tous mettre en place des mécanismes de défense de type pervers pour parer ponctuellement à une agression. La différence est que chez la plupart des individus, ce type de démarche destructrice de l'autre est passager et donne des remords par la suite, en raison du dommage psychologique causé à la personne ciblée, ce qui n'est pas le cas du pervers (Hirigoyen, 1998 : 149). Nous n'allons pas entrer ici dans la question de savoir si les traits des cultures qui nous ont formés depuis l'enfance génèrent potentiellement plus d'individus pervers ou non, même si l'hypothèse nous semble valoir la peine d'être explorée. En revanche, il est évident qu'au sein d'espaces de grande compétitivité, comme l'entreprise, ou au sein de ceux où domine une préoccupation marquée pour l'homogénéisation des individus, comme le milieu scolaire, les dynamiques de harcèlement tendent à se mettre en marche plus facilement. Cet état de fait semble lié à la question du pouvoir, prise suivant les cas sous l'angle de la compétition ou de la « normalité »[21].

Etudiant les dynamiques en place dans l'entreprise, Hirigoyen détermine que la victime n'est pas en général quelqu'un de faible ou qui présente une pathologie particulière. Il s'agit souvent au contraire de personnes réagissant à

[21] Nous considérons que, hors des contextes purement techniques, ce terme doit être manié avec beaucoup de précaution. En raison de son lien marqué à des paramètres subjectifs, je le placerai entre guillemets, sauf si le contexte établit sans ambiguïtés qu'il s'agit de la norme subjective concrète d'un groupe social d'individus.

l'autoritarisme d'un chef et refusant de suivre aveuglement certaines consignes (Hirigoyen, 1998 : 70). En outre, elles sont souvent très consciencieuses dans leur travail, tendent même au profil *workalcoholic* et peuvent présenter une certaine dépendance vis-à-vis de leur travail. La dynamique de harcèlement se met en place en général grâce à une étape préalable de dévalorisation de la personne en question, acceptée par le groupe, qui sert de justification à posteriori à la cruauté exercée à son encontre. Une fois le harcèlement mis en place, la victime est stigmatisée et des changements psychiques ne tarderont pas à se produire en elle tels que les sauts d'humeur, le stress excessif, l'angoisse, qui seront attribués ensuite à son caractère et permettront de renforcer le harcèlement (Hirigoyen, 1998 : 71).

Les raisons qui engendrent le harcèlement peuvent être liées à la jalousie que suscitent les qualités de la personne qui en est objet (beauté, jeunesse, qualités morales, richesse…) ou à des inimitiés personnelles dérivées d'un épisode de la vie quotidienne du groupe. Hirigoyen précise que, dans les cas relativement peu fréquents où le harcèlement se produit de la part d'un groupe de subordonnés à l'encontre d'un supérieur hiérarchique, cela est dû en général au fait que la personne a accédé à ce poste sans recueillir le consensus tacite du groupe : il peut s'agir d'une personne extérieure dont les méthodes ne suscitent pas l'approbation généralisée et qui ne fait pas l'effort de s'adapter ou s'imposer ; il peut s'agir également d'un employé du groupe qui a été promu sans que la décision suscite une adhésion consensuelle (Hirigoyen, 1998 : 78).

Dans tous les cas, le harcèlement est lié à une dynamique de pouvoir, que celui-ci soit structurel, l'œuvre d'un individu pervers, ou conjoncturel, lié à une dynamique de groupe dérivant de jalousies ou d'inimitiés. Il constitue souvent un mécanisme de compensation subjective à la perception d'un manque de pouvoir, une sorte de « réparation ». Le harcèlement peut également se mettre en place à la suite de la perception d'une différence, qui situe l'individu marqué par celle-ci hors du groupe. Elle le fait paraître supérieur ou inférieur, mais, dans tous les cas, différent, donc « autre », étranger. Même si ces dynamiques peuvent se mettre en place dans toutes les sociétés, il est évident, et les chiffres semblent le corroborer, que des sociétés reposant sur des valeurs telles que l'extrême compétition, l'individualisme et la fragmentation tendent sans doute à renforcer leurs possibilités d'émergence.

Les dynamiques de harcèlement sont similaires en milieu scolaire : elles peuvent répondre au besoin de se sentir puissant d'un individu dont l'estime de soi est basse, au fait qu'une personne marquée d'une différence est perçue comme étrangère au groupe, ou bien encore à des conflits conjoncturels, qui débouchent

sur cette forme de « vengeance ». Comme le signalait en 2017 un rapport de l'Unesco, les harcèlements scolaires peuvent conduire dans les cas les plus dramatiques –et visibles- au suicide de la victime, mais ils ont aussi des répercussions moins visibles sur les résultats scolaires de l'élève qui en est objet, car ils provoquent des problèmes d'angoisse et de dépression qui, prolongés dans le temps, peuvent même arriver à détruire sa future vie professionnelle (Redacción Ctxt, 2017).

Si nous nous concentrons de nouveau sur deux cas concrets, rapportés par la presse en raison de leur issue dramatique, nous verrons qu'il est possible d'y lire l'empreinte des dynamiques examinées. En décembre 2015 un jeune transexuel de 17 ans, Alan, s'ôtait la vie en Espagne pour échapper aux tortures psychologiques induites par le harcèlement qu'il avait vécu pendant au moins trois ans. Son suicide a eu lieu peu après son retour au lycée, qu'il avait quitté pour être hospitalisé pour dépression. Il avait précédemment été hospitalisé en 2013, en raison du harcèlement qu'il avait vécu dans le centre où il suivait ses études auparavant. En effet, dans le cadre des perturbations engendrées par ce harcèlement, il en était arrivé à prendre des médicaments et se blesser volontairement. Le type de menaces et d'insultes reçues montre bien que l'élément déclencheur du harcèlement était bien son identité sexuelle : son orientation sexuelle dans un premier temps, puis sa transexualité dans un deuxième temps. Dans une interview donnée à la presse, la mère d'Alan fait en outre allusion à des traits de caractère qu'Hirigoyen signale comme fréquents chez les victimes, tels que l'altruisme ou la transparence (Alvarez, décembre 2015). Le cas d'Alan réunit ainsi le marquage d'une différence, qui, dans les conceptions homophobes et transphobes, pouvait le situer hors de la communauté, ainsi que des qualités qui pouvaient en avoir fait l'objet de jalousies venant se superposer à l'hostilité initiale. Bien sûr ce ne sont que des hypothèses, mais les schémas que nous avons identifiés jusqu'à présent apparaissent clairement.

Un autre cas édifiant est celui de Marion Fraisse, une adolescente qui a mis fin à ses jours à la suite du harcèlement de ses camarades en France en 2016. Nous souhaitons le signaler parce que la composante spécifique à la violence de genre est évidente et pourtant aucun média ne l'a signalée comme telle. C'est en février 2016 que Marion Fraisse se suicidait, à la suite d'un harcèlement qui s'était prolongé pendant plusieurs mois et qui s'était déroulé physiquement et verbalement, dans son établissement scolaire et sur les réseaux sociaux. Même si le harcèlement que subit Marion finit par partir de foyers multiples, l'un des premiers est celui que met en place un garçon qui l'avait embrassée un jour. Elle

l'avait rejeté, puis avait fini par avoir plus tard un autre petit ami. Autour de ce premier garçon se forme un premier groupe, qui harcèle sans cesse Marion. Les insultes qu'elle reçoit sollicitent tant le stigmate physique que sexuel –« t'as pas de seins », « pute ». Elles sollicitent également l'idée de faiblesse, d'insignifiance – « bolosse ». Comme le signale sa mère, Marion était une très bonne étudiante. Elle avait par ailleurs un fort potentiel créatif, qui la démarquait des autres par ses activités (Des Deserts, 2016). Il semble évident que, à la suite du premier harcèlement, Marion s'est trouvée prise dans le mécanisme infernal du bouc émissaire auquel nous faisions allusion au début. Cependant, le premier harcèlement répond clairement, comme nous l'avons vu, aux mécanismes propres à la violence de genre –le garçon considère qu'elle ne peut pas le rejeter- ainsi qu'au fait que Marion possède des qualités enviables, qui auront sans doute facilité le fait que le garçon parvienne à monter un groupe contre elle.

Le *bullying*, professionnel ou scolaire, est un phénomène qui commence à prendre les proportions d'un problème de santé publique. Le contexte de la compétitivité de l'entreprise, ou celui de l'impératif de normalisation des groupes d'adolescents, confère à la dynamique de *bullying* de traits spécifiques. En dépit de cela, les ressorts profonds qui sous-tendent ces dynamiques sont similaires, ils entrent dans le cadre global proposé par Hirigoyen. Sans surprise, elles présentent en outre des coïncidences avec les mécanismes qui président à l'éclatement de la violence épidermique sur l'individu différent ou transgresseur, ainsi qu'avec ceux qui sous-tendent la violence de genre et la violence hiérarchique, dont l'enjeu est souvent l'imposition d'une supériorité.

Ces considérations nous permettent de clore le parcours initié des principales manifestations de violences structurelles, il est donc possible à présent de tirer quelques conclusions avant d'aborder en deuxième partie des perspectives visant à constituer des pistes de remédiation.

III. Bilan intermédiaire

La violence structurelle semble être majoritairement liée à des enjeux de définition identitaire. Il peut s'agir d'une identité de groupe, la violence s'exerce alors vers l'individu situé en dehors de la communauté, renforçant la cohésion du groupe. C'est à ce même mécanisme que correspond la violence exercée par des groupes d'hommes sur des femmes, pour s'autodéfinir en tant que dominants : c'est à ce type de violence que fait allusion Rita Segato. L'identité qui s'affirme peut aussi être aussi individuelle, la violence se met alors en place suivant des schémas préétablis de hiérarchisation qui sous-tendent et structurent nos

sociétés, elle est exercée par l'individu symboliquement fort vers l'individu symboliquement faible. Si une partie de cette violence est normalisée et intègre le fonctionnement normal du système dans le cadre de la mise en place de la hiérarchie, une autre partie n'est pas normalisée. C'est bien cette dernière que nous commençons à peine à percevoir et identifier, comme c'est le cas de la violence de genre au sein du couple. Les occurrences de violence qui dans le cadre du processus hiérarchisant vont au-delà de ce qui est normalisé –et socialement accepté- peuvent correspondre à des motifs variés. Elles peuvent découler d'une tentative de compensation, elles sont alors exercées par un individu ayant une faible estime de soi sur quelqu'un de plus faible ou par un individu envers quelqu'un de plus fort qui du point de vue symbolique n'aurait pas dû l'être et déroge en ce sens au cadre établi. Elles peuvent également être exercées envers l'individu transgresseur ou différent. Il n'est pas peu fréquent que l'agresseur réussisse à mobiliser un groupe contre la victime, tant dans le phénomène du harcèlement que dans celui de la violence de genre, ce qui fait que ces violences individuelles deviennent facilement groupales, impliquant des harceleurs que l'on pourrait qualifier de complices ou de secondaires et qui peuvent adopter des attitudes qui vont du simple rejet ou remise en cause de la victime jusqu'à l'agression verbale ou physique.

Le manque d'empathie dérivée de la perception d'altérité chez la victime joue un rôle fondamental dans ces deux configurations. Soit la victime se trouve hors du groupe, soit elle se situe dans un niveau d'infériorité vis-à-vis de l'agresseur ou du groupe de pairs qui l'agresse, dans le cas de la violence de genre.

Ces processus peuvent être observés comme sous l'effet d'une loupe dans l'univers prostitutionnel, la femme prostitué constituant l'individu objectifié et liminaire par excellence. Les femmes exerçant cette activité sont en effet cible de violences de tous bords : des proxénètes, qui cherchent à étendre au maximum leurs possibilités d'objectification en brisant leur volonté ; des clients, qui souvent les utilisent pour affirmer par la violence une identité forte en ces temps de crise de la masculinité traditionnelle ; de la société, qui tend à voir en elles un être situé hors du corps social. D'autre part, les personnes exerçant cette activité étant majoritairement des femmes, leur existence même rend possible de se représenter la femme en objet, représentation qui facilite l'installation des dynamiques violentes observées, dont la perception de l'altérité qui réduit l'empathie est la condition nécessaire.

Les micro-violences sociales semblent liées aussi à une question identitaire, bien que d'une autre façon. Elles suscitent un autre type de dynamiques. Comme le signalait Lemoine, il s'agit plutôt de micro-violences exercées sur autrui pour

conquérir une marge de manœuvre sur des rôles prédéfinis qui peuvent opprimer l'individu. Même si ces micro-violences sévissent dans toutes les sociétés, elles sévissent peut-être d'autant plus dans des sociétés capitalistes, qui ont élevé la compétition de tous contre tous au rang de norme culturelle. Dans la mesure où l'identité de chacun y est pour beaucoup définie par rapport à la référence externe du statut d'autrui, plus que par rapport à la référence interne du vécu, acquis et inclinations de chaque individu, compétition et identité y sont également très liées. D'autre part, les micro-violences sociales semblent également en lien avec la problématique des affects. La catharsis devient une façon récurrente pour évacuer les affects négatifs, face aux difficultés engendrées par l'ordre culturel pour qu'interviennent des mécanismes alternatifs, tels que la sublimation, le renoncement ou la répression. En effet, ces derniers exigent une plus grande mise à distance et, comme le signalait Gómez Muller, une plus grande capacité pour construire librement sa subjectivité.

Le sujet qui nous intéresse dans cette étude, celui que nous avons suivi au travers l'examen des différentes violences, peut se trouver conjoncturellement dans une situation de faiblesse, ou dans tous les cas être extérieurement paré des signes habituellement associés au féminin, associés encore parfois en ce sens à de la faiblesse. Les caractéristiques de ce sujet peuvent également se situer du point de vue symbolique en dehors du cadre établi, le situant souvent hors de la place qui devrait être la sienne. Finalement, il peut s'agir de l'individu différent de la majorité : parce qu'il suscite moins d'empathie, il est plus apte à canaliser les tensions grâce à une violence dirigée à son encontre. Comme il est possible de le voir, bien de sujets correspondent, suivant les conjonctures, aux éléments définitoires mis en lumière : les femmes, les migrants, les personnes de même nationalité mais d'une autre ethnie, les individus incarnant la diversité sexuelle, les personnes sujettes du point de vue symbolique à une quelconque stigmate (prostituées, vagabonds…). Bien entendu, tous ces sujets ne sont pas exposés aux mêmes probabilités de subir des violences, mais ce sont tous des sujets qui, dans certaines conjonctures, peuvent être identifiés comme subordonnés ou marqués d'une différence.

Nous sommes partie ici d'une adhésion à la théorie formulée par René Girard suivant laquelle la violence est inhérente aux groupements humains – le but du social étant précisément de la canaliser. Il s'ensuit que concevoir des mécanismes susceptibles de freiner la violence, propos qui fera l'objet de notre deuxième partie, doit partir de l'acceptation de celle-ci comme fatalité. C'est-à-dire que l'objectif visé par ces mécanismes doit être de désactiver la violence, conduisant l'individu à la réprimer ou à la sublimer, et non d'atteindre l'impossible idéal de

construire un monde où aucun individu n'aurait d'impulsion -et de pulsion- violente.

Nous nous sommes interrogée à propos de l'éventuelle spécificité des violences interrelationelles sévissant dans les sociétés capitalistes, afin de déterminer si les caractéristiques de celles-ci étaient susceptibles d'augmenter ou non les violences propres aux sociétés patriarcales. Tant le « magma de représentations », pour reprendre les termes de Castoriadis, qui informe les sociétés capitalistes que la somme d'affects qui s'en dégage structurellement semblent pointer une réponse affirmative. D'un part, considérer le monde et les autres en tant qu'objet d'appropriation est une condition *sine qua non* évidente du capitalisme. D'autre part, l'appropriation effective du corps des femmes et l'invisibilisation de leur travail de soins, parmi d'autres travaux effectués, a exigé que se mettent en place des schémas de dévalorisation systématique. Ceux-ci constituent comme nous l'avons vu la base de la dynamique violente. Sur le plan des affects, l'examen de l'évolution du nihilisme et l'analyse d'œuvres d'art font émerger une même perte de sens. Elle peut être liée à une sensation d'absurde et à la clôture du sens, ou bien à l'impossibilité pour l'individu de se représenter mentalement le monde et sa propre personne comme un tout cohérent. La perte de sens rend plus difficile l'émergence de libres subjectivités, donc la possibilité même de créer du sens. D'un point de vue rationnel, il est donc possible que cette forme de manque moyens pour appréhender sa propre existence, ainsi que son évolution dans le monde, multiplient les perceptions qui sont de l'ordre du sentiment de vide ou de vulnérabilité lesquelles, ajoutées à la frustration, conforment, de notre point de vue, des bases particulièrement propices à ce que se mettent en place les dynamiques violentes que nous avons examinées. Il est possible néanmoins de signaler que les mouvements altermondialistes, décoloniaux et de contestation qui prospèrent de par le monde renouent parfois avec des conceptualisations, informées par des valeurs différentes, qui se situent parfois en prolongation avec celles des sociétés pré-capitalistes, bien que pas toujours à distance des valeurs patriarcales.

Le bilan ci-dessous établi nous permettra d'examiner dans la deuxième partie de ce travail les valeurs centrales de quelques-unes de propositions politiques alternatives à l'actuel ordre des choses. Nous les examinerons sous l'angle de la violence interrelationnelle structurelle telle qu'elle a été ici mise en lumière, dans le but de tenter d'évaluer les possibilités de surgissement de ce type de violences dans des sociétés où domineraient les valeurs concurrentielles qu'elles proposent.

Les possibilités d'une société non violente. Perspectives pour une transformation.

Les violences dont nous avons traitées ayant un caractère structurel, atteindre l'objectif de les canaliser suppose une transformation sociale profonde. A notre sens, il s'avère en effet nécessaire d'agir sur les valeurs majoritaires les plus profondes, pour infléchir par ce biais les dynamiques relationnelles, la configuration des institutions et la vision du monde des sujets sociaux. Bien sûr, y parvenir ne peut se faire en suivant cet ordre : il s'agit plutôt au contraire d'un processus concomitant au cours duquel le changement institutionnel alimente le changement de mentalités et vice-versa.

Castoriadis signalait que la transformation d'une des significations centrales qui structurent le social transformerait par répercussion les significations secondaires, les représentations ainsi que l'organisation sociale et institutionnelle. Partant de ce postulat, nous souhaitons ici nous interroger à propos des effet qu'entraînerait l'opération d'un changement dans certaines de ces valeurs dominantes, telles que l'individualisme, la hiérarchisation ou la méfiance vis-à-vis de l'altérité. En effet, si la perception de l'altérité ou de la hiérarchisation agissait souvent en déclencheur pour que se mettent en place des violences interrelationnelles structurelles, il s'agit à présent d'explorer des travaux qui, interrogeant l'organisation du social et du politique, proposent à terme des modèles concurrentiels.

Pour aborder cette tâche, nous avons fait le choix, cohérent avec notre angle d'approche de recherche des significations centrales, de partir de quatre notions qui émergent de théorisations récentes. Elles se constituent également, nous semble-t-il, de par leur potentiel transformateur, en valeurs susceptibles de devenir autant de significations centrales à même de produire des significations secondaires. De ce fait, il s'agit ici d'explorer les possibilités qu'elles auraient, à terme, d'avoir une incidence sur la violence structurelle relationnelle si elles venaient à devenir majoritaires. Il faut préciser par ailleurs que, suivant la source de théorisation, ces notions peuvent prendre plus ou moins en compte les hiérarchisations de genre qui structurent actuellement le social. Un clivage s'établit ainsi, qui montre bien la pertinence de systématiser cette approche dans tout projet de transformation sociale.

Nous examinerons la notion de *care* telle que caractérisée par Joan Tronto, celle de « vulnérabilité capacitante » formulée par Judith Butler et le tandem Multitude-Empire mis en place par Antonio Negri et Michael Hardt. Nous examinerons également la notion de « commun », théorisée depuis différents

horizons, y compris celui de Negri et Hardt, mais dont les principaux théoriciens français restent Dardot et Lanval. Si le *care* de Tronto asseoit les principes d'une éthique et d'une politique du soin, Dardot et Lanval conceptualisent le commun comme principe qui anime l'activité collective et préside à la construction d'un autogouvernement. Pour sa part, la Multitude rendrait compte de la pluralité irréductible du social. C'est une notion liée également à la notion de « commun », puisque c'est la multitude qui, pour Negri et Hardt, produit le « commun ». Finalement, par l'expression « vulnérabilité capacitante » Butler fait allusion au fait que les sujets sont vulnérables et dépendants, mais que cette vulnérabilité est capacitante dans la mesure où la violence est en fait constitutive de l'émergence de l'humain.

Nous tâcherons de penser les implications que l'hypothétique adoption majoritaire de ces notions pourrait avoir dans le domaine du social et/ou de l'institutionnel pour ce qui est de la violence interrelationnelle structurelle.

I. Le « care », une posture face au monde

Le *care* désigne l'activité générique de soin. De la conceptualisation qu'elle établit à ce propos, Joan Tronto dérive tout un modèle qui nous semble présenter plusieurs points d'intérêt pour notre problématique de la violence interrelationnelle structurelle, entre autres parce que sa théorisation situe en son centre un principe qui est l'exact opposé de la destruction sur laquelle débouche la violence. Tronto définit comme suit le concept de *care* :

> Au niveau le plus général, nous suggérons que le care soit considéré comme une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre « monde », de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde comprend nos corps, nous-mêmes et notre environnement, tous éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe, en soutien à la vie (Tronto, 2009 : 143).

Le *care* ne se limite donc pas aux rapports de soin destinés aux êtres humains, il comprend également un certain rapport au monde. Il en découle que le *care* ne peut pas se concevoir seulement comme un rapport duel, de donneur à destinataire du soin, mais comme une posture face au monde, susceptible d'être étendue, comme le fait Tronto, à un concept moral puis politique. Le *care* a toujours une composante culturelle, donc, il varie d'une culture à une autre. Par ailleurs, il implique une activité tant de la part de celui qui donne le soin que de celui qui le reçoit. Enfin, comme le signale Tronto, le *care* est à la fois une pratique et une disposition (2009 : 145).

Tronto propose de puiser dans ce concept les lignes pour structurer une vision politique constituant une alternative à nos conceptions actuelles. Cela

n'impliquerait pas une sorte de révolution, comme elle le signale, mais le déplacement de « plusieurs frontières morales » (2009 : 206) qui entraînerait la profonde modification de nos hypothèses actuelles concernant l'humain, tant dans son rapport à soi que dans son rapport au monde. Cette modification infléchirait entre autres les conceptualisations de dépendance et d'autonomie, ainsi que celles de besoin et d'intérêt ; la posture morale majoritairement adoptée face au monde ; les dichotomies vie privée-vie publique et care-justice, amenant de façon naturelle de probables avancées sur le plan démocratique et existentiel.

Infléchir les concepts de dépendance et d'autonomie induirait en effet un changement radical pour plusieurs motifs. Comme le signale Tronto, et d'autres féministes avant elle, le libéralisme repose sur la conception d'un être-homme idéal, rationnel et autonome, qui ressort de la fiction pure et simple. Accepter le *care* comme une partie fondamentale de la vie impliquerait d'adhérer également à la conception bien plus réaliste d'interdépendance. Les êtres humains ne sont pas autonomes toute leur vie durant, ils traversent au moins deux étapes de dépendance, l'enfance et la vieillesse, et en général plus. Cela ne nous rend pas dépendants, nous traversons tous des périodes d'autonomie et de dépendance, nous sommes parfois soignés et parfois soignants. C'est ce que traduit la notion d'interdépendance, qui concerne tant les êtres humains que le monde qui les entoure.

Tronto signale que les théoriciens du politique ont considéré traditionnellement la dépendance comme destruction de la personnalité, plutôt que comme partie presque banale de l'existence, ce qui les a amenés le plus souvent à la fustiger. Cependant de nombreuses formulations faites par eux à son propos sont, au minimum, inexactes : il n'y a pas de raison pour que la dépendance soit un état définitif, c'est de fait un des buts du *care* d'y mettre un terme. La dépendance ne concerne pas non plus fatalement tous les aspects de la vie d'une personne. Néanmoins, pour que cela soit envisagé de la sorte, le *care* doit être intégré à l'ordre social démocratique.

Si cette intégration venait à se produire, et que les situations de dépendance venaient à être considérées comme un simple besoin de la vie courante ou comme un état à surmonter, l'ordre général des choses, responsable en dernière instance des violences que nous avons évoquées, s'en trouverait sans doute infléchi. Les notions de force et de faiblesse se trouveraient modifiées : évidemment, si l'on admet que nous sommes tous interdépendants, et que de ce fait nous avons tous été et pouvons de nouveau être dépendants, l'ordre social ne pourrait plus reposer sur la division assez manichéenne qui s'opère pour l'instant entre forts et faibles. Au-delà de cette incidence, cela aurait des répercussions sur

la façon dont le sens commun conçoit la force et la faiblesse. Or, comme nous l'avons vu, ce sont ces conceptions qui se situent à l'origine de bien des cas de harcèlements et de violences. Est-ce que cela implique plus de force de surmonter un accident de la vie ou de ne jamais en avoir connu ? Si l'actuel ordre des choses donne la deuxième réponse, il ne fait pas de doute qu'un ordre où le *care* serait considéré de façon plus consciente pencherait pour la première.

La prise en compte des notions de *care* et d'interdépendance modifierait ainsi l'actuelle répartition en forts et en faibles, de même que les conceptualisations de force et de faiblesse. Elle infléchirait également la façon dont nous considérons actuellement le processus de *care* et ses acteurs. Joan Tronto signale, à raison, que l'un des dangers du *care* est la dérive possible en paternalisme et maternalisme. Elle fait ainsi allusion au fait que le donneur de soins, surtout si l'image qu'il/elle a de lui/elle-même est liée à sa fonction, peut arriver à se considérer plus compétent/e que celui qui reçoit les soins pour identifier ses besoins, donc à l'infantiliser. Il ne fait pas de doute que c'est de cette façon que de nombreuses personnes n'ayant pas de contact avec le travail de soin l'envisagent, voire même de nombreuses personnes qui sont en contact avec lui. Cette vision explique pour Tronto le mépris auquel doivent souvent faire face actuellement les personnes auxquelles est destiné le soin : nous préférons préserver l'image d'individus éternellement autonomes que nous avons de nous-mêmes. La dépendance est de ce fait souvent traitée comme une faiblesse et les personnes dépendantes transformées en « autres », éloignées jusqu'à se trouver réduites au statut d'objet. Au contraire, Tronto suggère non seulement que, comme nous l'avons dit, la dépendance fait partie de la condition humaine, mais que la personne qui reçoit le soin n'est pas ni ne doit être passive. Cela semble évident et cependant bien souvent le sens commun majoritaire l'imagine autrement. Pour Tronto, la personne qui reçoit le soin doit ainsi avoir une « capacité de réponse » (2009 : 181-182). Par ailleurs, dans la mesure où détecter le besoin de quelqu'un exige de celui qui doit le percevoir un état passif, prendre en compte ce processus ne peut que déconstruire le manichéisme avec lequel nous abordons aujourd'hui l'activité de soin (Tronto, 2009 : 174). Il est en effet évident qu'intégrer le *care* à nos concepts politiques modifierait la dichotomie action/passivité, qui, dans l'actuel ordre des choses, est tellement liée à celle qui se met en place entre force et faiblesse. La prise en compte du *care* imprègnerait ainsi les choses d'une complexité nouvelle, à première vue plus réaliste que notre ordre actuel, à laquelle ne sauraient résister certains des principaux clivages sous-tendant les violences examinées.

Poursuivant le développement des répercussions conceptuelles qu'engendrerait le fait d'intégrer le *care*, Tronto signale que celui-ci opérerait un déplacement de la notion d'intérêt, qui domine actuellement, à celle de besoin. Cette dernière présente l'avantage supplémentaire d'être susceptible de se constituer en base du lien communautaire car, si l'intérêt se définit de façon individuelle, le besoin doit se définir de façon collective. Ainsi, installant la notion d'interdépendance, le *care* peut non seulement lever naturellement la frontière entre vie publique et vie privée, mais aussi faire émerger l'impératif de définir les besoins en collectif, créant un lien communautaire naturel susceptible de remplacer efficacement une partie des actuelles identités collectives, non exemptes parfois d'une forme d'artificialité. D'autre part, l'engagement moral qu'exigent le *care* et la définition collective des besoins ferait de l'égalité, non plus une condition faussement donnée d'emblée, mais un objectif politique déclaré. Cette vision s'ajuste davantage à la réalité, comme il est possible de le voir, que nos actuelles vues, dont nous assumons tous l'aspect irréel du point de vue de l'égalité des droits.

Porter le *care* au débat public et rendre visible le travail de certains pour que d'autres accèdent à l'autonomie oblige à reconsidérer la séparation actuelle entre vie privée et vie publique. Tronto donne l'exemple de la garde des enfants, dont la responsabilité reste exclusive du couple parental, la plupart des sociétés ne s'estimant pas dans l'obligation de s'assurer que tous les enfants reçoivent des soins adéquats pendant le temps de travail des parents.

Finalement, si en général on oppose le *care* et la justice, considérer celui-ci en dehors des frontières de nos actuelles conceptualisations, c'est-à-dire, de la manière dont il a été exposé, conduirait à ce qu'ils paraissent compatibles.

Comme il est possible de le voir, intégrer le *care* dans notre vision politique et sociale engendrerait de multiples répercussions. Nous reviendrons par la suite sur les incidences que cette intégration peut avoir dans le domaine des hiérarchies, bien que certaines aient déjà été ébauchées, car le *care* met en lumière les rapports de pouvoir. Pour l'instant, il est possible d'évoquer les deux obstacles que pointe Tronto pour une éventuelle intégration du *care* à l'ordre social démocratique. On peut signaler en premier lieu que la pensée libérale, qui est à la base de la plupart de nos sociétés, n'envisage que la dichotomie autonomie/dépendance, et qu'elle serait clairement réticente à la remplacer par la notion d'interdépendance. Un autre obstacle serait constitué par ce que Tronto appelle l'« irresponsabilité des privilégiés » (2009 : 166). Elle désigne par cette expression la capacité qu'ont les privilégiés d'ignorer les besoins des autres. Non seulement leurs propres besoins sont couverts sans efforts, mais la fragmentation dont est objet aujourd'hui le processus du *care* empêche qu'ils puissent examiner

l'ensemble du processus, et donc percevoir le *care* dans sa complexité. Tronto divise en effet le *care* en quatre étapes (se soucier de, prendre en charge, prendre soin, recevoir le soin), qui correspondent à la détection du problème, la prise en charge de la responsabilité, la mise en œuvre et la réception du soin. L'actuelle conception du *care* contribuerait par ailleurs à maintenir la situation des privilégiés, car ils s'attribuent l'organisation du processus de soin tout en délégant à d'autres sa mise en place. Tout comme ceux qui reçoivent le soin, ces derniers sont souvent affectés par un manque de reconnaissance mis en place grâce à des marqueurs d'altérité.

Malgré ces obstacles, le *care* recèle de véritables potentialités du point de vue politique, comme le signale Tronto. En effet, aux quatre étapes du *care* citées correspondent quatre éléments d'une éthique du *care* : l'attention, la responsabilité, la compétence, la capacité de réponse. Comme on l'a dit, l'attention qui mène à la reconnaissance du besoin implique une certaine forme de passivité et de réceptivité. La responsabilité peut devenir un concept politique si, comme le suggère Tronto, nous remplaçons la notion d'obligation par une idée plus flexible de responsabilité pour fonder notre compréhension de ce que nous devons aux autres. La compétence permet d'éviter les abus auxquels le soin peut donner lieu en soulignant l'impératif d'adapter le soin au besoin. La capacité de réponse, à laquelle nous avons déjà fait allusion et sur laquelle nous reviendrons, permet d'évoquer le rapport aux autres.

Si ces quatre éléments de l'éthique du *care* ont trait pour Tronto au soin concret et au rapport au monde, ils peuvent également être lus dans une perspective plus vaste et projetés sur les pratiques citoyennes et démocratiques. Il serait ainsi possible d'envisager la pratique compétente du *care* comme un apprentissage de la démocratie, dans le sens où avoir une plus grande préoccupation et réceptivité vis-à-vis du prochain ferait de nous de meilleurs citoyens. D'autre part, une société qui aurait intégré le *care* n'aborderait pas le débat sur la vie publique à partir de la conception d'acteurs considérés autonomes, égaux et rationnels qui poursuivent leurs propres fins, mais à partir de la notion d'interdépendance. La communauté serait donc conçue comme un tout organique, dont les composantes ont des rôles changeants ainsi que des activités multiples et complémentaires. La représentation qui émerge de cette perspective serait très différente de celle que nous avons actuellement : aucun aspect de la vie des personnes ne serait hors cadre dans la discussion ; elle ne postulerait pas un faux sentiment de communauté ou d'identité ; elle n'exigerait pas l'élimination du conflit ou la fusion et ne se baserait pas sur une division si catégorique entre le privé et le public. Dans la mesure où il oblige à reconnaître les rapports de pouvoir et désigne la

façon dont les rapports de classe, de sexe et de genre se mêlent aux conditions dans lesquelles le *care* est dispensé, le *care* en tant que concept politique aurait pour Tronto de véritables potentialités transformatrices.

Sur le plan des valeurs, comme il est possible de l'apprécier, le *care* a une incidence sur des notions aussi intimement liées à la violence structurelle que la force et la faiblesse ; l'activité et la passivité ; la dépendance et l'autonomie. Par ailleurs, parce qu'il situe le soin porté à soi-même, aux autres et à l'environnement au centre des préoccupations, il ne peut qu'apparaître comme un principe antagonique de la violence, qui, par définition, est destructrice. Comme le signale Tronto, sans avoir de lien particulier à d'autres conceptions rodées telles que le socialisme, de telles conceptions sont cependant naturellement anticapitalistes. En effet, en situant le souci de prendre soin de la vie au centre de la préoccupation sociale et politique, ces conceptions déplacent le centre névralgique de l'organisation de l'accumulation à l'organisation du vivant. Si toutes ces considérations nous montrent déjà jusqu'à quel point, comme le disait Castoriadis, une seule signification centrale peut infléchir tout un système, il nous reste maintenant à examiner les possibilités que recèle le *care* sur le plan du rapport aux autres et celui des hiérarchies. Nous examinerons également les idées évoquées qu'il serait en ce sens possible d'approfondir.

Comme la première partie de cette étude a pu l'établir, les violences interrelationnelles générées à l'abri de structures hiérarchiques sont sous-tendues par la notion de force inhérente à une identité « forte », construite sur la subjugation de l'individu symboliquement « faible » et par l'annulation de l'empathie envers ledit individu, qui va de pair avec la perception de son altérité. Comme le signalait Tronto, le *care* permet de mettre en lumière ces rapports de pouvoir par plusieurs chemins. D'une part, le *care* en tant que tel se trouve en grande partie invisibilisé. Lorsqu'il est dispensé dans le cadre professionnel, il est par ailleurs encore rétribué par des salaires très bas et bénéficie de peu de reconnaissance sociale. Tronto attribue en partie cette faible reconnaissance aux rapports d'objet : ce seraient précisément la crainte et la colère induites par la conscience de leur vulnérabilité qui susciteraient l'aversion envers ce que représente le *care* chez les puissants. Ce serait en définitive le pouvoir du *care* lui-même qui rendrait nécessaire la dépréciation dont il est objet par la société, le traiter comme une activité insignifiante permettant ainsi aux puissants de maintenir leur position par rapport à lui, niant leur propre dépendance. Les structures déjà en place de sexisme et de racisme contribuent à cette minimisation (2009 : 169-171). Adopter au sein du *care* le rôle de dispenser ou de recevoir des soins pose aussi par ailleurs la question du pouvoir, dans la mesure

où le *care* recèle les dangers de dérive paternaliste ou, directement, d'abus de pouvoir.

La notion d'interdépendance est très productive, tant du point de vue social que de celui du soin concret, car elle diminue la distance existante entre celui qui dispense et celui qui reçoit le soin. L'idée de positions interchangeables empêche aussi que ces rôles deviennent des identités. C'est intéressant pour notre problématique car, comme nous l'avons vu, il est fréquent que les actuelles conceptualisations de force et de faiblesse jouent le rôle de déclencheur dans la mise en place de violences, surtout si elles se constituent en identités.

Adopter la perspective du *care* fournit aussi des éléments de réflexion pour ce qui est de l'empathie et de la réciprocité. Tronto signale qu'on ne doit pas confondre la capacité de réponse, dernière phase du *care*, avec la réciprocité, car elle implique une façon différente de comprendre les autres. La capacité de réponse implique plutôt de « considérer la position de l'autre telle que lui-même l'exprime : nous nous trouvons ainsi engagés du point de vue de l'autre et non pas simplement en supposant que l'autre est exactement à l'identique de nous-même » (Tronto, 2009 : 182). Cette perspective semble porteuse de beaucoup de possibilités de progrès relationnel et social : le *care* n'implique pas seulement d'identifier le besoin de l'autre, mais ce qui pour l'autre est un besoin ; il n'implique plus de lui dispenser un soin, mais de lui dispenser ce qui pour lui est favorable. Il suppose donc un degré complexe d'empathie.

Nous l'avons vu, l'empathie est une question qui ne va pas de soi dans nos sociétés. L'individualisme y est une des valeurs centrales et elles sont en outre sous-tendues par des structures telles que les hiérarchies qui, en formalisant l'inégalité, diminuent l'empathie affectant l'autre d'une altérité qui rend plus difficile l'identification. Le simple fait de se mettre à la place de l'autre n'est donc pas une évidence dans nos sociétés. Or, voir l'autre comme un non-semblable est précisément un des facteurs qui rend possible la violence, tant dans le cas des lynchages que produit la violence épidermique que dans de nombreux cas de violence de genre. Cependant, le *care* implique non seulement de se mettre à la place de l'autre –comment est-ce que je me sentirais si cela m'arrivait ?-, mais d'assumer que ses circonstances et perceptions peuvent être différentes des nôtres, accepter qu'elles le soient, les comprendre, les respecter et agir en conséquence, imaginant ce que des faits ou des conjonctures concrètes peuvent produire chez lui/elle, étant donné ces paramètres. C'est un processus complexe qui, même si on dispose des capacités requises, prend du temps et implique forcément un lien. Un processus qui dit bien à quel point une société où adopter

face au monde la posture du *care* constituerait la norme serait différente de la nôtre.

Le *care* a le mérite d'induire une remise en question à propos de problématiques aussi complexes et cruciales que l'inégalité ou l'altérité, deux des facteurs déclencheurs de violences interrelationnelles structurelles. En effet, l'inégalité engendre des rapports inégaux d'autorité, de domination et de subordination. Cependant, les rapports inégaux semblent presque inévitables pour structurer le social. Il n'empêche que, comme pour la violence, freiner leur développement et le degré de prérogatives que la supériorité donne à un individu sur l'autre constitue le pari nécessaire de toute démocratie digne de ce nom. D'autre part, de notre point de vue, le simple fait d'intégrer en la généralisant l'idée que l'autre peut avoir une approche diamétralement différente de la notre conduirait de façon naturelle à traiter différemment la question de l'altérité.

Une société où plusieurs des idées se dégageant du *care* auraient intégré le sens commun serait, à notre sens, une société forcément moins chargée de violence interrelationnelle. L'idée de pôles interchangeables du besoin, qui du fait même d'être interchangeables ne seraient peut-être même plus envisagés en termes de supériorité et d'infériorité, diminue d'elle-même la composante identitaire de la hiérarchisation. L'idée de protection-réparation va, elle aussi, en ce sens. D'autre part, imaginer ce que quelque chose suppose pour l'autre est comme nous l'avons dit un processus complexe, qui exige d'atteindre un degré élevé d'empathie et qui va dans le sens de sociétés plus réalistes du point de vue émotionnel. Tous ces éléments impliquent des liens sociaux plus forts : il s'agit de comprendre l'autre pour prendre soin de lui, de même que l'autre est supposé prendre soin de vous. Cela suppose une cohésion sociale qui pourrait bien remplacer de nombreux mécanismes jouant aujourd'hui ce rôle et qui sont des facteurs de violence. Nous ne pensons plus seulement à l'aspect artificiel de certaines identités de groupe, mais aux nombreuses violences qu'engendre la question identitaire : la violence du plus fort envers le plus faible, mais aussi la violence de celui qui appartient envers celui qui n'appartient pas. Fonder la communauté sur une interdépendance de ses membres qui serait assumée comme étant naturelle et normale est aussi une perspective qui ne peut que diminuer automatiquement la violence sociale, en éliminant plusieurs de ses actuels points de départ.

Si l'horizontalité est apparue traditionnellement comme alternative organisationnelle à la hiérarchisation, l'idée d'échange de positions nous semble à explorer dans la mesure où elle est peut-être plus réaliste, plus calquée sur l'expérience vitale. Imaginer une interdépendance vis-à-vis de l'environnement freinerait d'autre part automatiquement l'idée d'un monde appropriable, ce qui

pourrait se répercuter aussi sur certaines violences. En effet, l'idée d'appropriation est devenue coextensive aux êtres humains, elle constitue la condition nécessaire de phénomènes comme celui de la traite d'êtres humains, notamment pour alimenter le commerce de la prostitution. Bien que socialement réprouvés, ces phénomènes ne suscitent pas un refus social assez fort pour devenir une affaire prioritaire.

Avant de clore ces considérations, il est possible de signaler qu'un obstacle de taille à la mise en place d'une notion de positions échangeables est que, dans le schéma actuel, la subalternité est nécessaire à la constitution de l'hégémonie ; de même que la dépendance l'est à la constitution du pouvoir.

C'est une problématique qui présente des affinités avec le débat de ce que « perdraient » les hommes s'ils cédaient une partie de leurs privilèges aux femmes. Nous adoptons cette formulation parce qu'elle représente un point de vue usuel sur la question, mais nous tenons à souligner que ce n'est pas le nôtre. Il nous semble en effet plus réaliste d'aborder la question sous l'angle de l'acquisition de nouvelles compétences, pour les deux sexes. De nouvelles compétences qui ouvrent sur de nouvelles habiletés et de nouvelles possibilités d'être. L'aspect le plus évident où les hommes « gagneraient » à céder dans leurs privilèges est dans l'aspect émotionnel : tant pour s'autoriser à ressentir (de la honte, de la peur, de l'amour, de l'impuissance face à quelque chose…) que pour permettre à ces sentiments de s'exprimer. L'étude de la psychiatre Anne Maria Möller-Leimküler a révélé que le taux de suicides est trois fois plus élevé chez les hommes que chez les femmes, à échelle de la planète (Ventas, 2016). Le lien qu'elle postule entre cet état de fait et le rôle d'éternel dominant et d'être infaillible qu'on attribue aux hommes semble trouver un double idéal, et un complément létal, dans la difficulté structurelle à gérer une affluence émotionnelle d'une autre façon que par le tandem répression exercée sur eux mêmes – violence exercée sur le reste.

Pour ce qui est du besoin que l'hégémonie a de la subalternité pour se constituer en tant que telle, et du besoin pour le pouvoir de la dépendance pour faire de même, il est peut-être possible de souligner que subalternité et dépendance sont des constructions culturelles et qu'elles ne sont donc pas plus fondées que les autres constructions de ce type. Tronto a largement déconstruit la notion de dépendance. Pour ce qui est de l'idée de subalternité, sans doute est-il possible de préciser ici qu'elle repose sur le simple choix d'une série de valeurs qu'opère le pouvoir dans le but de se perpétuer, au détriment d'autres. Autant dire que, regardées en l'absence de philtres, les subalternités ne recèlent en elles-mêmes, dans la plupart des cas, aucune condition infamante et qu'il appartient à la société

de leur apporter les significations qui se révèleront plus utiles pour le bien de tous. Peut-être que l'un des obstacles auquel l'être humain se heurte sur le chemin de la résolution de la violence est d'oublier que c'est bien lui qui permet et perpétue les mécanismes qui l'engendrent.

II. Le commun, l'activité collective et l'autogouvernement

Le contexte particulièrement sombre qui a suivi la crise économique de 2008 et qui voit maintenant progresser l'extrême droite, a également permis le renouveau de mouvements et courants contestataires. Les différentes crises que l'on a vu sévir au cours des deux dernières décennies sur la planète ont été pour beaucoup également des opportunités inédites pour mettre en place de nouvelles pratiques, ainsi que des changements sociaux s'acheminant vers l'établissement de sociétés plus justes, démocratiques et durables. Pour Pierre Dardot et Christian Laval (2014), tous reposent sur l'exigence du commun, dont les deux intellectuels font un principe fédérateur susceptible de constituer une véritable alternative politique, la base pour « une révolution du XXIe siècle ». Comme Tronto, Dardot et Laval isolent cette notion, le principe du commun, dont l'application peut concerner toute l'organisation sociale et politique, sur le plan national et international.

Néanmoins, avant d'aborder les conceptions qu'ils mettent en place, il convient de préciser que l'ensemble de mouvements structurés autour de la notion de commun revêt une très grande complexité. Ces mouvements coïncident tous pour signaler que la pratique du commun trouve son ancrage dans la dimension locale. Ainsi, tout en se constituant en caractéristique commune, la contextualisation participe à elle seule à produire une multiplicité de formes. D'autre part, deux grands types de pratiques semblent se dégager clairement, pour peu que l'on considère les expérience du commun : celles qui puisent dans des traditions locales toujours vivantes et opérationnelles, comme c'est le cas des expériences latino-américaines liées à l'indigénisme politique par exemple ; celles qui s'installent soit en puisant dans d'anciennes traditions après plusieurs décennies d'interruption, voire plusieurs siècles, soit en créant *ex nihilo* de nouvelles pratiques, comme c'est le cas en Europe, avec l'essor de mouvements qui vont de la durabilité alimentaire jusqu'à la réappropriation de l'espace urbain, en passant par l'inquiétude pour des logements plus sociaux ou plus durables. Bien que l'on puisse retrouver dans toutes ces expériences des préoccupations telles que la démocratie, la participation, la durabilité, la reproduction de la vie ou la contextualisation, la palette de nuances est vaste. L'adoption ou non d'une perspective de genre par ces initiatives visant à la construction du commun

constitue d'ailleurs une autre caractéristique engendrant des clivages, nous reviendrons sur ce point.

Dardot et Laval ont réalisé un travail important de recherche des sources du commun ; d'abstraction, pour définir un dénominateur commun à toute la diversité du commun ; de projection, pour ébaucher une série de propositions politiques définies. Ils définissent le commun comme le « principe qui anime cette activité [l'activité collective] et qui préside en même temps à la construction de cette forme d'autogouvernement » (Dardot, Laval, 2014 : 19-20). Tout au long de l'essai, les auteurs insistent par ailleurs sur les différences qui s'établissent entre cette notion et d'autres notions proches, telles que les biens communs. En effet, le principe du commun est un principe politique dont peut dériver toute l'organisation sociale et institutionnelle. C'est dans ce sens que Dardot et Laval envisagent le commun, comme le vecteur possible d'une profonde transformation sociale, la révolution que, suivant les conceptions de Castoriadis, constitue le changement de certaines des institutions centrales de la société grâce aux activités de cette même société (Dardot, Laval, 2014 : 575). Dardot et Laval ébauchent ainsi cette organisation qui dériverait du principe du commun, considérant des aspects qui vont de la configuration de l'Etat jusqu'à l'appréhension du travail et qui au passage remettent en question certains des socles de la construction capitaliste.

Puisque le commun est le principe qui anime l'activité collective et préside à la construction de l'autogouvernement, il semble logique qu'il remette en question la propriété privée, ou en tout cas la propriété privée telle que nous la comprenons aujourd'hui. En effet, les deux intellectuels précisent qu'une société basée sur le principe du commun n'abolirait pas la propriété privée, mais limiterait son étendue en la subordonnant au droit d'usage. Ainsi, la politique du commun recherche « une réorganisation du social en faisant du droit d'usage l'axe juridique de la transformation sociale et politique, en lieu et place du principe de la propriété » (Dardot, Laval, 2014 : 463). De ce fait, toute une série d'éléments ne seraient pas susceptibles d'appropriation, puisqu'ils seraient réservés à l'usage commun. C'est le sujet collectif, produit de l'acte commun de s'instituer en tant que tel, qui instituerait également les éléments n'étant pas susceptibles d'appropriation. Une société basée sur le commun réserverait donc une moindre part à l'appropriation-possession, afin de préserver l'appropriation-usage pour le collectif.

Ce type de logique a des répercussions sur les pratiques démocratiques, que Dardot et Laval étendent à tous les domaines, y compris celui de l'entreprise, un autre socle de la construction capitaliste, avec la propriété privée. En effet, pour

Dardot et Laval, la dimension du faire collectif doit être réintroduite dans la sphère professionnelle, afin d'y installer à nouveau un esprit de coopération susceptible de diminuer le poids des actuelles hiérarchies, qui limitent la créativité et font grandir l'individualisme. Ils évoquent ainsi un environnement professionnel où les salariés gagneraient en autonomie et en capacité de décision, étant donné qu'ils devraient participer à l'élaboration de règles. Dans leur projet, la logique démocratique concerne ainsi l'entreprise elle-même. Sur le plan économique, Dardot et Laval commentent des expériences qui émergent de l'économie sociale et solidaire. Ils signalent leur hétérogénéité, mais indiquent également qu'elles peuvent préfigurer une transition vers une société post-capitaliste, dans la mesure où leurs principes d'auto-organisation, de coopération et de multiactivité sont susceptibles d'engendrer des pratiques qui participent à infléchir les subjectivités.
Le principe du commun entraîne des modifications également sur les plans social et d'organisation de l'Etat. Jusqu'à présent, les droits sociaux ont souvent été gérés par l'Etat, or, pour Dardot et Laval, le social d'Etat constitue une négation du commun en tant que coactivité des membres d'une société. En effet, le commun implique une vision du social basée sur la participation directe et la gestion de ce qui est « mis en commun ». Pour ce motif, les services publics se trouveraient eux aussi transformés, passant de l'expression de la souveraineté à la traduction d'un besoin objectif à satisfaire, qui serait déterminé par la communauté.
Peut-être est-il possible ici de signaler que les perspectives émanant de l'observation d'une pratique signalent parfois elles aussi le rapport problématique qui peut s'établir entre l'Etat et le commun. D'une part, les expériences européennes mettent en avant les alliances qui peuvent se mettre en place entre le marché et l'Etat pour neutraliser les initiatives citoyennes urbaines ou rurales, soit pour augmenter la compétitivité, soit pour préserver les valeurs actuellement hégémoniques (Comunaria, 2017 : 147, 116-117). D'autre part, les expériences latino-américaines soulignent les obstacles au développement d'horizons communautaires que les prétendues politiques progressistes de certains des Etats transformateurs qui se sont installés avec ce que l'on a nommé « virage à gauche » ont pu semer. Raquel Gutiérrez Aguilar fait état dans plusieurs articles de la façon dont les lois que ces Etats ont donné comme cadre aux initiatives communautaires ont pu être ressenties par elles comme une « camisole de force » (Gutierrez Aguilar, 2017 : 106). Il semble fréquent en effet que ces initiatives législatives aboutissent à inhiber les valeurs centrales sur lesquelles est basée ce type d'organisation, telles que l'horizontalité ou la possibilité de demeurer en évolution constante, « en mouvement » (Gutiérrez Aguilar, 2017 : 104), d'être chemin et « trajectoire » (Gutiérrez Aguilar, 2017 : 64). Ces considérations

complexifient encore, si besoin était, la question de la définition du rôle que les Etats actuels peuvent jouer dans une véritable transformation sociale émancipatoire.

Revenant aux conceptualisations de Dardot et de Laval, les deux intellectuels envisagent la fédération comme forme d'Etat dérivée du principe du commun. Dans les conceptions de Proudhon, celle-ci se base sur la réciprocité et l'égalité dans l'obligation. Pour Dardot et Laval, c'est là une base idéale pour définir les conditions d'une construction politique qui parte d'un gouvernement des communs. Ils arrivent ainsi à l'idée d'une double fédération qui permette d'articuler la sphère politique et la sphère socioéconomique, tout en organisant les deux. Il s'agirait d'une double horizontalité croisée, avec une fédération constituée sur la base socioéconomique en fonction des besoins à gérer et une autre constituée sur la base territoriale, qui serait la fédération politique. Ce type d'organisation pourrait être reproduit à plusieurs niveaux : local, national, transnational, sa plus petite expression étant la commune.

Le travail de Dardot et Laval établit par ailleurs clairement le besoin d'aller au-delà des dispositifs de l'Etat national. La citoyenneté doit être pour eux une citoyenneté politique transnationale conçue en termes de pratiques, plutôt qu'en termes de droits formels octroyés. Cette perspective s'applique également au droit international. Suivant Supiot, Dardot et Laval pointent du doigt le danger d'une « reféodalisation » (Dardot, Laval, 2014 : 545), décelable dans les nouvelles évolutions de l'ordre mondial : le déclin des fonctions sociales de l'Etat au bénéfice de ses fonctions répressives ; l'éclatement des Etats-nations, en « Etats-régions », et la multiplication des pouvoirs locaux et supranationaux qui amplifient l'opacité normative. Pour éviter cette dérive, il serait nécessaire de suivre ce même principe d'organisation du commun, sur un modèle fédératif.

La pensée entière de Dardot et Laval se trouve ainsi structurée autour des idées d'activité collective instituante et d'autogouvernement. L'action et la décision collectives supposent un frein naturel à la logique hiérarchique, ce qui constitue de toute évidence un élément susceptible de diminuer d'autant certains types de violence, dont celles que nous avons observées dans l'entreprise. D'autre part, le fait de mettre le focus sur les besoins de la collectivité, sur la dimension humaine à laquelle on donnerait priorité face à l'accumulation, laisse supposer qu'une citoyenneté chargée d'une moindre dose d'affects négatifs liés à la violence émergerait. En outre, la plus grande pratique du dialogue, de l'accord et de la concession qu'un tel monde impliquerait diminuerait également la dose de violence relationnelle actuelle, car elle aurait sans doute une incidence sur la construction des subjectivités, en ce sens qu'elle systématiserait la prise en

compte du prochain, qui serait toujours pensé avant d'entreprendre une action ou de prendre une décision rapportée à la collectivité. Cependant, de notre point de vue, l'absence d'une perspective de genre qui rende visible les rapports de pouvoir de nature non économique et permette d'en tenir compte fait que la plupart des violences structurelles demeureraient intactes dans une société de ce type. Il ne fait pas de doute que cela commencerait dès le premier niveau, celui du débat. En effet, les pratiques discriminatoires sont fréquentes encore aujourd'hui, les hommes coupant parfois systématiquement la parole aux femmes ou bien un moindre de temps de parole étant attribué à ces dernières dans les débats médiatisés. La violence structurelle de genre pourrait elle aussi demeurer intacte, si cette nouvelle société n'intègre pas de réflexion sur le rôle définitoire de la violence dans les identités du « fort ».

La perspective de genre semble présider à une autre des grandes partitions que l'on peut déceler dans les conceptions du commun, notamment par la prise en compte des hiérarchies et divisions implicites du social. En effet, les intellectuels et activistes qui font le choix d'adopter ce type de perspective, malheureusement encore pour la plupart des femmes, signalent bien souvent le besoin d'hybrider ces approches. Maria Eugenia Palop nuance ainsi ces conceptions en y insérant une perspective de genre, implicite dans les notions d'individu conçu comme être relationnel et d'éthique du *care* qu'elle mobilise. Dans l'exposé qu'elle fait à propos de la relecture qu'il faudrait opérer dans les droits humains pour les adapter à l'espace commun, elle spécifie ainsi que « notre autonomie ne peut être comprise que dans sa dimension relationnelle »[22]. Au-delà du fait que cela oblige l'individu à avoir une conscience pleine de sa situation dans le monde, que l'individualisme capitaliste rend pour l'instant impossible, la prise en compte de ces notions introduit aussi de façon implicite les valeurs d'interdépendance et d'écodépendence. De plus, Palop érige la participation aux délibérations sur le commun en élément définitoire d'appartenance à la communauté. Comme on peut le déduire, s'il était mis en pratique jusque dans ses dernières conséquences, ce postulat annulerait à lui seul les possibilités de mise en place de violences liées à l'appartenance communautaire. C'est ce que Palop semble indiquer lorsqu'elle spécifie que l'élément relationnel prévaut sur la communauté conformée, éliminant la logique d'exclusions rigides de communautés fermées (Comunaria, 2017 : 101). Par le biais de la participation, la construction mobiliserait ainsi

[22] « nuestra autonomía sólo puede ser entendida en su dimensión relacional » (Comunaria, 2017 : 94). Nous traduisons.

également les savoirs situés, ce qui aurait aussi une incidence pour diminuer les possibilités ouvertes à la violence.

Tout cela finit de configurer un discours où les droits et les devoirs vont de pair, les deux dimensions étant connectées. La perspective de genre devient évidente lorsque Palop spécifie que cette vision est basée sur le vécu féminin de l'autonomie et de la liberté, entendus comme concepts relationnels et non dans une dimension autosuffisante. Cela renoue par ailleurs avec les problématiques soulevées par le *care* et les conceptualisations de Tronto.

Depuis quelques années, en Amérique Latine, d'autres horizons apparaissent, qui permettent d'aborder la notion de commun depuis le pôle féminin. C'est le cas d'une part dans certaines des luttes sociales, qui ont précédé ou qui ont été concomitantes du « virage à gauche », qui s'est opéré dès la fin des années 90 et au début des années 2000. Cela se produit également par l'actualisation de valeurs déjà présentes dans certaines traditions locales, comme les traditions indiennes. Il serait erroné de croire pour autant que cette actualisation pourrait suffire à éradiquer le caractère subalterne qui apparaît comme l'un des déclencheurs des violences interrelationnelles. Raquel Gutierrez Aguilar met en garde en effet à propos du danger de tomber dans une excessive simplification, ou dans un angélisme eurocentré, en oubliant que les cultures indiennes possèdent également des traits patriarcaux, qui ont parfois obligé les femmes à mettre en place un travail de resignification au moment d'accéder à une plus grande autonomie (Gutiérrez Aguilar, 2017). Néanmoins, cela n'empêche pas la sociologue et activiste de désigner ces horizons de transformation par l'expression « politique au féminin » (Gutiérrez Aguilar, 2017), pas tellement pour une quelconque velléité essentialiste qu'en raison des valeurs qui les sous-tendent :

> C'est à ces formes du politique, bien souvent déployées depuis ce qu'on appela jadis le «domaine social-naturel » (…) qui s'opposent de façon antagonique à l'appropriation privée des biens communs, pratiquement toujours violente – et qui dans leur développement modifient radicalement les rapports de pouvoir-obéissance qui segmentent, hiérarchisent et structurent les sociétés-, que j'appelle « politique au féminin »[23]

La « politique au féminin » serait donc celle qui se caractérise pour faire de « la reproduction de la vie matérielle, préoccupation qui constituait

[23] Nous traduisons : « A tales formas de lo político, con frecuencia desplegadas desde lo que alguna vez se denominó "ámbito social-natural" (…) que se contraponen antagónicamente a la casi siempre violenta apropiación privada de los bienes comunes – y que en su despliegue modifican drásticamente las más fundamentales relaciones mando-obediencia que segmentan, jerarquizan y estructuran a las sociedades, es a lo que llamo "*política en femenino*" » (Gutiérrez Aguilar, 2017 : 70).

traditionnellement le centre d'attention de l'activité féminine »[24] un élément central. Assumer cet objectif passerait par l'établissement d'une perspective inclusive, absente pour l'instant des canons de compréhension du politique, qui se caractérisent par la mise en place d'exclusions et de séparations. Il s'agit en effet d'une part de remédier à la division de la vie humaine en deux sphères que signalait Silvia Federicci, et qui situait d'un côté la production de marchandises et de l'autre, la reproduction de la vie. D'autre part, il s'agit d'établir une politique qui ne soit pas centrée sur l'Etat ; qui limite l'accumulation du capital sans se borner à la gérer et qui permette d'éclater les instances d'autorité dans les chaînes de commandement.

En abordant ce dernier point, Gutiérrez Aguilar rend explicite l'importance que revêtent les rapports de pouvoir inhérents aux hiérarchies. A tel point, qu'elle précise que les années de lutte qui depuis les années 2000 ont gagné le continent ont permis d'entrevoir la reconfiguration de l'appareil politique qu'est la République en une sorte de res-commune (Gutiérrez Aguilar, 2017 : 116). Parmi les traits distinctifs de cette res-commune se trouve ainsi la capacité d'« inhiber la chaîne hiérarchique centralisatrice qui permet que se mettent en place le monopole de décisions et l'institution non débattue de procédés », de façon à ce que la prise de décision devienne « malléable et fluide » [25]. La sociologue insiste ailleurs dans ses articles sur les notions de mouvement, de trajectoire et de chemin pour faire allusion à ces nouvelles manières d'envisager les prises de décision.

Il apparaît dans tout cela que, si certaines des façons de théoriser le commun restent jusqu'à un certain point androcentrés et n'abordent pas la problématique des rapports hiérarchiques et de pouvoir implicites qui structurent la société, d'autres le font immanquablement. Sans surprises, ces dernières émanent en général de perspectives féministes ou informées par le prisme du genre. Pour parer à la violence interrelationnelle structurelle, il semble pourtant absolument nécessaire d'adopter une perspective de genre, car, sans elle, une notion comme celle du commun pourrait se prêter à ce que les mécanismes qui président à la mise en place de ces violences soient de nouveau invisibilisés. En effet, il est impensable de réussir à éliminer ces violences sans établir une réflexion claire, et un travail de théorisation, autour de questions comme la façon dont on envisage

[24] Nous traduisons : "la reproducción de la vida material, centro de atención tradicional de la actividad femenina" (Gutiérrez Aguilar, 2017 : 71).

[25] Nous traduisons : "inhibir el orden de mando centralizador que habilita el monopolio de las decisiones y la institución no deliberada de procedimientos" (Gutiérrez Aguilar, 2017 : 116-117) ; "una cualidad maleable y fluida" (Gutiérrez Aguilar, 2017 : 117).

l'altérité, les hiérarchies implicites qui structurent actuellement la société ou la dichotomie qui s'établit aujourd'hui entre le public et le privé.
Si des théorisations comme celle de María Eugenia Palop envisagent de façon plus précise la manière dont pourrait être considérée l'altérité, en insistant sur la notion d'individu en tant qu'être relationnel et celle de savoir situé, d'autres passent sous silence cette question. Bien que les paramètres donnés pour établir des collectifs soient liés à la division territoriale, aux besoins qu'il faut couvrir ou à la participation, l'absence d'une prise en compte de la question de la différence, et des inégalités auxquelles elle donne lieu, ne permet pas de savoir de façon précise si les collectifs aujourd'hui exclus trouveraient une place dans ce type de société, ou s'ils seraient toujours victimes des mêmes exclusions invisibles.
De plus, si de façon générale toutes les théorisations concernant le commun diminuent le poids des hiérarchies, reste à savoir jusqu'où irait ce type de transformation. En effet, tout ordre nouveau est construit sur un ordre ancien, les hiérarchies patriarcales présentant l'inconvénient additionnel de rester souvent implicites.
Finalement, la question de la frontière qui s'établit entre le public et le privé semble abordée de façon inégale suivant la perspective adoptée. Raquel Gutiérrez Aguilar propose explicitement de la remplacer par la dichotomie intime-commun. Bien que cette dichotomie présente l'avantage de tenir compte de la problématique de la reproduction matérielle de la vie sociale, elle peut fort bien se borner à ne faire qu'infléchir –dans la mesure où le souci pour la préservation de la vie est rendu explicite- les problématiques qui sous-tendent la violence.
Même si les principes de collectivité, consensus et dialogue que l'on retrouve dans toutes les théorisations concernant le commun, infléchiraient sans doute favorablement la construction de subjectivités et nous permettraient de prendre plus amplement conscience de notre dimension relationnelle, la scission entre les théorisations qui adoptent une perspective de genre et celles qui restent androcentrées est évidente. D'une certaine façon, elle montre bien à quel point doter tout nouveau projet politique de ce type de perspective semble aujourd'hui un besoin démocratique.

III. Multitude, Empire et Commun :

Antonio Negri et Michael Hardt ont forgé l'une des théories politiques ayant rencontré le plus de succès à gauche au cours des dix dernières années. Issue à l'origine de la pensée marxiste, elle s'en éloigne considérablement pour finir par plonger résolument dans *Commonwealth* (2012) dans de textes plus anciens sollicitant la notion de bonheur entendue comme concept politique. Partant du

constat dans les années 2000 de l'étendue dans notre monde d'un Empire déterritorialisé, face auquel se dresse le potentiel vital du sujet d'émancipation qu'est la Multitude, Negri et Hardt se penchent également sur le commun. Nous avons choisi de traiter néanmoins leurs conceptualisations de façon distincte à celles qui viennent d'être évoquées, car leur commun apparaît d'une part doté d'un aspect ambivalent, notre monde étant susceptible de produire un commun constructif et un commun destructeur, d'autre part comme étant ce que le sujet d'émancipation, la Multitude, peut produire. Les théories développées par Negri et Hardt nous semblent intéressantes pour notre problématique de la violence relationnelle structurelle en ce sens que, en posant la pluralité comme sujet d'émancipation, elles sont susceptibles de receler de fortes potentialités pour penser le commun depuis la différence. En effet, comme il a été vu plus haut, un commun pensé depuis un sujet unifié nous semble courir le risque de reproduire en l'état la plupart des dynamiques de violence structurelle que recèlent nos sociétés.

Razmig Keucheyan retrace dans *Hémisphère gauche* (2017) l'émergence de la pensée de Negri. Il situe à sa source l'opéraïsme, une conceptualisation formulée dans les années 60 et 70 en Italie. L'opéraïsme est issu de la pensée marxiste, mais s'en éloigne déjà amplement. Il postule entre autres la spontanéité révolutionnaire des fractions de classes dominées qui ne sont pas encore organisées et voit dans la subjectivité ouvrière brute la « vérité » de la lutte de classes. De ce fait, cette pensée donne beaucoup d'importance au facteur subjectif et se questionne à propos de la façon dont les dominés vivent leur domination.

A la fin des années 60 et 70, la pensée de Negri commence à être également influencée par Foucault et par Deleuze. Pour Keucheyan, les concepts centraux de Multitude et d'Empire émergent à la suite d'élaborations sur le pouvoir et la subjectivité postérieures à ces lectures : Negri distingue ainsi le « potere » (pouvoir sur) de la « potentia » (pouvoir de). Tandis que le « potere » sépare les individus de leur puissance, la potentia leur permet de l'actualiser. L'on retrouve ainsi dans ce clivage bon nombre des traits qui configurent le clivage Empire-Multitude : tandis que la Multitude correspond à la « potentia », la coopération et la créativité, l'Empire correspond au « potere » et a besoin pour exister d'absorber la puissance de Multitude.

D'une certaine façon, Empire comme Multitude captent bien certaines des caractéristiques culturelles et sociales mises en avant par les études sur la postmodernité. L'Empire est déterritorialisé, il ne s'appuie pas sur un centre de pouvoir ni n'est défini par des frontières. C'est un appareil décentralisé, qui

intègre le monde entier. Pour Keucheyan, c'est une notion influencée par celle d'espace lisse mise en place par Deleuze. Elle acte le déclin de l'Etat nation et l'essor de la mondialisation, les entreprises constituant des acteurs globaux qui le peuplent et réduisent les Etats-nation au rôle d'instrument. Dans cet Empire, le droit international est devenu une force contraignante des Etats, ce qui le sépare de l'impérialisme tel qu'on l'entendait.

De son côté, la Multitude possède également l'aspect insaisissable que l'on décèle dans l'Empire, mais différemment décliné. En effet, la Multitude apparaît comme l'un des nouveaux sujets d'émancipation venus remplacer la classe ouvrière. Elle est constituée par un ensemble d'individus que rien ne regroupe, si ce n'est l'opposition qui s'établit à l'Empire. Elle est « le mode d'existence de la pluralité » (143). Cet aspect indéfini distingue selon Keucheyan la Multitude du peuple et de la classe, deux concepts et sujets politiques modernes disposant d'un principe d'unité. Tandis que le peuple est unifié par le contrat social passé avec l'Etat, la classe l'est par sa situation dans l'ordre économique. La Multitude, précisément, ne dispose pas de principe d'unité. Pour Keucheyan, c'est en ce sens que le concept réussit à saisir des éléments déterminants de la situation actuelle des classes dominées que d'autres ne saisissent pas. Depuis la fin des années 1970, le salariat serait allé en effet en s'atomisant, d'où la difficulté pour les forces de gauche de le mobiliser sur les anciens répertoires d'action. La prolifération de ce que le marxisme avait considéré des « fronts secondaires » (domination masculine, colonialisme, identités sexuelles) aurait renforcé l'aspect fragmentaire, et la pluralité.

C'est dans son ouvrage *Commonwealth*, co-écrit avec Michael Hardt, que Negri continue d'étayer ces concepts en ébauchant un projet éthique et une « éthique de l'action politique » (2012 : 10) associés. Ils y identifient la Multitude comme sujet émancipateur producteur du commun, et encore susceptible de le produire. Pour Negri, le capitalisme produit de fait pour ses propres besoins un commun ambivalent qui pose les bases de la transition possible vers un autre modèle. Le capitalisme produit ainsi de l'information, des codes, de la connaissance et des affects qui constituent le commun immatériel dont se sert aussi Multitude, et il produit des nuisances écologiques, sociales, qui sont également un commun. Reprenant les conceptions de Foucault, Negri souligne par ailleurs que le biopouvoir en place produit également les subjectivités politiques dominantes, aussi bien que les subjectivités alternatives. En effet, l'événement biopolitique fait de la production de la vie un acte de résistance qui échappe au contrôle et crée dans le même mouvement un nouveau monde. Ces événements ramènent à la figure de Multitude, qui devient également une stratégie politique. Il s'agit dès

lors de parvenir à une conception biopolitique de la rationalité liée au commun par deux chemins : l'expérience du commun fournit un cadre pour briser l'impasse épistémologique créée par l'opposition entre l'universel et le particulier, par ailleurs, l'épistémologie qu'il met en place doit s'ancrer sur le terrain de la lutte, ce qui fait du commun à la fois présupposition et résultat du processus de création.

Pour produire la théorisation susceptible de canaliser ce projet, Negri signale la nécessité de prendre appui sur les concepts de pauvreté et d'amour. La pauvreté apparaît en effet comme l'un des moteurs permettant de produire du commun : c'est cette condition qui pousse les individus à créer des projets, qui sont autant de mécanismes de survie, constituant à terme communauté et commun. Il s'agit donc d'aborder les pauvres non dans leur carence matérielle, mais dans leur puissance d'invention et de production. D'autre part, l'amour doit être abordé dans sa conception politique plutôt que purement émotionnelle, une sorte d'amour rationnalisé, adressé au prochain, y compris dans sa différence, plutôt qu'au même. En effet, reprenant les conceptions de Spinoza, Negri considère d'une part qu'il est aussi abusif d'imputer le mal à un invariant de la nature humaine que de l'ignorer ; d'autre part, qu'il faut considérer le mal comme un amour qui a mal tourné. Il en arrive à déduire dans son analyse que beaucoup de formes du mal contemporain sont autant d'amours corrompus, d'amour du même : le nationalisme, les fascismes (y compris dans sa composante raciste), les populismes. Il faut donc mettre un place un amour du prochain accepté dans sa réalité et se demander, pour combattre le mal, quelle sorte d'amour a mal tourné.

Amour et pauvreté sont abordés par Negri, en cohérence avec les théorisations premières de son tournant foucaldien, sous l'angle de la « potentia », pour ce qu'ils ont de force créatrice potentielle. Si la pauvreté est la condition de la création du commun, l'amour est la puissance qui permet de le constituer, en même temps que la puissance du commun, il est le « processus de production du commun et de subjectivité » (2012 : 266). C'est le pouvoir dont dispose le pauvre pour se constituer en Multitude, car, le collectif apparaît, comme souvent, comme condition *sine qua non* d'efficacité de la révolte, du moment qu'un appareil institutionnel ne vient pas séparer la Multitude de sa puissance, comme cela a pu être le cas dans les conceptions socialistes et bolchéviques de par le rôle du parti et la façon dont celui-ci est envisagé.

En cohérence avec cette conception, la métropole apparaît pour Negri comme l'espace de création du commun, en ce sens qu'elle est le lieu des activités de Multitude : activités de production, de rencontre et de rébellion. Cependant, tout en étant l'espace de cette création, la métropole en est aussi le produit, car ces

activités produisent à terme une nouvelle forme métropolitaine. Comme il a été dit, le commun est à la fois le producteur et le produit de la vie sociale. Tout comme le commun, la métropole a, sous le capitalisme, un aspect ambivalent : elle peut être le lieu des bonnes ou des mauvaises rencontres. Il s'agit précisément pour le politique d'organiser ces rencontres avec l'altérité pour qu'elles soient susceptibles de produire du commun (2012 : 365).

Finalement, c'est le noyau même du capitalisme, envisagé sous une variante émanant du marxisme, que Negri propose de passer au prisme de sa théorie. En effet, il se penche sur la notion de valeur de l'entreprise, du travail et de l'économique, à partir de la théorie de la valeur marxiste, déclinée dans son angle d'approche du sujet premier, de la pluralité irréductible de la Multitude. Pour le marxisme, la théorie de la valeur pouvait être une théorie du travail abstrait présent dans toute marchandise, ou une théorie qui envisage la valeur travail comme figure d'antagonisme, sujet d'une rupture toujours ouverte dans le système – explique Negri. En ce sens, la loi de la valeur peut être comprise comme facteur de déséquilibre plutôt que d'équilibre ; elle est « à la fois l'activité destructurante et restructurante continue du cycle de croissance capitaliste, et loi de composition et de recomposition de la multitude en tant que puissance de transformation » (2012 : 446). Mais la théorie de la valeur travail de l'économie classique est affectée par le processus du développement capitaliste. En effet, Negri considère dès *Empire* et *Multitude* que l'actuelle phase est la quatrième phase du capitalisme, celle du capitalisme cognitif. Cette hypothèse économique accompagne ainsi la théorie mise en place d'Empire et de Multitude. Pour Negri et Hardt, la valeur-savoir serait en train de remplacer la valeur-travail, entraînant une évolution du fonctionnement du capitalisme, de la structure de la propriété et des classes sociales. Ce processus, qui dépasse la loi de la valeur, approfondit les contradictions que celle-ci soulevait à l'origine : l'opposition entre travail simple et travail qualifié ; celle entre travail productif et travail improductif. Il empêche de considérer la loi de la valeur comme une loi de mesure de la productivité globale du système économique et règle de son équilibre.

Il s'agit donc de formuler une nouvelle théorie de la valeur, dont l'aspect forcément innovant pousse même à se demander si on pourrait toujours la nommer théorie de la valeur. Car il s'est agi, avec l'étude de la créativité de Multitude, dans la situation de pauvreté et dans le processus de production de l'amour, justement de voir comment la valeur travail excède les flux de l'économie et du pouvoir. La biopolitique est en excès, elle est figure de la non-mesure, la valeur biopolitique se fondant sur le commun et la coopération. La valeur doit donc maintenant faire référence à l'activité vitale dans son ensemble, déborder

les barrières posées par la tradition économique. Il s'agit ainsi de créer une théorie de la valeur qui déborderait ce seuil, d'envisager la valeur comme « un *dispositif* qui, en rompant avec les déterminismes, redéfinit la temporalité et les espaces de vie en termes créatifs » (2012 : 452). Dans cette nouvelle perspective, la valeur se crée ainsi quand l'activité humaine rompt l'équilibre du pouvoir.

Signalons que pour Negri, dès *Empire* et *Multitude*, ce sont les luttes qui mettent le système en crise, l'Empire agissant comme structure parasitaire qui absorbe l'innovation de la Multitude et inhibe ce qu'elle a de créateur au bénéfice de formes figées. La valeur telle qu'envisagée dans cette nouvelle étape du capitalisme cognitif et à travers le prisme des subjectivités résistantes, lorsque la puissance de travail échappe au contrôle imposé au développement, conduit pour Negri à une série de positions politiques. Tout d'abord, comme il est apparu, la force de travail s'oppose à l'exploitation. Puis, la singularité s'oppose à l'identité, l'identité étant un des instruments de mystification de la répression capitaliste pour écraser les développements produits par les singularités dans la construction de Multitude et du commun. Finalement, le commun s'oppose à la république de la propriété, la propriété apparaissant comme un mécanisme pour mettre en place la soumission et l'exploitation de l'activité de production du commun.

Dans leur projet politique, la démocratie apparaît donc tout à la fois comme but et comme mécanisme ; comme fin et moyen. Negri et Hardt proposent ainsi de renouer avec des textes philosophiques et politiques d'avant le XIXe, pour y puiser dans les conceptions politiques de bonheur, de joie et d'amour, des éléments susceptibles de permettre leur réinvention dans le cadre de l'actuelle phase du capitalisme. Il s'agit ainsi pour eux de parvenir à réaliser le bonheur commun et façonner un monde démocratique où tous soient capables de gouverner et autorisés à le faire. Pour atteindre cet objectif, ils proposent de procéder en trois étapes, susceptibles de favoriser les rencontres constituantes qui permettent la création du commun : soutenir la vie face à la misère, propos auquel peuvent être utiles les différents projets de revenus de base ; exiger l'égalité, afin que tous soient à même de participer à un autogouvernement ouvert à tous mais qui formerait aussi tous à la participation ; garantir l'accès libre de chacun au commun.

La théorie de Negri et Hardt présente, de notre point de vue, l'originalité d'être implicitement assez sous-tendue par les notions freudiennes de pulsion de vie et pulsion de mort. Compte tenu du tabou que le culte patriarcal de la Raison a fait de l'émotionnel depuis de nombreux siècles, cela présente l'intérêt, nous semble-t-il, de constituer une approche plus réaliste de l'expérience humaine. En effet, nous considérons que, s'il ne faut certes pas céder à l'émotion irrationnelle, il est

puéril d'ignorer que l'émotion constitue un des moteurs du comportement de l'être humain, et donc une variable dont on peut sans doute retrouver la trace dans tout ce que celui-ci a pu mettre en place. La pensée de Negri et de Hardt, sans doute parce qu'elle est puisée dans l'idée première opéraïste que les fractions des classes dominées non organisées recèlent les meilleures possibilités d'émancipation, comporte en effet une proximité avec l'expérience humaine dont sont dépourvues les théories navigant dans la pure abstraction.

Si l'idée d'une pluralité irréductible envisagée en tant que sujet émancipateur producteur du commun nous semble susceptible d'avoir une incidence dans notre problématique de la violence interrelationnelle structurelle, dans la mesure où les théories de Negri et Hardt envisagent de construire le commun depuis la diversité et la différence, il faudrait examiner si, dans la pratique, cette incidence serait pleine ou partielle. En effet, comme il a été vu, la pluralité qui intègre nos sociétés est aussi informée par des hiérarchies et sous-tendue par des rapports de pouvoir qui ne sont pas tous d'ordre économique. En effet, ces hiérarchies et rapports de pouvoir sont certes ceux du capitalisme, mais également ceux du patriarcat. Or, comme il a été vu, les rapports de pouvoir mis en place par le patriarcat excèdent la question du masculin et du féminin, pour être tout à la fois constitués et porteurs des valeurs traditionnellement associées à ces deux pôles : force-faiblesse ; supériorité-infériorité ; raison-émotion etc. Le féminisme et les études de genre ont établi depuis longtemps que ces valeurs ne sont pas particulièrement fondées et qu'elles constituent au contraire un des éléments du complexe appareil de subordination mis en place. Par ailleurs, comme il a été vu à propos de certains cas de harcèlement scolaire, ou dans des violences normalisées telles que les crimes d'honneur, ces valeurs peuvent bien entraîner la mise en place de dynamiques violentes entre individus du même sexe, répondant pourtant aux mêmes mécanismes que les violences des hommes sur les femmes. Ainsi, même si l'idée de pluralité irréductible constructrice du commun est susceptible d'avoir une incidence sur la problématique des violences relationnelles, il paraît difficile d'obtenir l'objectif d'une égalité réelle sans la prise en compte des profondes inégalités existantes, et pourtant souvent invisibles parce que normalisées. Que la pleine capacité de tous pour l'autogouvernement soit un but louable pour parvenir à des sociétés non violentes est un fait, que l'on puisse atteindre ce but sans une pleine conscience des inégalités et rapports de pouvoir qui ne sont pas de nature économique, mais de nature représentationnelle, nous semble moins certain.

La pensée de Negri et d'Hardt nous semble comporter l'avantage, par rapport aux pensées du commun évoquées, de partir de la pluralité, ce qui la dote d'un

important potentiel de diminution des violences relationnelles, pour peu que l'on prenne en compte les rapports de pouvoir au moment d'envisager cette pluralité. A notre sens, il serait nécessaire de parvenir à ce que, outre son caractère irréductible, cette pluralité soit autoconsciente. En effet, un véritable commun semble difficilement constructible sans une autoconscience qui permette de garder à l'esprit qu'étant donné les inégalités de départ qu'offrent nos sociétés contemporaines, la construction de l'égalité passe fatalement par la pratique de l'équité. A ce propos, il est intéressant que Negri et Hardt fassent de la démocratie, de l'égalité et du commun autant des buts à atteindre que des présupposés. Comme il a été dit, la critique féministe a toujours reproché à nos cadres législatifs de poser l'égalité des individus au départ, alors que de toute évidence cette condition n'appartient pas totalement au réel : elle doit être fixée comme but à atteindre. Envisager l'égalité et la démocratie, tout comme le commun, autant comme buts que comme présupposés, peut donc potentiellement faire sortir les sujets, pour l'instant cibles légitimes de violences, de cette condition, pour peu que l'on garde à l'esprit qu'atteindre l'égalité ne peut se faire sans tenir compte de toutes les inégalités de départ, donc en assurant par la pratique de l'équité une distribution inégale de formation et de possibilités de participation susceptible de rétablir les déséquilibres de départ.

Si le simple fait d'envisager le sujet comme pluralité offre donc de plus fortes potentialités à notre problématique de départ, il reste à s'assurer d'envisager également cette pluralité comme inégalitaire. De ce fait, avant de nous livrer à un deuxième bilan intermédiaire, puis à un recueil de conclusions finales, il s'agira de se plonger, pour le point qui suit, sur une nouvelle pensée de la différence, celle formulée par Judith Butler.

III. Butler et la non-violence

En réalité, Judith Butler réfléchit à la violence presque depuis le début de son œuvre. Au début, la réflexion portait plutôt sur une violence exercée sur les identités par les constructions de genre, elle s'inscrivait dans un héritage foucaldien. Dans sa thèse de doctorat, Butler partait ainsi du constat de la dépendance psychique du sujet, dont la subordination aux normes était conçue comme naturalisation politique de l'instinct de survie. Elle l'analysait en tant qu'ontologie sociale de la vie, régulée par des rapports de pouvoir qui normalisent la violence, tout en la rendant implicite. Le caractère implicite de la violence rend ainsi les individus vulnérables à une violence indicible (Botbol-Baum, 2017 : 75). C'est à partir des années 2000 que s'opère dans l'œuvre de Butler ce qu'on a appelé le « tournant éthique », la philosophe étend alors l'idée de vulnérabilité du

corps à la violence de la guerre et le paradoxe de la performativité du sujet vulnérable devient plus marqué dans sa réflexion politique (Botbol-Baum, 2017 : 73).

Puisque Mylène Botbol-Baum a retracé dans un article l'essentiel des évolutions de la pensée de Judith Butler dans ce domaine, nous reprendrons ici certaines de ses conceptions. L'un des concepts centraux de Butler pour penser le rôle et les mécanismes de la violence, ainsi que les possibilités de la désactiver, est celui de vulnérabilité. Penser un sujet vulnérable, plus qu'autonome, devient pour Butler une option politique à partir du 11 septembre. Mais cette perspective s'installe dans le prolongement de sa politique de genre, qui décrivait déjà la possibilité d'opérer dans le lien à la sujétion un retournement qui donnerait lieu à une « vulnérabilité capacitante » (Botbol-Baum, 2017 : 73). A partir des années 90, Butler attribue en effet un rôle constitutif à la violence. Celui-ci est conceptualisé à partir de la dialectique du maître et de l'esclave, qui faisait de la violence révolutionnaire un instrument de transformation des sujets aliénés. Les sujets sont dépendants et vulnérables, or cette condition elle-même détermine les possibilités pour le sujet de s'extraire de l'hétéronomie imposée par une loi injuste et de se libérer du désir de reconnaissance du maître. La vulnérabilité expose ainsi à la violence, mais elle devient vulnérabilité capacitante à partir du moment où elle est constitutive de l'émergence de l'humain. Cette même idée est reprise par Butler pour asseoir les bases d'une éthique relationnelle. La vulnérabilité engendrée par notre porosité à la corporéité d'autrui dépasse notre instinct de survie, qui a permis de justifier la violence tout au long de l'Histoire, et ouvre la possibilité d'une éthique relationnelle. Ce possible, qui se situe à l'origine dans la sphère privée, se fait extensible à la sphère publique pour poser les bases d'une politique de la non-violence, qui se ferait en élargissant la définition de ce qui compte comme humain.

En effet, dans « Interroger la non-violence : corporéité et normativité » (Botbol-Baum, 2017 : 35-67), Butler s'interroge, à propos de la guerre, sur les possibilités de légitimation de la violence ainsi que sur le différentiel d'appréciation de vies humaines, question qui constitue le centre de ce travail dès le début. Elle précise ainsi que le moi est relationnel, mais que les relations considérées comme appartenant à la région du moi ne concernent que les personnes qui me sont proches et celles qui me ressemblent. Butler lie donc ici la violence à l'identité : à l'exclusion de ceux qui sont considérés comme appartenant dans une moindre mesure à la société, et qui sont de ce fait susceptibles de subir des violences, il faut donc ajouter les questionnements liés à la problématique de l'auto-défense. En effet, dans le cadre de l'autodéfense se forment des groupes compris comme

entités m'autorisant à me protéger de la violence dont je suis potentiellement la cible en exerçant de la violence, c'est-à-dire, m'autorisant à exercer la violence envers les autres dans le but qu'on ne fasse pas de violence aux gens qui me sont proches. Cela prouve que l'interdit de violence n'est pas absolu et qu'il y a toujours des logiques d'exception. La question se pose ainsi de savoir quelle norme détermine les vies qu'il vaut la peine de défendre, et celles qui ne le valent pas. La justification morale pour la violence émerge d'une base démographique. Aller vers une éthique de la non-violence qui ne fasse pas d'exceptions demanderait donc de penser de nouveau nos zones relationnelles et d'appartenance, faisant le constat que plus elles seront étroites et naturalisées, plus il y aura des possibilités que surgissent des contradictions éthiques. Puisqu'en outre toute contestation de l'ensemble est envisagée comme violence par le système, un processus de transformation de la non-violence en violence a lieu de façon constante. La critique de ce processus de transfiguration exigerait de penser l'égalité et la cohabitation en de nouveaux termes. Nous reviendrons sur cela, mais voyons d'abord comment se met en place une éthique relationnelle, déjà à l'œuvre au sein de chaque communauté.

Nous avons vu en quelle mesure la violence recelait le paradoxe d'être également constitutive du sujet et d'ouvrir en ce sens sur une vulnérabilité capacitante. Il s'agit maintenant d'examiner la mise en place de l'éthique relationnelle à partir des trois principes qu'énumère Botbol-Baum : l'*ek-stasis*, l'hyperbole, la responsabilité pour autrui. Butler établit l'*ek-stasis* dans *Défaire le genre* (2006), celui-ci serait l'évasion ou l'arrachement, la possibilité de sortir de soi qui peut recouvrir plusieurs significations : on peut être transporté hors de soi par une passion, par la rage, par la souffrance… Ce sortir hors de soi est la question éthique fondamentale qui permet de penser la vie et l'humain dans leur ensemble. La vulnérabilité assoit les bases de cet *ek-stasis*, ce qui nous permet de nous ouvrir à l'autre. Pour Butler, cette porosité des corps établit notre lien éthique envers les autres (Botbol-Baum, 2017 : 78). Être hors de soi ouvre sur un horizon hyperbolique qui assure la réhabilitation du sens. En effet, si la souffrance engendrée par la mort de quelqu'un constitue le paradigme de l'absence de sens, le refonder exigerait de ne pas être indifférent à la souffrance de l'autre, ce qui permettrait de sortir de soi-même. Par un autre chemin, le sujet se forme ainsi paradoxalement au travers d'un acte de violence, qui cependant l'oblige à renoncer à sa propre violence dans le but de pouvoir exister en tant que sujet. Finalement, être responsable pour autrui émerge de la reconnaissance de l'existence des autres comme centres de subjectivité corporéisés qui peuvent se sentir blessés.

Puisque la lutte contre la violence est intimement liée à la subjectivité humaine, la non-violence ne peut qu'être une possibilité éthique. D'autre part, les liens à la violence sont complexes, puisque tant l'émergence du sujet que l'*ek-stasis* qui constitue la base de l'éthique relationnelle présupposent la violence. Butler réfléchit en ce sens aux possibilités de la non-violence. L'une des voies qu'elle propose pour y parvenir est d'élargir le concept de l'humain. Partant d'une réflexion sur le rôle à la fois répressif et constitutif de la norme dans les sociétés, Butler arrive à se demander si ce qui institue le commun ne serait pas précisément ce qui n'est pas commun, c'est-à-dire, ce qui est hors du commun. Elle touche avec cette observation à ce que nous nous sommes efforcée de mettre en avant du point de vue empirique dans la première partie de ce travail. Butler se demande ainsi s'il ne serait pas mieux de renoncer à l'idée du commun pour se tourner vers l'acceptation que le commun n'existe pas tout à fait : « Ou avons-nous justement besoin de savoir que le « commun » n'est plus pour nous, s'il l'a jamais été, et qu'une approche de la différence, qui soit ouverte et consciente de ses limites, n'est pas seulement le devoir de la traduction culturelle en ces jours de multiculturalisme, mais la voie la plus importante vers la non-violence ? » (Butler, 2006 : 251).

En réalité, c'est la sphère de ce qui est humainement intelligible que les normes délimitent. Cela a des conséquences tant du point de vue de l'éthique que de celui des possibilités de transformation sociale. Ainsi Butler s'interroge : et si les catégories mêmes de l'humain avaient exclu ceux-là même qu'elles auraient dû recueillir ? (Butler, 2006 : 251). En ce sens, elle met en garde à propos du danger de présupposer le champ de l'humain, car cela pourrait mener à échouer à penser de façon critique les conséquences de la production, reproduction et déproduction de l'humain (Butler, 2006 : 251). Elle souligne donc le besoin d'établir et de conserver une notion ouverte de l'humain, pour mettre en place un projet politique critique du mouvement international des droits humains. En effet, l'humain qui constitue actuellement la base de ces droits est déjà établi, mais si la définition d'humain a pu varier en fonction des contextes culturels et historiques, cette notion doit être soumise à interprétation.

En cohérence avec cela, revenant sur l'aspect des identités, Botbol-Baum signale que, pour Butler, la non-violence est pouvoir « « devenir autre que ce que l'on a fait de moi », et néanmoins accéder à une forme de reconnaissance en contournant la violence de l'exigence de la subjection, qui est une effraction faite à la pluralité des possibles du sujet » (2017 : 90). Elle voit en ce sens la non-violence comme une forme alternative de pouvoir, qui n'est plus « pouvoir sur » mais « pouvoir pour », celui de reproduire des actes de discours dans une pratique

mimétique qui produirait à la fois un déplacement, un espace alternatif qui suppose une crise pour le pouvoir en tant que totalité. La configuration que décrit Butler va au-delà du clivage entre domination ou servitude. Assumée, la vulnérabilité corporelle devient un principe d'action capable de resignifier les normes, cette possibilité émergeant toujours d'une expérience de violence.

La reconnaissance et le langage occupent aussi une place importante dans cette dynamique. En effet, la question de la vulnérabilité capacitante s'articule à la question de la reconnaissance : « on existe non seulement parce qu'on est reconnu, mais parce qu'on est reconnaissable » (Botbol-Baum, 2016 : 104). D'autre part, si le langage est le lieu de résistance à la violence, il est aussi puissance d'agir en se disant soi-même, en une activité qui semble articulée sur l'autre.

Tant du point de vue de son inscription dans la temporalité que de celui de la possibilité même d'émerger en tant que sujet en se retournant contre la sujétion, les figures du sujet son décrites comme étant des êtres en devenir, qui n'ont pas encore adopté une forme logique stable.

Butler part d'une réflexion à propos de la violence exercée par les schémas sociaux de genre sur l'individu, mais en ouvrant la réflexion à la question de la vulnérabilité des corps, elle ouvre des possibilités à ce que celle-ci constitue également une approche pour penser la violence interrelationnelle structurelle. Avec la problématique d'élargir le champ de l'humain, elle touche, comme il a été démontré, un point clé de ce type de violence. En effet, même si d'un point de vue rationnel nous savons que nous sommes tous des êtres humains et que toute mort est un drame, de l'appréhension que le sens commun fait du monde découle que, plus les individus qui décèdent se trouvent éloignés (physiquement, géographiquement, culturellement, symboliquement…), moins leur décès induit à la réaction et au deuil. Cet état de fait se vérifie malheureusement aisément dans la vie presque courante, pour peu qu'on considère la répercussion que produisent dans l'opinion les attentats, suivant qu'ils se produisent dans des pays plus proches ou plus éloignés. L'étude de quelques hiérarchies nous a permis de comprendre que l'empathie diminue avec la distance et avec la perception de l'altérité. La distance culturelle ne fait pas exception à cette règle. Dès lors, élargir le champ de l'humain apparaît comme un enjeu fondamental pour faire face à la problématique de la violence. On peut même comprendre cet humain au sens figuré : élargir le champ de ce que nous reconnaissons comme similaire à nous, malgré les différences.

Par ailleurs, le concept de vulnérabilité capacitante, sorte de force forgée dans l'expérience et l'acceptation de la vulnérabilité, infléchit sans aucun doute la

dichotomie fort-faible qui sous-tend le sens commun, déclencheur en dernière instance comme on l'a vu des violences. Le concept de vulnérabilité capacitante permet de jeter sur le réel une vision plus complexe qui, comme les autres que nous avons examinées ici, désactive à lui seul partiellement les violences.

Elsa Dorlin a publié récemment un ouvrage sur l'histoire de l'autodéfense qui revient sur beaucoup des problématiques et dilemmes posés par Butler concernant la violence. Dans *Se défendre. Une philosophie de la violence* (2017), Dorlin approche en effet ces problématiques depuis la perspective des corps auxquels on a interdit au cours de l'histoire de se défendre. La philosophe se plonge ainsi dans l'histoire de ces corps qui, depuis les Juifs jusqu'aux esclaves du commerce triangulaire, les Noirs de la ségrégation raciale, les minorités sexuelles ou les femmes, parce qu'ils ont été interdits de se défendre, se sont vus confrontés à l'obligation de le faire.

S'il est indéniable qu'il existe toujours dans nos sociétés une violence posée comme légitime, à exercer sur des êtres plus particulièrement à même de la recevoir, il est également évident que son appareil légitimateur ne fonctionnerait pas entièrement sans un double versant, le corollaire de l'interdiction posée comme obligatoire pour certains corps de se défendre. Bien entendu en Europe cette interdiction n'est plus reflétée par des textes de loi, et pourtant la problématique y reste actuelle, car c'est bien le différentiel de perception qui explique que les femmes violentes écopent en général de peines plus lourdes que leurs homologues masculins, y compris parfois lorsqu'elles se défendent : elles ne sont pas censées avoir partie liée à la violence. Des traces de ces problématiques subsistent donc dans les régions où, d'un point de vue formel, les droits sont les mêmes pour tous.

Adoptant le point de vue de l'opprimé qui s'est en partie extrait à sa condition et qui se refuse à reproduire les paramètres du dominant, c'est bien la question de la possibilité de réaction face à la violence que Butler se pose. Comment réagir à la violence sans perpétuer son cycle et devenir soi-même violent, sans perpétuer la logique du dominant ? Dorlin pointe dans l'empirisme le danger que Butler interroge dans l'abstraction : durant la ségrégation, les communautés de Noirs américains tendent à adopter un modèle masculin hypervirilisé pour compenser l'image des Noirs installée par les Blancs dominants, mais se retrouvent ce faisant à exacerber les codes hétérosexués installés par eux et à construire leur force sur d'autres exclusions, celle des homosexuels, celle des femmes. De même, les minorités sexuelles qui construisent à leur tour un sujet fort, en parallèle à la mise en place de brigades de self-défense, finissent par adopter un sujet presque exclusivement blanc. Comment se défaire de la logique d'exclusion ? Comment

sortir de la domination en refusant à son tour de dominer ? La réponse est difficile car la passivité compte comme on l'a vu parmi les éléments déclenchant la violence, les performances expérimentales menées dans les années 60 et 70 par Yoko Ono et Marina Abramovic en avaient d'ailleurs fourni la preuve empirique[26]. Le dilemme que pose la violence est donc celui de conjuguer nécessité de réaction et refus de reproduction. La réponse qu'apporte Butler, élargir le camp de l'humain, apparaît sans doute à ce jour comme la meilleure piste à suivre. En effet, l'exclusion reste dans notre monde le principal vecteur de construction identitaire. Les dominations peuvent d'ailleurs se renforcer entre elles, comme le montre Dorlin à propos de l'instrumentalisation du fantasme du viol de la femme blanche à des fins légitimatrices des lynchages racistes de l'Amérique ségrégationniste ; comme on l'a vu tout récemment en Allemagne avec l'usage rhétorique que l'extrême droite avait donné aux viols et attouchements qui se sont produits en Cologne en 2016. Face à des mécanismes si profondément ancrés qu'ils en deviennent presque spontanés, la démarche extrêmement autoconsciente est peut-être la seule ressource pour construire un monde de paix, où la violence serait immédiatement refoulée.

V. Bilan intermédiaire

Les quatre perspectives théoriques que nous avons examinées sont sous-tendues par un concept principal, qui de ce fait peut être envisagé comme leur expression minimale dont il est possible de dériver tout un projet. Tandis que Tronto fait de l'activité de soin le centre névralgique d'un autre modèle de société, Dardot et Lanval font de même avec le principe qui préside à l'activité collective et l'autogouvernement et qu'ils nomment le commun. Negri et Hardt constituent leur Multitude en sujet émancipateur susceptible de produire ce commun, problématisant par là même le commun. De son côté, Judith Butler pose un autre regard sur la violence, en la faisant constitutive du sujet, et la vulnérabilité, en la faisant capacitante. Cette vulnérabilité capacitante, considérée à l'origine depuis la perspective des identités, trouve une prolongation pour la mise en place d'une

[26] Yoko Ono présente *Cut Pièce* en 1964. Elle y invite le public à venir découper ses vêtements et s'assoit. Le public détruit ses vêtements, certaines personnes exposant sciemment et presque avec rage ses seins ou son sexe. L'extrême infraction se met en place parce que l'artiste, passive, subit. Marina Abramovic se livre à une expérience analogue, très connue parce que plus dangereuse : dans sa performance *Rythm o*, présentée en 1974, elle se pose immobile pendant six heures au milieu d'une pièce. Elle a donné l'autorisation à son public de se servir sur elle de tous les objets posés sur une table. S'il est possible de trouver sur cette table des objets à priori agréables –plume, miel-, on y trouve aussi des objets dangereux –fouet, un pistolet chargé d'une balle. Outre des attouchements sur son corps, Abramovic reçoit des blessures et se voit même obligée à un moment par un spectateur à pointer le pistolet sur elle-même. Le principe est le même que celui de la performance de Yoko Ono, les résultats aussi.

éthique relationnelle, participant également à poser les bases d'un monde possible.

Sans surprises, il est possible de constater que les projets qui dériveraient de la « vulnérabilité capacitante » et du *care* ont bien plus de points communs entre eux que ceux qu'a le projet du commun avec les deux. Cela s'atténue lorsque l'approche du commun se trouve hybridée avec des perspectives de genre. Le différentiel donne bien la mesure de ce que la généralisation de ce type d'approche pourrait apporter à notre vie quotidienne. Même si les quatre perspectives finissent par situer le relationnel et la préoccupation démocratique en leur centre, les quatre le font de façon différente. Parce qu'il ne comporte pas de perspective de genre, le projet de Dardot et Lanval omet de penser les rapports de pouvoir implicites qui ne sont pas d'origine économique.

Dans les projets qui émergeraient des théories de Butler et de Tronto il est possible de retrouver des constantes de la pensée féministe, comme le refus d'établir une frontière entre le public et le privé. D'autre part on peut identifier également des points communs ayant une répercussion directe sur les dynamiques de violence interrelationnelle. Bien que de façon différente, toutes deux conçoivent les identités en mouvement : tandis que Tronto conceptualise des êtres qui mettent à mal les clivages force-faiblesse ; dépendance-indépendance ; supérieur-inférieur, en ayant recours à la notion d'interdépendance et à la perspective des pôles échangeables qui en découle, Butler transpose d'une certaine façon l'idée d'une identité mouvante à son projet, une idée qui apparaissait déjà dans ses conceptualisations de genre, avec la performativité et le *queer*, puisqu'elle précise qu'il ne s'agit pas seulement d'élargir le champ de l'humain, mais de faire que celui-ci reste toujours susceptible d'être élargi. L'idée de vulnérabilité capacitante met également un terme aux clivages mentionnés et dessine des êtres en constante évolution.

Dans des sociétés qui seraient informées par ces principes, il ne fait pas de doute que cette conception des identités aurait une incidence sur la cohésion sociale. Il est possible de voir que les deux théorisations désactiveraient de façon naturelle et logique ce qui est aujourd'hui la violence communautaire : si Tronto signale que le soin est un élément de cohésion sociale naturelle, élargir le champ de l'humain implique d'abolir les distances qui constituent une des causes de la violence et d'acquérir la capacité de nous retrouver en regardant des êtres différents de nous. De ces conceptions dériverait ainsi également un autre rapport à l'altérité, qui serait forcément traitée de façon différente. Tronto précise que la « capacité de réponse », la dernière phase du *care*, est à différencier de la réciprocité. En effet, elle implique de se couler dans le point de vue de l'autre. En ce sens, elle suppose

un fort degré d'empathie, car elle implique d'aller au-delà de l'identification avec les individus strictement semblables pour faire porter celle-ci également sur d'autres plus éloignés, voire socialement situés dans ce que nous concevons aujourd'hui comme positions inférieures, dépendantes, donc de les penser en égaux. De ce fait, la perception de l'altérité ne serait plus aussi extrême : d'une part comprendre le point de vue de l'autre dans ses circonstances implique de s'identifier à lui en tenant compte de son vécu et des conjonctures qu'il traverse ; d'autre part, le fait que les positions concernant le *care* soient échangeables ébauche une autre forme d'altérité, passagère et atténuée.

Butler va plus loin, peignant une altérité qui peut être considérée comme émancipation, dans le sens où elle a impliqué de retourner le lien de sujétion, sortir de la vulnérabilité pour entrer dans la vulnérabilité capacitante. En somme, l'altérité serait aussi une force, une autre forme de force, même s'il est probable que cette valeur n'ait plus cours de la même manière dans aucun des mondes régis par ces idées. La force serait envisagée très certainement de façon très différente.

Sur le plan existentiel, les quatre schémas présentés sont tournés vers l'autre. Cet autre est défini avec plus ou moins de latitude. Pour Butler et Tronto, il finit par tendre à être moins « autre », plus égal. Comme nous l'avons dit, Dardot et Lanval passent sous silence les questions liées à l'altérité qu'une perspective de genre aurait pu faire émerger. En ce sens, il y a plus de possibilités pour que persiste dans ce projet une certaine violence interrelationnelle structurelle que dans les deux autres. Les quatre schémas impliquent néanmoins une vision relationnelle qui peut être appliquée tant au domaine du relationnel qu'à celui du social.

Sans doute de ce fait les quatre projets sont clairement anticapitalistes pour la simple raison qu'ils déplacent le centre névralgique de l'accumulation du capital à l'être humain et ses besoins, la principale variation se trouvant dans ce que chacun d'eux définit en tant qu'humain, précisément, d'où sans doute la nécessité d'élargir ce qu'on entend par humain, comme le proposait Butler. Les quatre projets diminuent le potentiel de rapports d'objets qui est actuellement celui de nos sociétés, ils constituent en ce sens des options de sociétés dans lesquelles la violence relationnelle serait moindre.

Conclusion

Le sujet qui émerge de cette étude est un sujet symboliquement subalternisé, que ce soit de façon permanente ou de façon conjoncturelle. Il s'agit d'un sujet multiple et protéiforme, déterminé de l'extérieur. Son institution en tant que tel a presque pour seul but d'instituer l'ordre symbolique, le renouveler dans chaque acte de violence, en le prolongeant. En dépit de sa multiplicité, ce sujet présente l'invariant de toujours être désigné comme altérité par le centre. Il se caractérise ainsi pour être toujours situé soit dans la position inférieure d'une hiérarchie, soit dans une position d'altérité ou d'altérité-appartenance par rapport à la communauté. Si la violence qui s'exerce envers lui est une pathologie du système, elle n'en est pas moins constitutive pour l'identité de celui qui la met en œuvre et fondatrice pour l'ordre tel qu'il l'entend. Le sujet envers lequel la violence s'exerce est soit un sujet affecté de signes de féminité, comme le disait Rita Segato, soit un sujet qui représente une rupture avec l'ordre établi. La violence déployée envers lui est suscitée par sa propre position symbolique ; elle est inhérente à cet ordre, l'ordre patriarcal. Même sans que l'on exerce de la violence à son encontre, la position subalterne qu'on attribue à ce sujet est fondatrice pour l'ordre établi.

En ce sens, la bataille des imaginaires apparaît comme fondamentale pour ce type de sujets, symboliquement subalternisés. S'il est vrai que la bataille des droits n'est toujours pas terminée, elle ne peut pas se substituer à celle des représentations sociales car elles sont toutes deux complémentaires. En effet, l'imaginaire social est déterminant pour subalterniser un sujet. Comme on l'a vu, les imaginaires sociaux jouent un rôle essentiel pour former des individus sociaux, ayant la capacité de participer de la vie sociale dans la place qui leur a été attribuée dans leur institution. Castoriadis postulait que les imaginaires reposaient sur des significations centrales qui se répercutent sur l'ensemble. Ils recélaient en leur sein la possibilité d'émergence de l'altérité, dont l'enjeu est d'introduire des variantes dans les significations centrales. Pour Butler, c'est précisément dans la distorsion introduite dans la répétition de la performativité où se trouve la possibilité d'infléchir les constructions de genre. En effet, en tant qu'outil méthodologique, le genre permet aussi de contempler la société comme construction.

Cependant, au-delà de la question identitaire, qui recouvre une importance existentielle évidente, la question des droits de la population subalternisée n'est pas résolue et ne pourra pas l'être entièrement en empruntant une voie institutionnelle et législative. En effet, des pans entiers de la vie de ces sujets échappent à la possibilité d'exercer un contrôle et une répression en cas de non-

respect de leurs droits : micro-violences (regards d'intimidation dans la rue, espace de parole dans les débats…), ostracisme, discriminations voilées sur le plan de l'emploi, minimisation de leur parole ou de leurs possibilités… Les subalternes peuvent certes toujours exercer une auto-défense, mais se pose alors la question de la pertinence de perpétuer une logique qui construit des identités fortes sur la complémentarité nécessaire de sujets constitués comme susceptibles de recevoir des violences parce que supposés faibles. La bataille des imaginaires et de l'éducation comme outil pour les infléchir, est fondamentale pour parer aux infractions de droits à propos desquelles on ne peut légiférer. Bien évidemment, cela ne pourrait pas se faire en étapes clairement différenciées –quelque chose d'impossible-, le changement éducatif, institutionnel et de significations devant plutôt être concomitant.

Sur le plan des significations qui les instituent, les sociétés capitalistes présentent une certaine fragilité face à la violence interrelationnelle structurelle. Considérer le monde et l'être humain en tant qu'objets d'appropriation redouble la réification, qui est l'un des déclencheurs de cette violence. Celle-ci tend en outre à diminuer l'empathie envers celui qui est perçu en tant que « autre » ou inférieur, cela devient extrêmement visible dans l'univers prostitutionnel. D'autre part, la question de la compétition, faussée dès le début par le départ des « participants » depuis des positions différentes, mais naturalisée comme étant juste, redouble également la signification des identités instituées comme étant fortes ou faibles. Comme nous l'avons vu, cette conceptualisation est un autre des déclencheurs de cette violence. En outre, le système capitaliste contient aussi des significations qu'il a dû instituer pour son propre fonctionnement interne. Comme la démontré Federici, il semble improbable qu'un système de cette nature ait pu émerger sans le travail presque gratuit de toute une série de secteurs subalternisés, situation qui leur a été attribuée grâce à une minimisation élaborée dans le temps.

Par ailleurs, la masse d'affects qui semble se dégager de l'ordre mis en place par le capitalisme tardif, ainsi que le type de posture majoritaire face au monde qu'il induit, semblent jouer également un rôle dans la mise en place de violences interrelationnelles structurelles. Comme nous l'avons vu, le capitalisme est un ordre qui nécessite la génération de la frustration, sans enseigner à la gérer d'une autre façon qu'en assouvissant le désir. Cela rend sans doute plus probable que, confronté à un ressenti d'impuissance, le sujet symboliquement fort opte plus probablement pour une issue de catharsis par la violence. La clôture du sens et la perte de capacité signifiante chez le sujet conduit sans doute également à ce qu'il opte davantage pour cette issue. En effet, elles rendent plus difficile pour l'individu la tâche de trouver des voies alternatives, comme la sublimation ou le

renoncement, à des sentiments négatifs qui sont dans l'ordre des choses et qui sont peut-être plus fréquents dans des sociétés capitalistes, de par leur fonctionnement.

Certaines des nouvelles perspectives politiques qui émergent, tant depuis le féminisme que depuis des horizons altermondialistes, semblent recéler des possibilités réelles de diminuer de façon naturelle la violence interrelationnelle, car elles remplacent certaines des significations centrales sur lesquelles repose celle-ci par des significations alternatives. Puisque la violence interrelationnelle structurelle apparaît intimement liée à certaines des significations centrales de nos sociétés (la hiérarchisation, l'identité constitutive de la communauté, la réification de l'environnement et de l'individu…), il semble logique qu'un simple changement dans une signification centrale ait des répercussions sur l'ensemble. Les quatre perspectives que nous avons examinées déplacent le centre névralgique de l'accumulation vers l'individu envisagé comme être relationnel. En effet, tant le *care* que le principe du commun qui préside à l'action collective ou la vulnérabilité capacitante, qui est la base du lien éthique aux autres, opèrent ce déplacement. Le déplacement ainsi effectué se répercute immédiatement sur l'ensemble de l'organisation sociale pour peu que, comme le font les différents auteurs, celui-ci soit envisagé plus comme un principe que comme une notion.

Les quatre systèmes examinés augmentent ainsi, de par le déplacement du centre névralgique, les possibilités de projection qu'auraient sans doute les individus de sociétés où ces valeurs seraient majoritaires. Cependant, intégrer une perspective de genre cohérente et pratiquée à grande échelle semble fondamental si l'on souhaite obtenir des organisations sociales plus inclusives et comportant un moindre degré de violence interrelationnelle structurelle. En effet, le risque encouru est de passer sous silence les rapports d'inégalité d'un autre ordre qu'économique et qui sont en dernière instance le déclencheur des violences. Les éradiquer passe par l'obtention de la diminution de la distance symbolique qu'il peut y avoir entre individus, envisager d'une autre façon l'altérité –chose que l'on obtient tant avec l'extension du champ de l'humain de Butler qu'avec l'interdépendance de Tronto-, éliminer les dichotomies du type fort-faible ou indépendance-dépendance. Ces significations découlent par ailleurs, il faut bien l'admettre si l'on examine frontalement la question, de la perspective qu'on adopte. Elles répondent à la perspective patriarcale adoptée jusqu'à présent.

Éradiquer totalement la violence interrelationnelle est sans doute impossible, car la violence est inhérente aux groupements humains. Cependant, il est tout à fait possible de la faire diminuer de beaucoup en instituant un autre type de valeurs, analogues à celles que nous avons examinées. Elles doivent poser au centre

l'individu comme être relationnel ainsi que la préservation de la vie et de la communauté plus que l'individu isolé. En effet, ce sont là trois constantes des projets examinés. Ces constantes jettent également des ponts avec les valeurs en vigueur dans certaines sociétés précapitalistes, et presque toujours avec la pensée de l'ecoféminisme.

Dans la mesure où le capitalisme a pour besoin structurel de déshumaniser un certain nombre d'individus, et compte tenu du rôle primordial de la réification dans la gestation de la violence structurelle interrelationnelle, le système présente une fragilité. Pour lutter contre ce type de violence, il semble fondamental de se résoudre à situer l'individu en tant qu'être relationnel au centre de l'organisation sociale, élargissant tout à la fois le champ de l'humain. Une société reposant sur ce type de valeurs disposerait forcément d'une organisation démocratique plus prononcée et inclusive.

Bibliographie

Articles de presse, textes et études :

Alvarez, Rafael J. ; Cabanillas, Ana. 'Mi vida estaba en sus manos, señora jueza. No lo soporto más. Christian me lo robó todo. Él ganó', El mundo, 3 de agosto de 2015, (última consulta, mayo de 2017).

http://www.elmundo.es/espana/2015/08/03/55be70ac268e3e753e8b4575.html

Alvarez, Rafael J. "Acosaron a Alan desde los 14 años, su suicidio es un crimen social", El mundo, 30 de diciembre de 2015, (última consulta, mayo de 2017).

http://www.elmundo.es/sociedad/2015/12/30/5682ca5322601d8c0f8b4632.html

Barbijaputa. « Porno de venganza. ¿Eres parte del problema? », Eldiario.es, 15 de septiembre de 2016, (última consulta, mayo de 2017).

http://www.eldiario.es/zonacritica/suicidio-chica_italiana-porno_de_venganza-barbijaputa_6_559304078.html

Bidault, Cécile. « Triple homicide de Grande-Synthe : la sœur et fille des victimes attaque l'Etat », France Bleu, 29 de marzo de 2016, (última consulta, mayo de 2017).

https://www.francebleu.fr/infos/faits-divers-justice/triple-homicide-de-grande-synthe-la-soeur-et-fille-des-victimes-attaque-l-etat-1458305219

De los Reyes, Ignacio, « Viaje a Tenancingo, la capital de la esclavitud sexual en México », BBC Mundo, 23 de mayo de 2012, (última consulta, agosto de 2017). http://www.animalpolitico.com/2012/05/viaje-a-tenancingo-la-capital-de-la-esclavitud-sexual-en-mexico/

Des Deserts, Sophie, Traitée de "pute", de "boloss" : Marion, 13 ans, s'est suicidée », Le nouvel observateur, 27 de septiembre de 2016, (última consulta, mayo de 2017).

http://tempsreel.nouvelobs.com/l-enquete-de-l-obs/20131114.OBS5469/traitee-de-pute-de-boloss-marion-13-ans-s-est-suicidee.html

Do Rosario, Jorgelina, « Los hombres ganan un 35% más que las mujeres y la brecha salarial recién desaparecerá en 88 años", Infobae, 30 de marzo de 2017, (última consulta, mayo de 2017).

http://www.infobae.com/economia/2017/03/30/los-hombres-ganan-35-mas-que-las-mujeres-y-la-brecha-salarial-recien-desaparecera-en-88-anos/

Étude nationale relative aux morts violentes au sein du couple - Année 2016, Ministère de l'Intérieur, septembre 2017 http://www.egalite-femmes-hommes.gouv.fr/wp-content/uploads/2017/09/Etude-nationale-sur-les-morts-violentes-au-sein-du-couple-annee-2016.pdf (dernière consultation, 25 octobre 2017).

Equipo de investigación Cisneros, « Los riesgos psicosociales en la administración. Resultados del Barómetro Cisneros V sobre violencia en el entorno laboral en las administraciones públicas », 2003, (última consulta, mayo de 2017).

http://www.uv.es/igualtat/recursos/actuacio/El%20informe%20Cisneros.pdf

« Estadísticas », Fundación víctimas del terrorismo, (última consulta, mayo de 2017).

http://www.fundacionvt.org/index.php?option=com_content&task=view&id=200&Itemid=99

Hernández, Maribel, « Cuando el viaje acaba en explotación sexual », Eldiario, 23 de septiembre de 2013, (última consulta, mayo de 2017). http://www.eldiario.es/desalambre/trata-explotacion_sexual-trafico_de_personas_0_178482180.html

Kirchgaessner, Stephanie. « Tiziana Cantone: en busca de justicia para la mujer que se suicidó por culpa de un vídeo sexual », Eldiario.es, 16 de octubre de 2016, (última consulta, mayo de 2017).

http://www.eldiario.es/theguardian/Tiziana-Cantone-justicia-suicido-sexual_0_569043797.html

Mercier, Etienne, « Trois salariés sur dix sont victimes de harcèlement moral au travail », Ipsos, 5 de junio de 2000, (última consulta, mayo de 2017).

http://www.ipsos.fr/decrypter-societe/2000-06-05-trois-salaries-sur-dix-sont-victimes-harcelement-moral-au-travail

Morin, Violaine. « Les violences faites aux femmes en chiffres ». Le Monde, 29 de enero de 2016, (última consulta, mayo de 2017).

http://www.lemonde.fr/societe/article/2016/01/29/les-violences-faites-aux-femmes-en-chiffres_4856289_3224.html

Peyret, Emmanuelle et Big, « En 2015, une femme sur cinq victime de violences physiques en Europe », Libération, 24 de noviembre de 2015, (última consulta, mayo de 2017).

http://www.liberation.fr/france/2015/11/24/en-2015-une-femme-sur-cinq-victime-de-violences-physiques-en-europe_1415860

PISA 2015 Results (Vol III), OCDE, « Students' Well-Being », (última consulta, mayo de 2017).

http://www.keepeek.com/Digital-Asset-Management/oecd/education/pisa-2015-results-volume-iii_9789264273856-en#page137

Redacción, « La programadora transexual Rachel Bryk se suicida tras el acoso recibido en internet », cuatro, 29 de abril de 2015, (última consulta, mayo de 2017).

http://www.cuatro.com/videojuegos/programadora-transexual-Rachel-Bryk-Internet_0_1979250548.html

Redaccion, « El acoso escolar, un problema presente y futuro », Ctxt, 17 de mayo de 2017, (última consulta, mayo de 2017).

http://ctxt.es/es/20170517/Firmas/12782/Acoso-escolar-estudiantes-ocde-unesco-rendimiento.htm

Redacción, « 839 mujeres asesinadas en España por violencia de género », Diario de Guipuzkoca, 25 de marzo de 2016, (última consulta, mayo de 2017).

http://www.noticiasdegipuzkoa.com/2016/03/25/sociedad/839-mujeres-asesinadas-en-espana-por-violencia-de-genero

Redacción, « El año termina con 57 mujeres asesinadas por violencia de género », El Mundo, 1 de enero de 2016, (última consulta, mayo de 2017).

http://www.elmundo.es/sociedad/2015/12/31/56852bc6268e3ebf238b456d.html

Redacción. Una joven italiana se suicida después de que su ex difundiera un vídeo sexual, El Periodico, 15 de septiembre de 2016, (última consulta, mayo de 2017).

http://www.elperiodico.com/es/noticias/sociedad/italiana-se-suicida-acoso-video-sexual-expareja-5381156

Redacción. « Muere el aficionado de Belgrano que fue arrojado al vacío desde una tribuna en Argentina ». La sexta noticias, 17 de abril de 2017, (última consulta, mayo de 2017).

http://www.lasexta.com/noticias/deportes/futbol/muere-aficionado-belgrano-que-fue-arrojado-vacio-tribuna-argentina_2017041758f4c0230cf2e7235e5c3131.html

Sust, Toni, "Lo de Alan no es un suicidio, es un asesinato social", El periódico, 27 de diciembre 2015, (última consulta, mayo de 2017). http://www.elperiodico.com/es/noticias/sociedad/concentracion-contra-del-acoso-escolar-por-suicidio-menor-transexual-4779735

Thomas, Cathy. « Ma soeur et mes parents ont été abattus. L'État n'a rien fait, je porte plainte », L'Obs, Le plus, 17 de marzo de 2016, (última consulta, mayo de 2017).

http://leplus.nouvelobs.com/contribution/1496034-ma-soeur-et-mes-parents-ont-ete-abattus-l-etat-n-a-rien-fait-je-porte-plainte.html

Tournyol du Clos, Lorraine ; Le Jeannic, Thomas. « Les violences faites aux femmes »n n° 1180, février 2008, Institut national des hautes études de sécurité, Thomas Le Jeannic, division Conditions de vie des ménages, Insee, (última consulta, mayo de 2017).

https://www.insee.fr/fr/statistiques/1280722

Unión Europea, « La brecha salarial entre géneros en España », (última consulta, mayo de 2017).

http://ec.europa.eu/justice/gender-equality/files/gender_pay_gap/2016/gpg_country_factsheet_es_2016_es.pdf

Ventas, Leire, « ¿Por qué los hombres se suicidan más que las mujeres ? », BBC Mundo, 1 de abril de 2016, (última consulta, mayo de 2017).

http://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/04/160330_salud_suicidio_tasa_mas_alta_hombres_lv

"Venta de esclavos, Anuncios por palabras, Diario de la Marina, 3 de febrero de 1846, Cuba", *Pasarela* 1ère, 2015, p 33.

Quarmby, Katherine. « Mujeres que torturan, agreden y matan », El Pais, 27 de agosto de 2016, (última consulta, mayo de 2017).

http://elpais.com/elpais/2016/08/23/ciencia/1471968801_336249.html

Essais :

Botbol-Baum, Myène (coord.), *Judith Butler, du genre à la non-violence*, Paris, éd. Cécile Defaut, 2017.

Butler, Judith, Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité, traduit de l'anglais (EU) par Cynthia Kraus, Paris, La Découverte, 2005.

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

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

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

Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

Cortés T., Carmen, *Detesto que me digan puta*, San Sebastián, Tercera Prensa, 2011.

Cobo, Rosa, *La prostitución en el corazón del capitalismo*, Madrid, Los libros de la catarata, 2017.

Comunaria, *Rebeldías en común. Sobre comunales, nuevos comunes y economías cooperativas*, Madrid, Libros en Acción, 2017.

Dardot, Pierre ; Laval, Christian, *Commun. Essai sur la révolution au XXI siècle*, Paris, La Découverte, 2014.

De Miguel, Ana, *Neoliberalismo sexual*, Madrid, Cátedra, 2015.

Dorlin, Elsa, *Se défendre. Une philosophie de la violence*, Paris, La Découverte, 2017.

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

Foucault, Michel,

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

- *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

- *Histoire de la sexualité*. *La volonté de savoir,* Tome 1, Paris, Gallimard, 1976.

- *L'Herméneutique du sujet. Cours au collège de France. 1981-1982*, Paris, EHESS-Gallimard-Seuil, 2001.

Freud, Sigmund, *Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs,* Paris, Payot, 2011.

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

Gómez Martínez, José Luis, *La abolición de la esclavitud y el mundo hispano*, « Diario de la Marina », 3 de febrero de 1846, 2002 (última consulta, 7 de agosto de 2017). http://www.ensayistas.org/antologia/XIXE/castelar/esclavitud/anuncios.htm

Gómez Muller, Alfredo, *Nihilisme et capitalisme*, Paris, Kimé, 2017.

Gómez Suárez, Agueda ; Pérez Freire, Silvia ; Verdugo Matés, Rosa María, *El putero español. Quiénes son y qué buscan los clientes de la prostitución*, Madrid, Los libros de la catarata, 2015.

Gutiérrez Aguilar, Raquel, *Horizontes comunitario-populares*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2017.

Haraway, Donna, *Manifeste Cyborg et autres essais*, anthologie établie par Laurence Allard, Delphine Gardey et Nathalie Magnan, Paris, Exils éditeurs, 2007

Herrera Gómez, Coral, *La construcción sociocultural del amor romántico*, Madrid, Fundamentos, 2016.

Hirigoyen, Marie-France, *Le harcèlement moral. La violence perverse au quotidien*, Paris, La Découverte, 1998.

- *Le harcèlement au travail*, Paris, PUF, col. Que sais-je?, 2017.

Jameson, Fredric, *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, traducido del inglés (EEUU) por José Luis Pardo Torío, Barcelona, Paidós, 1995.

Keucheyan, Razmig, *Hémisphère gauche. Une cartographie des nouvelles pensées critiques*, Paris, La Découverte, 2017.

Lemoine, Simon, *Micro-violences. Le régime du pouvoir au quotidien*, Paris, CNRS éditions, 2017.

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

- *Mi marido me pega lo normal*, Madrid, Crítica, 2003.

Negri, Antonio ; Hardt, Michael, *Empire*, traduit par Denis-Armand Canal, Paris, 10/18, 2004.

- *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, traduit de l'anglais par Nicolas Guilhot, Paris, La Découverte, 2004.

- *Commonwealth*, traduit de l'anglais (E.U.) par Elsa Boyer, Paris, Gallimard, 2012.

Noguera Fernandez, Albert, *El sujeto constituyente. Entre lo viejo y lo nuevo*, Madrid, Trotta, 2017.

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

Samaddar, Ranabir, *La emergencia del sujeto político*, traducción Carolina Juaneda y Juan Manuel Reynares, Politica Comun, Volumen 6, Michigan Publishing, 2014

http://quod.lib.umich.edu/p/pc/12322227.0006.007?view=text;rgn=main

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

Selek, Pinar, *Service militaire en Turquie et construction de la classe de sexe dominante. Devenir un homme en rampant*, traduit du turc par Ali Terzioglu, Paris, L'Harmattan, 2014.

Valcárcel, Amelia, *Feminismo en el mundo global*, Madrid, Cátedra, 2008.

- *La política de las mujeres*, Madrid, Cátedra, 2012.