

# Majeure 88

# Justice trans- formatrice

*« Les vies noires comptent », « Defund the police »,  
« L'abolition maintenant ! », « Pas de justice,  
pas de paix », autant de formules virales dans  
les médiasphères du globe depuis 2020, intensifiant  
les luttes transféministes et antiracistes militant  
pour l'abolition du capitalisme carcéral. Et si,  
au lieu de la punition et de l'emprisonnement,  
nous pouvions apprendre à faire des violences  
et des conflits que nous traversons  
des opportunités pour transformer le monde  
qui leur a permis de se produire ? La justice  
transformatrice fait partie de ces spéculations  
abolitionnistes et de ces pratiques alternatives  
(concrètes, fragiles, précaires) qui s'efforcent  
de court-circuiter le recours à la logique  
punitive, et de nous rendre capables de nous  
rendre des comptes les un·es aux autres.*

# sommaire

## Abolition, justice, transformation

54 *Emma Bigé, Yves Citton  
& Camille Noûs*

## Interrompre le cycle des violences, transformer la communauté

57 *Emma Bigé*

## Litanie pour la survie

67 *Audre Lorde*

## pensées impensables la culture de la dénonciation au temps du covid-19

69 *adrienne maree brown*

## Nous réappropriier nos conflits

77 *Elsa Deck Marsault*

## Nous ne nous annulerons pas

85 *adrienne maree brown*

## Phallicisme et abolition

À partir des *Black Male Studies*

87 *Norman Ajari*

## Leurs lois ne rendront pas nos vies plus sûres

94 *Dean Spade*

## Pas de paix (sociale) sans justices (plurielles)

99 *Yves Citton & Camille Noûs*

## Justice et auto-défense sans l'État dans le Rojava kurde

108 *Dilar Dirik*

## Rencontrer les inapproprié·es

Justice et Réconciliation au Canada

115 *Bayo Akomolafe*

## Semences de liberté

À Durham, Caroline du Nord

121 *Alexis Pauline Gumbs*

# Abolition, justice, transformation

Emma Bigé, Yves Citton  
& Camille Noûs

*Les vies noires comptent.* Au début de l'année 2020, ces mots viralisent la médiasphère mondialisée, entraînant dans leur sillage une reconnaissance inédite du racisme systémique inscrit au cœur de la modernité/colonialité. La complicité de l'État-nation colonial et de ses institutions se donne en slogans : sur des pancartes, dans des manifestations un peu partout dans le Nord global, on lit des appels à abolir la police, à abolir les prisons, à abolir le capitalisme carcéral.

Le mouvement pour la justice transformatrice (en anglais : *transformative justice*, parfois abrégée en *TJ*) est de ces pratiques et de ces désirs d'abolition que les mots *Black Lives Matter* ont récemment intensifiées. L'expression, forgée au début des années 1990 par la militante anti-carcérale canadienne Ruth Morris, désigne une spéculation abolitionniste et un ensemble de pratiques micropolitiques « à ras du sol » de résolution des conflits et de lutte contre les violences interpersonnelles. Au début des années 2010, les mouvements queer, handis et antiracistes nord-américains se sont emparés du concept et ont tenté de l'expérimenter dans leurs communautés militantes, développant, plus que des outils, quantité de forums où ces expérimentations (précaires, fragiles, toujours situées et attachées à leurs contextes) pouvaient être partagées et réfléchies.

Cette majeure s'efforce de donner écho à ces tentatives, en les inscrivant dans des perspectives philosophiques qui les diffractent (l'afropessimisme, les théories queer de la communauté, les philosophies de la justice...) et en réfléchissant à la possibilité de les déployer dans d'autres contextes (en France, notamment, mais aussi au Canada dans les relations entre l'État-nation colonial et les Premières nations et au Rojava dans les expérimentations de justice sans l'État).

Voici un résumé rapide du parcours qui s'y propose.

Dans *Le conflit n'est pas une agression*, l'écrivaine et théoricienne queer Sarah Schulman suggère de distinguer entre ce qu'elle appelle une *communauté négative*, où le groupe se définit par ce qu'il rejette ou exclut (où, donc, ceux qui sont criminalisés défi-

nissent en creux l'«en-commun»), et une *communauté responsable*, où le groupe se définit par sa capacité à rendre chacun de ses membres capables de répondre de ce qu'il y fait. Suivant cette suggestion, l'article de la philosophe transféministe Emma Bigé, « Interrompre le cycle des violences, transformer la communauté », envisage *la justice transformatrice comme un outil non seulement de justice à échelle humaine (à échelle de la communauté), mais surtout comme une pratique d'abolition des communautés négatives du capitalisme carcéral à la faveur de communautés responsables.*

Comme y insiste la militante du plaisir et facilitatrice de résolution des conflits adrienne maree brown dans le deuxième article, « Nous ne nous annulerons pas », ce travail à l'échelle de la communauté est rendu particulièrement difficile à un moment où, la pandémie de covid-19 aidant, les communautés et les conflits qui les habitent se sont digitalisées. Avec la distance de l'abstentiel, il est parfois plus facile de dénoncer (*call-out*) les mauvais comportements, que d'interpeler et d'inclure (*call-in*) ceux qui ont fait du mal. adrienne maree brown pose ainsi la question difficile : *comment croire les survivant-es tout en restant abolitionnistes ? comment croire les survivant-es tout en pratiquant une justice transformatrice ?*

Avec l'article de la militante queer et féministe Elsa Deck Marsault, nous plongeons les mains dans le cambouis de la résolution des conflits et des processus de justice intracommunautaire, en interrogeant notamment la transposabilité de la notion de justice communautaire en dehors du contexte (fédéral, donc aussi par principe localiste) nord-américain. En s'appuyant sur l'expérience du collectif Fracas dédié à la circulation des pratiques de justice transformatrice dans des communautés activistes en France métropolitaine, l'auteurice montre les soupçons qui portent sur les communautés dans ce pays (où elles sont désignées négativement sous le terme de communautarisme) et la nécessité que nous avons de nous réapproprier nos conflits et revendiquer notre capacité à les résoudre sans passer par l'État.

Avec « Phallicisme et abolition », le philosophe afropessimiste Norman Ajari donne une clef à la nécessité de penser en dehors des cadres fournis par l'État-nation moderne/colonial en montrant qu'il surexpose les masculinités non blanches à sa violence. S'inscrivant dans le champ des *Black Male Studies*, Ajari montre comment les hommes non blancs sont souvent les grands oubliés des luttes abolitionnistes, et ce alors mêmes qu'ils représentent l'écrasante majorité des personnes incarcérées. Détaillant les raccourcis ou les omissions qui grèvent certains textes de la justice transformatrice, son texte rappelle ainsi que *l'abolition requiert un changement radical d'imaginaire*, et qu'elle ne peut se faire sans se confronter à la *misandrie raciale*.

La « poétesse, lesbienne, mère, guerrière, féministe Noire », Audre Lorde dit que *les outils du maître ne détruiront jamais la maison du maître*, indiquant par là que lutter contre la violence en utilisant les mêmes stratégies que celles qui la génèrent (à savoir : la punition, l'exclusion, la prison) peut tout au plus apporter un répit momentané, mais jamais transformer la société qui les a rendues possibles. De même on peut dire avec le théoricien du droit Dean Spade que « Leurs lois ne rendront pas nos vies plus sûres ». Autrement dit, au cœur de l'engagement abolitionniste, on doit placer un travail de prise de conscience : le complexe industriel carcéral et l'État se donnent la main pour nous convaincre qu'être

« incluses » (en tant que minorités), c'est disposer de lois qui criminalisent nos agresseur·es (misogynes, transphobes, racistes, validistes). Mais *à renforcer ainsi les forces de la punition, on ne fait qu'intensifier, en réalité, la logique de la violence qui s'abat sur nous et sur nos proches.*

Offrant une perspective transhistorique sur la justice transformatrice au sein des théories de la justice, l'auteure collective Camille Nous conclut avec Yves Citton cette plongée en montrant la manière dont la justice transformatrice s'intègre à des mouvements plus larges et plus traditionnellement politiques qui, stratégiquement, *s'attaquent aux infrastructures matérielles et institutionnelles*. Si l'abolition se fait à l'échelle humaine de nos relations interpersonnelles, et si nos luttes pour la justice sociale ne doivent pas oublier de prendre soin de nos conflits internes et de nos manières de les résoudre, la perspective d'une abolition plus générale ne peut être abandonnée.

Là où la sociologue Dilar Dirik donne un exemple d'une telle expérimentation à l'échelle d'une « nation sans État » – celle du Rojava kurde, où une révolution communautaire est toujours en cours, et dont elle décrit les pratiques de justice locale, appuyées (côté préventif) sur une éducation collective à l'auto-défense et (côté judiciaire) sur des pratiques de responsabilisation communautaire –, le philosophe Bayo Akomolafe en propose une spéculation à l'échelle géopolitique de la « Réconciliation » entre les Premières nations et l'État colonial canadien, demandant : *à quoi pourrait bien ressembler une justice qui ne reproduirait pas le monde dont elle cherche à réparer les violences ?* C'est, finalement, la question incessante de cet ensemble de textes et qu'Akomolafe formule avec simplicité en disant que le problème avec la justice dans sa forme habituelle, c'est que *ses propositions ne sont pas assez bizarres*, que les solutions proposées pour faire face à la violence n'ont pas assez d'humour, d'étrangeté, d'instabilité, pour proposer des bascules.

C'est la raison pour laquelle cette plongée dans la justice transformatrice se conclut sur le texte de la poétesse féministe Noire, « semeuse de troubles queer et aspirante-cousine de tous les êtres sensibles », Alexis Pauline Gumbs qui, avec « Semences de liberté », revient sur une expérience de jardins ouvriers menée à Durham, en Caroline du Nord pour lutter contre les violences sexuelles et sexistes. *Le jardin, l'acte de jardiner, envisagés comme techniques de justice transformatrice: se rassembler, entrer en contact les unes avec les autres, cultiver de quoi se nourrir, sentir la terre et les histoires de violence qui la précèdent, se donner les moyens d'y faire pousser d'autres choses*. Toutes pratiques, interreliant l'histoire, la communauté, les conditions matérielles d'existence, dans lesquelles la transformation s'esquisse sous la forme de plantes qui poussent, là même où, selon les mots d'Audre Lorde, « nous n'étions pas censées survivre ».

À l'image du mouvement pour la justice transformatrice, cette majeure fait coexister des voix en désaccord les unes avec les autres, et des textes de différentes natures, passant du témoignage militant à la philosophie politique. Elle est aussi, crucialement, rythmée par des poèmes – de Beth Strano, d'Audre Lorde, d'adrienne maree brown, d'Alexis Pauline Gumbs – : une manière de célébrer le bégaiement, l'incertitude, l'étrangeté à soi-même que la perspective abolitionniste exige d'introduire dans nos langues et dans nos imaginaires.

# Interrompre le cycle des violences, transformer la communauté

Emma Bigé

**Stéphane Gérard :** *L'idée que je me suis faite de ta définition de la communauté se rapproche de l'accountability, et ton livre en parle beaucoup<sup>1</sup>.*

*D'abord, je ne saurais pas vraiment le traduire en français. ...*

**Sarah Schulman :** *... C'est vrai qu'en français, vous n'avez pas de mot pour fun non plus... Accountability, ça veut dire que ... si je fais quelque chose qui t'affecte, j'en suis responsable envers toi. ... Si je m'approprie ton quartier, ou si je permets que tes amis meurent, ou si je produis une fausse image de toi, alors je dois m'asseoir avec toi si tu veux parler de la façon dont ça t'a affecté. ... La nature du pouvoir, c'est d'être capable de refuser une conversation.*

Dans une scène du film *Rien n'oblige à répéter l'histoire*, l'écrivaine et théoricienne queer Sarah Schulman s'essaye à définir ce qui forme une communauté. C'est le cinéaste Stéphane Gérard qui l'interroge, dans le cadre d'une enquête qu'il mène sur les archives des militances sida et queer, en se demandant : comment fait-on communauté ? À quelle aune, en particulier face à la surmortalité queer et noire dans le cas du sida, mesure-t-on notre appartenance ? L'échange de Gérard et de Schulman situe le conflit (et la possibilité d'y faire face) au cœur de ce qui

<sup>1</sup> Sarah Schulman, *Le conflit n'est pas une agression. Rhétorique de la souffrance, responsabilité collective et devoir de réparation*, (2012), traduit de l'anglais (États-Unis) par Julia Burtin Zortea et Joséphine Gross, Paris, B42, 2021.

fait une communauté: le commun n'est pas tant constitué par «l'en-commun» (les identités partagées) que par une situation où nous nous apprenons à répondre de ce que nous nous faisons (à nouveau, dans le cas du sida: en demandant des comptes aux laboratoires pharmaceutiques, à l'État, mais aussi en se demandant des comptes les un-es aux autres, et en élaborant des pratiques sexuelles par lesquelles nous prenons soin les un-es des autres).

Le mot qu'utilise Schulman pour dire cela, c'est *accountability*, un mot qui dit justement une certaine capacité ou une certaine disposition (*ability*) à rendre des comptes (*account for*): tu viens aux réunions, tu réponds quand on t'appelle, tu ne joues pas d'un pouvoir qui te permettrait de louvoyer, de rejeter la responsabilité sur d'autres ou de dire que tu «n'as de compte à rendre à personne». Bref, tu es responsable, mais au sens d'abord de *response-able*: tu te rends *capable de répondre*.

Lexicalement, l'inverse de la communauté, c'est l'immunité: plutôt que de partager le tribut (*co-munus*: payer le même *munus*, le même tribut, partager la dette), ceux auxquels on confère l'immunité s'extrait de la communauté en n'ayant plus à répondre de ce qu'ils font<sup>2</sup>. Sous le capitalisme racial, il est bien connu que les criminel·les blanc·hes/en col blanc (celleux-là mêmes qui refusent de payer leur tribut par «optimisation fiscale») bénéficient de l'immunité judiciaire: la blancheur protège de la police comme de la justice, tandis que la noirceur y expose de manière disproportionnée.

Mais cette logique immunitaire n'est pas seulement un accident du système punitif-carcéral, qu'il suffirait de redresser, de rendre plus équitable, moins anti-Noir, moins raciste, moins classiste, moins homophobe, moins transphobe, moins psychophobe, moins capacitiste, pour que la justice soit rendue plus justement. C'est la manière même dont la justice est rendue (par la stigmatisation et par la prison) qui la fait fonctionner selon le paradigme immunitaire. En excluant les individus par lesquels la violence arrive, la société punitive-carcérale agit comme une anti-communauté (comme un système immunitaire): elle aliène les citoyen·nes en les privant de leur capacité à se rendre des comptes les un-es aux autres d'une manière tangible.

D'un côté, en situant la violence dans les individus (plutôt que dans le collectif) et en expulsant les coupables (plutôt que de chercher à soigner la communauté), le système punitif-carcéral fait en sorte qu'il n'est pas possible de même vouloir prendre ses responsabilités, de même vouloir reconnaître sa participation à la violence quand elle s'est produite. Il fait que des rêves d'immunité nous sont inoculés: sous le système de répression pénale, nous ne pouvons que vouloir être innocent·es.

Et inversement, la branche carcérale du système de répression pénale prive la communauté de la possibilité de demander des comptes aux agresseur·es: en les tenant à distance, en les enfermant, elle prétend tenir la violence, le danger, le trouble à distance; mais ce faisant, elle empêche à la communauté concernée d'apprendre, et de se transformer.

Comment interrompre ces cycles? Comment permettre à la communauté de se transformer au contact des violences qui la secouent?

<sup>2</sup> Roberto Esposito, *Immunitas. Protection et négation de la vie*, (2002), traduit de l'italien par Léo Texier, Paris, Seuil, 2021.

## Abolir le monde qui a rendu la prison possible

«La violence anti-Noire est le paradigme d'une oppression pour laquelle il n'existe pas de rédemption cohérente, sinon ce que Frantz Fanon nomme "la fin du monde".»

Frank B. Wilderson III

Dans le sillage des luttes anti-racistes des dernières décennies et de mouvements comme Black Lives Matter ou Vérité pour Adama, la circulation virale du slogan #DefundThePolice offre une occasion unique pour repenser le mal-fondé des systèmes judiciaires punitifs-carcéraux. S'il s'agit de «désarmer/définancer la police», de quelles alternatives pouvons-nous nous munir pour survivre à nos conflits? Comment agir en vue d'interrompre le cycle des violences plutôt que de le perpétuer par la punition et l'exclusion?

Refusant de considérer la police/la justice carcérale comme seules réponses possibles à la violence, certains activismes féministes, queer et anti-racistes (où les personnes qui les composent sont souvent elles-mêmes victimes des violences policières) pensent depuis plusieurs décennies des manières concrètes de médier les conflits et de réparer les violences en dehors de ces systèmes qui ne font que les reproduire.

«Les outils du maître ne pourront jamais démanteler la maison du maître. Ils nous donneront peut-être la possibilité, momentanément, de le battre à son propre jeu, mais jamais ils ne nous permettront de provoquer un véritable changement<sup>3</sup>», disait déjà la poétesse Audre Lorde, arguant de la nécessité de réinventer la langue et les pratiques que les mouvements pour la justice sociale emploient dans leurs combats. Dans ce sens, il s'agit de se demander: comment dépasser les logiques binaires qui opposent des victimes (innocent·es) à des agresseur·es (diabolisé·es)? Comment considérer les crimes, les violences et les conflits comme des faits sociaux à saisir non pas seulement au niveau des individus isolés, mais aussi au niveau des collectifs auxquels ils appartiennent?

La justice restauratrice est celle de ces alternatives qui a connu le plus grand succès, en développant notamment des pratiques de médiation entre survivant·es et agresseur·es et des propositions de réparation ajustées aux besoins des survivant·es. C'est le fameux «changement de focale» défendu par le criminologue états-unien Howard Zehr qui proposait de demander «non pas qui a causé le tort et comment le punir» mais «qui a survécu au tort et comment les guérir<sup>4</sup>».

Toutefois l'idée de réparation/restauration a l'inconvénient de faire comme si la situation dans laquelle nous vivons était déjà désirable, comme si nous avions intérêt à «retrouver» l'équilibre. Bien sûr, la justice réparatrice ne se contente pas (toujours) de restaurer au *statu quo ante*. Mais le fait que certaines stratégies réparatrices aient pu être adoptées par le système punitif-carcéral (qui offre parfois des médiations à la place ou en plus des punitions) impose de se demander s'il ne serait pas possible d'aller plus loin<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Audre Lorde, «On ne démolira jamais...» (1978), *Sister Outsider*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Magali C. Calise, Carouge, Mamamélis, 2003, p. 115.

<sup>4</sup> Howard Zehr, *Changing Lenses: A New Focus for Crime and Justice*, Scottsdale, PA, Herald Press, 1990, cité in Ruth Morris, *Stories of Transformative Justice*, Canadian Scholars' Press, 2000, p. 6.

<sup>5</sup> On trouve cet argument dès la naissance du concept de «justice transformatrice» sous la plume de Ruth Morris

Pour le philosophe-poète africain-américain Fred Moten et son compagnon Stefano Harney<sup>6</sup> la dette sociale (ici des agresseur-es) n'est pas une chose dont nous pourrions nous acquitter (par une peine de prison, par une amende).

«... la justice réparatrice est toujours le règne renouvelé du crédit, un règne de terreur, une rafale d'obligations à remplir, mesurer, respecter, endurer. La justice n'est possible que lorsque la dette n'oblige jamais, n'exige jamais, n'équivaut jamais au crédit, au paiement, au remboursement. La justice est possible seulement lorsqu'elle n'est jamais demandée, dans le refuge de la mauvaise dette, au sein du public fugitif des inconnu\*es et non dans les communautés, au sein des sous-communs... Chercher la justice à travers la réparation c'est faire le bilan de la dette, et l'équilibre n'est jamais atteint... Il n'y a pas de refuge dans la réparation<sup>7</sup>.»

«Il n'y a pas de refuge dans la réparation», c'est-à-dire: la réparation empêche d'imaginer des alternatives, elle propose un *management* du pire plutôt que de revendiquer la fin d'un monde inique. Ainsi au lieu de «réparer la communauté» (au risque de la reconstituer, identique à elle-même, dans son entre-soi), il s'agit de la transformer.

Si ce sont spécifiquement les luttes queer, noires et anti-racistes qui s'engagent sur cette voie abolitionniste, c'est qu'il y a une longue histoire des combats pour les droits civiques où la dénonciation des injustices conduit paradoxalement à *plus de répression*. Ainsi du «féminisme carcéral<sup>8</sup>»: quand la lutte contre le viol et les violences faites aux femmes exacerbe la répression policière, en particulier à l'égard des masculinités non blanches, fantasmées comme menaçantes et prédatrices. De même pour «l'homonationalisme<sup>9</sup>»: quand l'octroi du droit au mariage «des couples de même sexe» permet de rallier les minorités sexuelles derrière l'État-nation censé les défendre contre des peuples et des pays du Sud global réputés homophobes. Antidote à ces récupérations (parfois plus que consenties par certaines branches du féminisme et des mouvements lgbt), les pratiques d'entraide communautaire sur lesquelles s'appuie la justice transformatrice fournissent des espaces de sécession, des espaces contre-apposés à la société civile et à sa capacité au recrutement «multiculturaliste» des minorités. Un paradigme de ces pratiques d'entraide est déployé par la tradition radicale noire qui, des Black Panthers aux formes contemporaines d'afropessimisme et d'anarchisme Noir, insiste sur l'impossibilité de réforme des institutions suprématistes blanches et sur la

dans les premiers zines qu'elle auto-édite au début des années 1990 (cf., par exemple, *A Practical Path to Transformative Justice*, Toronto, Rittenhouse, 1994). Pour une critique plus systématique du flou qui règne autour du concept de «justice restauratrice» et de son succès commercial, notamment auprès des élites conservatrices qui l'ont adopté sous la forme d'une vision évangéliste-rédemptrice des processus de réparation, cf. Sandrine Lefranc, «Le mouvement pour la justice restauratrice: "an idea whose time has come"», *Droit et société*, n°62/63, 2006.

<sup>6</sup> Stefano Harney et Fred Moten, *Les sous-communs. Planification fugitive et étude noire*, (2013), traduit de l'anglais (États-Unis) collectivement, Paris, brook, 2022, p. 194. Pour une intensification décoloniale du concept de dette impayable, cf. Denise Ferreira Da Silva, *Unpayable Debt*, Sternberg Press, 2022.

<sup>7</sup> Fred Moten et Stefano Harney, *Les sous-communs*, op. cit., p. 77.

<sup>8</sup> Elizabeth Bernstein, «The sexual politics of the "new abolitionism"», *differences*, vol. 18(3), 2007; cf. également Gwenola Ricordeau, *Pour elles toutes. Femmes contre la prison*, Montréal, Lux, 2019, p. 147 sq.

<sup>9</sup> Jasbir K. Puar, *Homonationalisme. Politiques queer après le 11 septembre*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Maxime Cervulle et Judy Minx, Paris, Amsterdam, 2012.

nécessité de développer des alternatives fugitives (c'est-à-dire: sans oublier qu'on n'a pas toujours le luxe d'échapper à la prise de la police et qu'il peut être stratégiquement souhaitable de la réformer, élaborer aussi les moyens de la fuir)<sup>10</sup>.

C'est ainsi en refusant le recrutement des sociétés punitives que le mouvement pour la justice transformatrice naît: comme une spéculation abolitionniste<sup>11</sup> dans le sillage des luttes contre le racisme anti-noir. La justice transformatrice propose non seulement d'abolir la police, d'abolir les prisons, mais plus profondément d'abolir le système (étatique, capitaliste, colonial) qui les a rendues possibles.

La théoricienne politique Jackie Wang a proposé de nommer «capitalisme carcéral» le système perpétué par la logique punitive: inscrivant la prison dans l'héritage du capitalisme racial et du système plantationnel-esclavagiste, elle fait le lien entre d'un côté la définition des personnes noir-es comme biens meubles par le *Code noir* et les pratiques de transbordement lors de la traversée de l'Atlantique, et de l'autre, l'incarcération de masse des minorités raciales contemporaines, jetées par-dessus le bord de la société civile blanche<sup>12</sup>. Opposer une «culture de l'indispensable<sup>13</sup>» à l'extractivisme: voilà ce que propose la justice transformatrice.

## Une transformation à l'échelle des relations

«Transforme-toi si tu veux transformer le monde.»

Grace Lee Boggs

«L'agresseur-e doit être puni-e»: depuis mon enfance jusque dans mes films de super-héros et mes séries policières, voilà ce que me raconte le système pénal qui a colonisé mon imaginaire (peuplé de *méchant-es* que des *justiciers* frappent et mettent sous les écrous). J'ai beau savoir que la prison et la police sont mauvaises et qu'elles font plus de mal que de bien: comment apprendre à sentir et à restructurer mes propres passions quand je suis confrontée à une agression? Quand je suis agressée, quand un-e proche est agressé-e, mais aussi, quand je suis reconnue comme agresseuse, quand un-e proche est reconnu-e comme agresseur-e. Oh comme je reconnais facilement alors le désir de punir, d'exclure, de dénoncer, de faire honte, de pointer du doigt celui qu'on a dénoncé-e comme agresseur-e; ou alors: comme je reconnais facilement mes propres pentes de déni, de manipulation, de contre-accusation que je fais porter sur l'autre qui m'accuse ou accuse mes proches.

<sup>10</sup> Marquis Bey, *Anarcho-Blackness: Notes Toward A Black Anarchism*, Chico (CA), AK Press, 2020; Norman Ajari, *Noirceur. Race, genre, classe et pessimisme dans la pensée africaine-américaine au 21<sup>e</sup> siècle*, Paris, Divergences, 2021.

<sup>11</sup> La circulation du concept de justice transformatrice est intimement liée au mouvement africain-américain pour les droits civiques, pour les vies noires et contre les exactions policières. Les statistiques de *trends.google.com* montrent ainsi que le pic des recherches (juin 2020) concernant la justice transformatrice correspond au pic des recherches concernant l'expression «Black Lives Matter», mouvement fondé en 2013 suite au meurtre de Trayvon Martin par un «surveillant de voisinage» à Sanford en Floride, mais qui connaît un regain international au cœur de la pandémie de Covid-19 à la suite du meurtre de George Floyd par un policier de Minneapolis.

<sup>12</sup> Jackie Wang, *Capitalisme carcéral*, (2018), traduit de l'anglais (États-Unis) par Philippe Bouin, Paris, Divergences, 2019.

<sup>13</sup> Kai Cheng Thom, «Huit pas vers une culture de l'indispensable (plutôt qu'une culture du jetable)», (2016), traduit de l'anglais (Canada) anonymement, *Le village*, #1, 2020; zine-le-village.fr

*Sous quelles conditions pouvons-nous déjà, là, maintenant, pas plus tard quand l'abolition aura eu lieu, mais en l'effectuant déjà, autant que possible et de manière sous doute fugitive et imparfaite, vivre des relations un peu moins intoxiquées par le désir d'éradiquer nos ennemi-es et nos agresseur-es?* Voilà une question que la justice transformatrice permet de poser : pas pour dire qu'il faudrait ou qu'on serait *toujours* capable de recourir à des alternatives à la punition, à la dénonciation, à la police et même à la prison ; mais pour se demander si déjà, dans les interstices de ce systèmes de mort, des herbes sauvages ne seraient pas capables de pousser ?

De fait, la justice transformatrice a d'abord été pensée non pas pour la société dans son ensemble, ni même pour les communautés minorisées, mais pour le milieu plus restreint encore de ce qu'on appelle parfois aux États-Unis le Mouvement (entendons : le mouvement *pour les droits civiques des citoyen-nes africain-es-américain-es*) et plus généralement des associations et des partis luttant pour la justice sociale. C'est notamment l'objet de *La révolution commence à la maison. Se confronter aux abus entre partenaires dans les communautés militantes*, l'anthologie souvent considérée comme le véritable point de départ de la justice transformatrice, et qui présente les histoires de différentes initiatives intracommunautaires où des militant-es pour la justice sociale (handie, queer, trans\*, anti-raciste) sont confrontés-es à la violence dans leur intimité et tentent de trouver des solutions alternatives à la même police contre les abus de laquelle leurs mouvements s'organisent<sup>14</sup>.

L'enjeu militant ici est, comme le dit l'écrivaine et « activiste du plaisir » adrienne maree brown, de travailler non seulement à la construction d'une *masse critique* de personnes dédiées à une idée (par exemple : le vote pour tel-le ou tel-le candidat-e), mais aussi d'ancrer le mouvement dans un ensemble de *relations critiques*, c'est-à-dire de relations capables de soutenir et d'incarner la remise en question des violences systémiques<sup>15</sup>. Il est facile de sacrifier le présent au nom du futur pour lequel nous luttons, oubliant d'examiner dans nos vies la manière dont les mêmes dynamiques d'oppression que nous fustigeons au plan du capitalisme mondial intégré viennent se reproduire et se soutenir dans nos relations les plus quotidiennes.

## Enfermé-es dans l'imaginaire carcéral

« Nous vivons dans l'imagination de quelqu'un d'autre. »

adrienne maree brown

Les publications autour de la justice transformatrice, on l'a dit, sont ancrées dans la pratique : il s'agit pour l'essentiel de témoignages et de boîtes à outils, et plus rarement de discours théoriques qui feraient l'apologie de l'abolition du point de vue de la philosophie du droit

<sup>14</sup> Ching-In Chen, Jai Dulani & Leah Lakshmi Piepzna-Samarashina (dir.), *The Revolution Starts at Home: Confronting Intimate Violence Within Activist Communities*, Chico (CA), AK Press, 2016.

<sup>15</sup> adrienne maree brown, « Embracing Pleasure, Fractal Responsibility, and the Power of Imagination », *Sounds True*, 2021 ; [resources.soundstrue.com/walking-together](https://resources.soundstrue.com/walking-together)

ou de la théorie politique, ou qui proposeraient des conceptualisations anarchistes de la communauté, de la responsabilité ou de la binarité victime innocente/agresseur-e coupable.

Cette absence de théorie s'explique d'abord par le désir de créer un ensemble de savoirs les moins récupérables possibles : l'absence de « grande » théorie scalable (c'est-à-dire répliquable à n'importe quelle échelle, y compris celle de l'État-nation<sup>16</sup>) et d'auteurice à laquelle on pourrait attribuer la maternité de la pratique permet une diffusion plus locale, de proche en proche.

Il n'y a notablement pas de formation en justice transformatrice, car la plupart des actrices du champ se refusent à se présenter comme expert-es, et affirment l'absence de formule toute faite, d'une manière critique vis-à-vis de la justice restauratrice dont les cercles de parole, par exemple, ont fait florès au point de pouvoir faire l'objet de formations aisément consommables, et où le travail de transformation réelle de la communauté peut ainsi être remplacé par une formation obligatoire pour les personnels de tel ou tel collectif. Comme le dit l'éducatrice et militante abolitionniste Mariam Kaba :

« Je ne pense pas que ce travail soit une question d'expert-es. Et je veux vraiment que ce soit quelque chose que chaque personne qui en a le désir puisse s'essayer à faire. Je ne veux pas que les gens commencent à croire qu'il faudrait une certification pour le pratiquer. ... Je ne veux pas de ce qui se passe avec la justice restauratrice et les entraînements aux cercles de parole, parce qu'un des résultats de cela, c'est que les gens croient qu'ils ont tout compris à la justice restauratrice une fois qu'ils ont fait la formation<sup>17</sup>. »

Autrement dit, si transformation il doit y avoir, elle ne peut être que la transformation réciproque de « l'outil » (la justice transformatrice) et des « utilisateurices » (les communautés, les survivantes, les agresseur-es) : l'outil ne peut être un objet stable qui pourrait être répété ou déplacé à d'autres champs sans être lui-même modifié par ce déplacement. C'est ce que dit ce poème d'Octavia E. Butler, régulièrement cité dans les espaces de justice transformatrice :

« Tout ce que tu touches  
Tu le changes  
Tout ce que tu changes  
Te change »

Une deuxième raison de refus d'une théorisation disciplinaire tient à une réflexion plus large sur la manière dont le langage moderne/colonial est traversé de part en part par des binarismes (notamment victime vs. coupable) qui conduisent à l'impossibilité d'une pratique transformatrice de la justice. De ce fait, un travail poétique de la langue, une

<sup>16</sup> Anna L. Tsing, « Vers une théorie de la non-scalabilité », traduit de l'anglais (États-Unis) par Louise Julien, *Multitudes*, n°82, 2021.

<sup>17</sup> Mariam Kaba citée in Ejeris Dixon et Leah Lakshmi Piepzna-Samarashina (dir.), *Beyond Survival. Strategies and Stories from the Transformative Justice Movement*, Chico (CA), AK Press, 2020, pp. 290-291.

indiscipline littéraire, est requise. Des ouvrages de SF édités par adrienne maree brown<sup>18</sup> à la poésie spéculative féministe Noire chez Alexis Pauline Gumbs, on trouve une affirmation claire et répétée de la nécessité d’inventer une langue qui ne réitère pas l’oppression par les associations sémantiques qu’elle suggère. Dans *Undrowned. Black Feminist Lessons from Marine Mammals*, par exemple, Alexis Pauline Gumbs retravaille les descriptions qui sont faites des mammifères marin-es dans les manuels scientifiques, trouvant des langages incriminant de « jeunes délinquants » chez les phoques à capuchons (présentés comme délinquants parce que se séparant momentanément du groupe), ou considérant négativement la « noirceur » du poil de certaines orques (présentées comme cherchant à éluder sournoisement le regard du scientifique qui cherche à les observer). Voilà en un sens, une part importante de la littérature de la justice transformatrice : une recherche acharnée de manières de dire autrement le monde<sup>19</sup>.

L’un des virelangues principaux que la justice transformatrice emprunte à la tradition féministe consiste à parler de *survivant-es* plutôt que de *victimes* de violence ou de viol : l’enjeu est de retourner l’incapacitation forcée sur les survivant-es<sup>20</sup>, et d’au contraire présenter les personnes qui ont *fait l’objet de violences* comme des *sujets qui ont développé des stratégies* pour y survivre. Il ne s’agit pas d’un irénisme, il ne s’agit pas de dire que vivre au milieu des violences est chose aisée, ou qu’on pourrait les oublier. Il s’agit plutôt et plus humblement d’apprendre à célébrer la puissance de ceux qui survivent au milieu de conditions impossibles.

Inversement, des mots comme *perpetrator* (« perpétreur-ice ») ou *abuser* (« agresseur-e ») sont substitués à la conceptualité plus habituelle du criminel ou du coupable. Comme pour les survivant-es, un des enjeux est de rendre possible et pourvue de sens, la phrase « je suis un-e agresseur-e », ce qui, dans un régime judiciaire où l’aveu est incriminant, est quasiment impossible. Sous le régime judiciaire de l’aveu, seul-es les victimes/les innocent-es parlent librement ; les agresseur-es/les coupables sont mis à la question et n’avouent que devant le jugement de Dieu<sup>21</sup>. À l’inverse, la justice transformatrice travaille à rendre possible pour les agresseur-es de reconnaître leur/notre participation à la violence, ce qui – à nouveau – exige un travail profond sur notre idée de la communauté, où un-e agresseur-e se présentant comme tel-le et comme impliqué-e dans un processus de guérison pourrait être accueilli-e parmi nos proches.

<sup>18</sup> adrienne maree brown et Walidah Imarisha (dir.), *Octavia’s Brood: Science Fiction Stories from Social Justice Movements*, Chico (CA), AK Press, 2015 ; cf. également la collection « Black Dawn » chez le même éditeur.

<sup>19</sup> Alexis Pauline Gumbs, *Undrowned. Black Feminist Lessons from Marine Mammals*, Chico (CA), AK Press, 2020. Le livre est paru non seulement dans la même maison d’édition anarchiste que la plupart des anthologies de justice transformatrice, mais plus spécifiquement dans la collection « Emergent Strategy » d’adrienne maree brown, qui réunit différentes publications en lien avec le mouvement.

<sup>20</sup> Elsa Dorlin, *Se défendre. Une philosophie de la violence*, Paris, La Découverte, 2017.

<sup>21</sup> Michel Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l’aveu en justice*, (1981), Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2012.

## Des processus de responsabilité communautaire

Un témoignage d’un tel travail de fond, qui s’effectue tant au plan du langage utilisé qu’au plan des relations, est donné dans le documentaire *Hollow Water* où la réalisatrice Bonnie Dickie enquête sur une petite communauté ojibwé (un peuple autochtone du Canada), grevée par des générations d’abus sexuels et physiques sur les enfants<sup>22</sup>. Le film rend compte de la manière dont, après des années de tentatives infructueuses avec le système judiciaire de l’État canadien, un système alternatif s’appuyant sur les pratiques pré-coloniales de justice est mis en place par des travailleur-euses sociales ojibwé. Dans ce système alternatif, les survivant-es sont protégé-es des agresseur-es, mais ceux-ci ne sont pas éloigné-es de leur communauté : iels continuent d’y vivre, et suivent un processus de guérison, principalement par la parole, et qui implique souvent l’ensemble de la communauté. Dans une scène clef, on peut voir des parents ayant abusé sexuellement et physiquement leurs enfants témoigner face caméra de leurs abus (qu’ils ne cherchent jamais à excuser) et des processus de guérison transformatrice traversés par eux et par leur communauté (qu’ils considèrent comme jamais finis).

En écrivant ces lignes, comme en voyant le film, je sens l’impossibilité et l’interdit qui pèse sur ce que j’essaie de formuler : comment le lexique du pardon, de l’apologie, de la salvation, ou au contraire du crime impardonnable, de l’inexcusable, de l’irrémissible, essaye de se glisser en moi avant même que je n’aie eu une chance de raconter ou de voir l’histoire. Mais justement ce que fait le film, et l’action qu’il documente, c’est de nous tenir en dehors du schéma salvifique de la rédemption, pour plutôt rester avec la violence (violence de la colonialité et violence des parents sur leurs enfants, ensemble, pas séparées), ne jamais prétendre la résoudre, mais trouver les formes les plus ajustées et les plus exactes de réponses qui ne la reproduisent pas<sup>23</sup>.

## Nous ne serons pas parfait-es

Une description idéal-typique d’un processus de responsabilité communautaire pourrait être la suivante : « une personne allègue une agression ; un groupe de personnes se constitue en groupe de soutien pour cette personne ; ce groupe de soutien décide d’un processus et organise un groupe de soutien similaire pour “l’agresseur-e” ; groupe qui aura pour fonction de soulager le problème auprès de cette personne ; l’agresseur-e accepte de participer au processus ; les deux groupes se réunissent à l’occasion d’une session menée par un-e facilitateurice “neutre” ; où chaque parti a le temps d’exprimer ce qu’il ressent ; “l’agresseur-e” reconnaît sa responsabilité et un accord est établi sur les étapes à suivre pour réparer la souffrance (par exemple : en

<sup>22</sup> Bonnie Dickie, *Hollow Water*, 48’, 2000 ; [www.nfb.ca/film/hollow\\_water](http://www.nfb.ca/film/hollow_water)

<sup>23</sup> Cet exemple doit être mitigé par le fait que la justice ojibwé n’est pratiquée qu’avec l’aval de la justice canadienne, et donc toujours encadrée et contrôlée par le système punitif-carcéral. Pour une critique de la manière dont les justices locales, loin d’être des manières de lutter contre l’emprise de l’État-nation colonial, peuvent être recrutées par lui pour étendre son emprise sur des domaines et des pratiques jusque-là hors de sa portée, cf. Richard Hofrichter, *Neighborhood Justice in Capitalist Society: The Expansion of the Informal State*, Westport, Greenwood Press, 1987.

informer les partenaires à venir, ou suivre une thérapie); “l’agresseur·e” suit les dispositions de l’accord et est régulièrement suivi par son groupe de soutien, de même que læ survivant·e<sup>24</sup>.»

Comme on peut l’imaginer, il y a bien des manières pour que les choses se passent mal (on pourrait dire: à chaque étape, un mauvais tournant peut être pris), et il y a de fortes chances pour que le processus soit l’occasion d’une réactivation de la violence. Si la question est de savoir si la justice transformatrice est « efficace », la réponse est donc sans doute négative.

Mais si l’on envisage la justice transformatrice comme une *pratique*, c’est-à-dire quelque chose qui s’apprend en se faisant, alors les erreurs, les échecs, ne sont pas vus comme des scories à éliminer, mais plutôt comme des éléments essentiels des processus à traverser. Comme le dit un poème souvent mobilisé dans le mouvement :

« Un espace sans risque, ça n’existe pas  
 nous sommes dans le monde réel  
 chacun·e d’entre nous porte des cicatrices  
 et chacun·e d’entre nous a infligé des blessures.  
 Cet espace  
 cherche à réduire le bruit du monde extérieur  
 et à amplifier les voix qui doivent se battre pour être entendues ailleurs.  
 Cet espace ne sera pas parfait.  
 Il ne sera pas toujours ce que nous voudrions qu’il soit  
 Mais  
 Ce sera notre espace ensemble  
 et nous y travaillerons côte à côte<sup>25</sup>. »

De même que la communauté envisagée par Sarah Schulman – cet endroit où nous nous rendons des comptes les un·es aux autres –, le monde esquissé par la justice transformatrice n’est pas une utopie de justice parfaite qui fonctionne sans accroc. Au contraire, l’accroc, l’hésitation, la précarité des solutions, la vulnérabilité de chacun des partis, en forment le cœur. Et c’est en raison même de cette précarité des solutions que la justice transformatrice nous invite à travailler à la transformation ensemble, côte à côte.

# Litanie pour la survie

*Audre Lorde*

Pour celles d’entre nous qui vivent sur la frontière  
 qui se tiennent constamment au bord des décisions  
 cruciales et uniques  
 pour celles d’entre nous qui ne peuvent se permettre  
 les rêves fugitifs du choix  
 qui aiment dans les couloirs vont et viennent  
 entre deux aubes  
 regardant dedans dehors  
 avant après en même temps  
 à la recherche d’un présent qui puisse nourrir  
 les futurs  
 comme le pain dans la bouche de nos enfants  
 de sorte que leurs rêves ne reflètent pas  
 la mort des nôtres ;

Pour celles d’entre nous  
 qui ont la peur gravée  
 comme une trace imprécise au milieu du front  
 apprenant à craindre le lait de notre mère  
 car avec cette arme  
 cette illusion de trouver une certaine sécurité  
 les brutes espéraient nous réduire au silence.  
 Pour nous toutes  
 qui n’étions pas censées survivre  
 à cet instant et ce triomphe.

<sup>24</sup> Dysphoria 5, *What about the rapists?*, 2020 ; [archive.org/details/whatabouttherapists](https://archive.org/details/whatabouttherapists)

<sup>25</sup> Il s’agit d’un poème écrit par Beth Strano sur la porte d’entrée de The Space, une communauté anarchiste à Phoenix, Arizona. Le poème a longtemps été circulé par la militante et *justice doula* Micky ScottBey Jones sous une forme légèrement modifiée et sous le titre « An Invitation to Brave Space ».

Et quand le soleil se lève nous craignons  
qu'il ne dure pas  
quand le soleil se couche nous craignons  
qu'il ne se lève pas au matin  
l'estomac plein nous craignons  
une indigestion  
l'estomac vide nous craignons  
de ne plus jamais manger  
aimées nous craignons  
que l'amour s'évanouisse  
seules nous craignons  
que l'amour jamais ne revienne  
et lorsque nous parlons nous craignons  
que nos mots ne soient pas entendus  
pas accueillis  
mais quand nous sommes silencieuses  
nous craignons encore.

Alors il vaut mieux parler  
en se rappelant  
que nous n'étions pas censées survivre.

« Une litanie pour la survie » est paru dans *La Licorne noire*, (1978),  
traduit de l'anglais (États-Unis) par Gerty Dambury,  
Paris, L'Arche, collection « Des écrits pour la parole », 2021

# pensées impensables la culture de la dénonciation au temps du covid-19

adrienne maree brown

j'étais en Italie quand j'ai finalement compris que la pandémie représentait une menace réelle pour ma survie<sup>1</sup>. Je me suis immédiatement rendue dans un des endroits où je me sentais chez moi. Et une fois que j'y suis arrivée, je me suis sentie comme paralysée, incapable d'imaginer mes prochains mouvements alors que tout le monde me demandait où j'étais et quand j'allais enfin rentrer.

dans cet état de paralysie, je ne pouvais guère écouter que des bribes des actualités, des nouveaux chiffres de la crise et secouer la tête de dépit face aux idiots au pouvoir. Et aussitôt, je me replongeais dans l'anesthésie. J'avais rapidement identifié sur qui faire porter le blâme, et je me sentais encore moins capable d'agir. La paralysie me gagnait, je remettais les choses à plus tard, et je suis restée ainsi, figée, jusqu'à ce que les questions dont tout le monde me pressait finissent par me submerger.

et puis vint une excellente session de thérapie, où je compris : oh. j'ai peur. j'ai peur parce que la pandémie s'accélère partout. j'ai peur de quitter la sécurité pour de l'inconnu et potentiellement du danger. oh ! je ne sais pas quoi faire !

aussitôt que je reconnus ma peur, je commençai à voir les choses avec davantage de discernement. **ma peur était devenue une donnée** – j'ai peur parce que les chiffres m'indiquent clairement que je suis plus en sécurité là où je suis que dans aucun autre endroit où je suis en train d'imaginer me rendre. il faut que je reste là où je suis, pas parce que j'ai peur, mais parce que, puisque ma peur est en fait en train de crier à la place de mon intuition informée, là où je suis est le meilleur endroit où je puisse être pour le moment.

ma peur m'a paralysée jusqu'à ce que je *doive* bouger. la thérapie m'a aidée à voir que j'avais peur, à respirer, et à revenir au discernement.

<sup>1</sup> NdT : Cet article traduit des extraits de « unthinkable thoughts: call out culture in the age of covid-19 » paru en 2020 sur le blog [adriennemareebrown.net](http://adriennemareebrown.net) et repris dans *We Will Not Cancel Us And Other Dreams of Transformative Justice*, Chico (CA), AK Press, 2021. Comme bell hooks, adrienne maree brown écrit son nom en minuscules (et sur son blog, l'ensemble des textes), une manière de fondre le nom propre dans le texte aux côtés des autres êtres qu'humains qui s'y disent.

je vois le même vacillement entre peur et discernement dans nos mouvements aujourd'hui, mais sans thérapeute en vue.

nous avons peur d'être blessé-es, nous avons peur parce que nous avons été blessé-es, et parce que nous nous sommes blessé-es les un-es les autres. nous avons peur parce que nous vivons dans un monde qui veut nous faire du mal, que nous en ayons fait aux autres ou pas, simplement en raison de ce que nous sommes, quelle que soit notre manière de différer d'une norme intenable établie il y a bien longtemps.

**la suprématie est notre pandémie, incessamment renouvelée.** elle s'associe avec quantité d'autres maladies qui nous arrachent à la vie, ou à des vies qui valent la peine d'être vécues. alors nous nous immobilisons, et nous crions dans le vide, nous répandons notre rage sur internet comme une tornade qui, sans discernement, aspire et détruit tout sur son passage. nos émotions et notre besoin de contrôle sont exacerbées par la pandémie – nous sommes enfermés dans nos maisons ou nous nous risquons à aller dehors, au travail, terrifié-es et excédé-es par la mise à sac de nos plans et du cours normal des choses, terrifié-es et excédé-es par la vie sous le règne oppressif d'un gouvernement qui ne nous aime pas, qui est raciste, ignorant et violent. nous devons faire le deuil de tant de morts qui auraient dû être évitées. nous sommes plein-es d'une rage justifiée. et nous cherchons une échappatoire pour cette rage. et nous connaissons une des manières rapides et simples que nous avons de dépenser cette rage : le tribunal de sorcières, un simulacre de justice ; ou même une méthode plus rapide encore, le lynchage.

avant d'avancer, il faut que je reconnaisse que j'utilise là des termes extrêmes, des termes qui font référence à des systèmes de mort. je sais que quand je parle de destruction sociale, les conséquences sont bien moins extrêmes – et je m'efforce de mettre le doigt sur le sentiment de justice punitive qui se déchaîne dans nos mouvements.

dans nos mouvements, ce sentiment de justice punitive se produit dans le sillage de dénonciations qui ont affecté certains leaders et certaines personnes plus visibles que d'autres. rien que la semaine passée, j'ai vu des personnes au sein de nos mouvements être dénoncées pour avoir incarné la suprématie blanche sur le lieu de travail, pour des agressions sexuelles (uniques ou répétées), pour des abus de nature physique, émotionnelle ou digitale, pour l'appropriation d'idées ou d'images, pour participation au patriarcat, pour validisme, pour avoir été malhonnêtes, pour avoir tenu des propos blessants dix ans plus tôt, pour avoir fait des choses qui, après les faits, se sont révélées être blessantes – pour incarner toute la souffrance que la suprématie contient. les dénonciations se contentent généralement de rendre public un des multiples aspects des événements, et elles appellent des conséquences immédiates. et en vingt-quatre heures, la dénonciation s'est répandue partout, le cycle des accusations et de la honte a été activé, et ceux qui ont été dénoncés sont puni-es.

nous avons peur, et nous croyons que nos peurs seront apaisées, et que nous nous sentirons davantage en sécurité si nous parvenons à désigner clairement notre ennemi-e, quelqu'un-e – n'importe qui, mais pas nous – que nous puissions accuser, qui soit coupable, qui soit à l'origine de la souffrance. nous pouvons être pris-es d'une telle frénésie dans notre peur que nous ne réalisons même pas que nous déployons les outils du maître.

ah, audre, bienvenue.

nous savons que les lynchages sont un outil du maître. je veux dire : se comporter comme une foule en colère provoquée par la peur (souvent sans raison ou mal dirigée) et dotée du pouvoir de déclarer des coupables et d'exercer le châtiment sans attendre. voilà des outils de maître.

nous qui participons à des mouvements en faveur de la justice n'avons pas créé les lynchages. nous n'avons pas créé les procès en sorcellerie. nous n'avons pas créé ce système de justice punitive. nous n'avons pas créé l'État, nous n'avons pas choisi d'être socialisé-es par lui. nous voulons démanteler ces systèmes qui génèrent de la souffrance, et je sais que la plupart d'entre nous n'avons aucune intention de jamais imiter les processus étatiques de justice.

les outils du maître sont agréables à utiliser, ils se glissent facilement dans nos mains, habitué-es que nous sommes à les employer. mais ils sont souvent grossiers et imprécis.

à moins d'engager une véritable analyse de l'abolition et du démantèlement des systèmes d'oppression, nous ne pourrons jamais comprendre ce qui se trouve dans nos mains, nous ne pourrons jamais déposer les outils du maître et comprendre ce que *nos* outils sont et ce qu'ils peuvent être.

oh – mais pourquoi tu parles d'un procès en sorcellerie ? il n'y a que des personnes Noires et queer et trans impliquées ici...

oh – mais tu ne peux pas appeler ça un lynchage, est-ce que tu n'as pas vu les dynamiques de pouvoir ? nous nous battons *contre* une personne qui a plus de pouvoir que nous.

mais alors – pensée impensable – pourquoi est-ce que cela me donne le même *sentiment* ? pourquoi nos mouvements, de plus en plus souvent, se comportent comme des foules en colère contre elles-mêmes ? et qu'est-ce qui est en jeu dans ce comportement ? pourquoi est-ce que c'est l'impression que j'ai, quand une personne en pointe une autre du doigt en disant « toi, tu fais du mal ! » et que, sans questions ni processus, sans attendre, sans prendre même le temps de respirer, nous la punissons collectivement ?

[...] ce qui ne revient pas à dire que nous ne croyons pas les survivant-es. parce que nous devons les croire. mais **comment croire les survivant-es tout en restant abolitionnistes ? comment croire les survivant-es tout en pratiquant une justice transformatrice ?**

pour commencer quelque part, je me suis efforcée de distinguer les moments où la dénonciation publique semblait une action à la fois nécessaire et qui donnait de la puissance à celleux qui l'employaient, des moments où la dénonciation ressemblait davantage à une chasse aux sorcières, où l'énergie du lynchage collectif semblait dominer.

\* je ressens de la puissance quand des efforts ont été faits pour que les personnes impliquées puissent d'abord se rendre des comptes de manière privée.

\* je ressens de la puissance quand les survivant-es sont soutenues.

\* je ressens de la nécessité quand les accusé-es se débrouillent pour ne pas avoir à rendre de comptes et en particulier (mais pas exclusivement) quand iels continuent à générer de la souffrance.

\* je ressens de la nécessité quand la personne accusée a significativement plus de pouvoir que ses accusateurices et qu'elle utilise ce pouvoir pour éviter de rendre des comptes.

\* je ressens de la puissance quand ce qui est exigé, c'est un processus de transformation.

j'ai l'impression d'un lynchage collectif

\* quand il n'y a pas de question de posée.

\* quand la guérison de la survivant-e passe à l'arrière-plan.

\* quand il n'y a pas de tentative privée avant le recours à la dénonciation publique.

\* quand il n'y a pas de temps entre l'accusation et la demande publique de conséquences. quand la seule conséquence pour l'accusé-e est de cesser d'exister. quand l'accusé-e appartient à une ou plusieurs groupes opprimés.

\* quand cela relève du spectacle.

\* quand la personne accusée d'avoir généré des souffrances fait ce que les survivant-es/la foule en colère exigent, mais qu'on continue de la blâmer.

pas d'enquête, pas de questions, pas de compte à rendre, pas de jury, pas de temps pour apprendre ou désapprendre, rien de l'espace ou du temps nécessaire à un changement authentique... seulement des conséquences immédiates et souvent insatisfaisantes.

arrêtons-nous un instant sur ce dernier point : une des exigences souvent posées dans les dénonciations est celle des excuses publiques. attendre un acte authentique de contrition d'une personne à laquelle on vient de retirer le pouvoir ou la crédibilité peut souvent ressembler à un piège. et de fait, les personnes accusées produisent souvent une déclaration très « politiquement correcte », qui est aussitôt utilisée pour raviver les braises du bûcher.

j'ai vu quantité de ces messages obscurs qui oscillent entre déni, responsabilité et refus de présenter des excuses, en particulier quand des souffrances physiques ou sexuelles sont impliquées. parfois, les personnes accusées se déclarent innocentes, parfois elles reconnaissent avoir infligé des souffrances, mais rarement à l'échelle de l'accusation. parfois, elles disent qu'elles ont essayé d'engager un processus mais que cela n'a pas marché, ou qu'on le leur a refusé. qui sait ce que veut dire, pour ces personnes, un « processus », qui sait si la personne accusée était prête pour suivre un tel processus, qui sait ce qui s'est réellement passé entre elles, qui sait le contexte relationnel dans lequel la souffrance a été infligée, qui sait ?

ce qu'il nous faut apprendre concernant les agressions sexuelles et le viol et le patriarcat et la suprématie blanche et d'autres abus de pouvoir, c'est que nous évoluons en permanence au milieu d'eux, dans une société qui les a depuis longtemps normalisés, et qu'ils sont souvent à l'œuvre au plus intime de chacun-e de nous.

**la vérité c'est que, parfois, il faut du temps pour prendre conscience de la souffrance qui nous a été infligée.**

**et encore plus de temps pour prendre conscience de la souffrance que nous avons infligée.**

la vérité, c'est qu'il n'est pas inhabituel de ne prendre conscience de la souffrance

france générée qu'avec du recul, qu'avec un point de vue différent et une politisation de nos consciences. mais il y a davantage à apprendre.

la vérité c'est aussi que, même et encore maintenant, nous avons le temps.

la vérité c'est aussi que, même si nous voulons aider les survivant-es, nous aimons nous obséder et punir les « méchant-es ». nous finissons par accorder notre attention collective à la punition des personnes accusées, plutôt qu'au soutien et à la guérison des survivant-es.

la vérité c'est aussi que nous voulons que ceux qui causent des souffrances soient tenu-es à distance, et que nous baignons dans une culture punitive qui, aujourd'hui, normalise une méthodologie où l'on doit « punir d'abord, poser des questions ensuite », une méthodologie qui relève des procès en sorcellerie, des lynchages, des outils du maître. une méthodologie que, parce que nous vivons dans une ère de médias sociaux, nous devons pratiquer publiquement. [...]

une autre métaphore qui me semble parler de la période de dénonciations de masse que nous vivons serait celle du cancer. la suprématie fonctionne comme un cancer collectif, une maladie invisible et hautement productive qui s'enracine profondément en chacune de nous. nous sommes meilleur-es que... l'autre. nous faisons peut-être face à la suprématie en raison de la race, de la nationalité, du genre, de la classe, du validisme, de l'âge, de l'accès, de la célébrité, et de toutes ces autres zones qui justifient que nous causions des souffrances sans avoir à en subir les conséquences, parfois même sans réaliser que nous causons ces souffrances, parce que la suprématie est une maladie qui nous anesthésie et qui diminue notre conscience. [...]

je n'intente pas ici un procès aux dénonciations en général – il y a absolument besoin, dans certains cas, d'employer la dénonciation – quand la balance du pouvoir est nettement déséquilibrée, quand de multiples efforts ont été faits pour mettre un terme à des souffrances répétées, quand une personne accusée refuse de participer à des processus de responsabilité à l'échelle des communautés concernées, la dénonciation est une manière d'enclencher le frein d'urgence. mais ce devrait être une option de dernier recours.

nous devons apprendre à reconnaître que nous évoluons sur de nouveaux terrains, où la pression exercée par la dénonciation n'est plus localisée, relationnelle ni même ancrée dans tel ou tel secteur de la société. la justice transformatrice est relationnelle, elle se produit à l'échelle de la communauté. les dénonciations se produisent souvent à l'échelle de fils de discussions virales qui défilent devant les yeux de parfaits étrangers. les conséquences d'une dénonciation à l'âge de l'hyper-connexion médiatique peuvent être extrêmement désastreuses et imprécises – les facilitateurices et les médiateurices comme moi sont souvent contacté-es dans l'après-coup, quand la personne accusée lutte pour rester en vie après que sa réputation, sa communauté, son travail lui ont été retirées. avec un peu de chance, il est alors encore temps de les lier à des thérapeutes, ou d'engager des processus de responsabilité et de soutien intracommunautaires. mais nous sommes souvent submergées, et les personnes passent entre les mailles, et finissent par se faire du mal, ou par quitter le mouvement et par reprendre leurs comportements abusifs ailleurs. [...]

trop souvent, nous utilisons les dénonciations pour éviter le conflit direct. les dénonciations sont aussi utilisées pour faire basculer l'opinion publique dans des conflits inter- ou intra-communautaires. les conflits sont en réalité des signes de bonne santé pour une communauté qui grandit et qui est capable d'accueillir la différence politique. les conflits sont parfois nécessaires pour générer de nouvelles visions.

je ne peux m'empêcher de me demander à qui profitent les luttes intestines, les accusations, la honte, les dénonciations-réflexes qui se multiplient dans nos mouvements? je ne peux m'empêcher de voir les services de l'État se frotter les mains, rassembler toutes les informations dont ils ont besoin, nous observer en train de nous affaiblir tout en s'assurant que la souffrance se perpétue.

c'est là pour moi un point crucial. si les sortes de dénonciations qui sont en train de viraliser nos sphères en ligne et qui se répandent dans nos organisations étaient réellement capables de mettre un terme à la violence, de résoudre les conflits, d'en finir avec la suprématie, de transformer les personnes, je serais la première à tirer à vue! j'*adore* les instruments qui fonctionnent. mais ce qui se produit, ce n'est pas ça. ce qui se produit, c'est que les personnes ciblées se retirent, honteuses, qu'elles quittent nos mouvements ou bien récidivent, avec des passages à l'acte encore plus graves, en générant des souffrances de manière encore plus flagrante et/ou en s'engageant, sans méthode ni principe, dans la lutte.

j'aimerais que chacun-e puisse faire l'expérience de la satisfaction que j'ai ressentie dans les processus qu'il m'a été donné de traverser – pas la perfection, la satisfaction. des personnes qui ont l'occasion de nommer ce qui les a fait souffrir, de pointer l'endroit du conflit, de dire ce dont elles ont besoin; des personnes qui reçoivent d'authentiques excuses; des personnes auxquelles on donne l'occasion de s'engager sur le chemin du désapprentissage des systèmes de croyance et des comportements générateurs de souffrance.

je n'éprouve pas de satisfaction, et je ne crois pas qu'on puisse trouver quoi que ce soit de transformateur dans une dénonciation publique qui attend des effets immédiats, qui ne cherche ni la conversation, ni la médiation, ni l'affirmation de frontières claires, ni la création de processus de responsabilité intra-communautaire avec un nombre limité de participant-es se connaissant les unes les autres.

cela n'a aucun sens de dire qu'il faut « croire toutes les survivant-es » si nous oublions le fait que la plupart d'entre nous sommes des survivant-es, y compris les personnes qui causent des souffrances. ce que cela veut dire, c'est que nous sommes fatigué-es d'être réduit-es au silence, déconsidéré-es, impuissant-es dans notre douleur, fatigué-es qu'on nous fasse souffrir, encore et encore. mais parler fort n'est pas la même chose que retrouver son intégrité, et rien ne garantit que je serai entendu-e, qu'on prendra soin de moi, que je serai réconforté-e ou soigné-e. parler fort n'est pas la même chose qu'être juste. être capable de détruire n'est pas la même chose qu'être capable de générer un futur où la souffrance ne se produit plus autour de nous.

nous sommes terrifié-es par la prévalence de la souffrance autour de nous, et cela nous donne envie de pointer du doigt, et de nous débarrasser au plus vite de ceux que nous identifions comme mauvais-es. nous voulons nous protéger les un-es les autres de ceux qui sont causes de cette souffrance.

nous nous inquiétons parfois de ce qui se passera si nous ne sautons pas immédiatement dans le train des dénonciations de masse qui passent par nos messageries. que si nous ne le faisons pas, nous pourrions bien être la prochaine personne à être dénoncée, ou bien être considéré-es comme des apologistes du viol, ou bien être vu-es comme des allié-es caché-es des blanc-hes, ou bien être accusé-es d'avoir intériorisé la misogynie, ou tout simplement être expulsé-es pour avoir refusé de penser ou d'agir comme le groupe. en ligne, **nous performons notre solidarité avec des personnes que nous ne connaissons pas, plutôt que de nous engager dans des conversations avec les camarades qui nous sont les plus proches.**

nous avons peur de prendre le temps du discernement, parce que nous avons peur d'avoir à reconnaître qu'il se pourrait bien que nous aussi nous ayons causé la souffrance. et lorsque nous faisons preuve de discernement, lorsque nous n'avons pas peur de nous avancer, de dire « attendez, prenons le temps de comprendre ici », nous prenons le risque de devenir la nouvelle cible, d'être vu-es comme les complices de la souffrance au lieu d'être considéré-es comme des compagnons de lutte. [...]

les dénonciations-réactions disent : ceux qui ont causé des souffrances ne peuvent pas changer. il nous faut les éradiquer. ce qu'il y a de mauvais dans le monde doit changer, nous devons le faire disparaître jusqu'à ce qu'il ne reste que le bien.

**mais sous ces affirmations, ce que j'entends c'est plutôt :**

*nous* ne pouvons pas changer.

nous ne croyons pas en notre capacité de créer des chemins suffisamment puissants pour permettre à ceux qui ont causé des souffrances de guérir et de grandir.

nous ne croyons pas en notre capacité de tenir la complexité d'une situation aux contours flous.

nous ne croyons pas en notre propre complexité.

nous ne pouvons gérer qu'une pensée binaire : bon·ne/mauvais·e, innocent·e/coupable, ange/abuseur·se, noir·e/blanc·he, etc. [...]

je veux que nous apprenions à nous voir comme davantage que des individus qui s'efforcent de survivre dans un monde qui ne prendra jamais soin de nous.

je veux que nous apprenions à nous voir comme une murmuration, un essaim de créatures qui, pour autant que nous sachions, sommes uniques dans l'univers. la moindre cellule, le moindre corps individuel, toutes appartenant à des tous plus grands et uniques dans leur complexité.

je ne veux pas que nous gâchions le peu de temps que nous avons à passer ensemble. [...]

ce que je veux pour nous, c'est de la rigueur dans nos manières de tenir la complexité et la responsabilité des personnes Noires à l'intérieur de nos communautés et de nos mouvements, nous qui luttons déjà pour simplement tenir nos têtes hors de l'eau, et construire la confiance, et vivre malgré les poids entrecroisés de la suprématie blanche, du

capitalisme racial, de la violence policière, de la culture de compétition qui s'est créée entre celles qui dépendent de la générosité des dons des autres et qui ne reçoivent pas d'autres soutiens pour grandir ou pour guérir.

je ne veux pas que nous nous engageons dans des processus de responsabilité Noire là où ceux qui ne sont pas investies en faveur de la vie Noire peuvent nous voir, capitaliser sur ce que nous faisons, en faire des armes qui se retourneront contre nous. et vous pouvez remplacer Noire, dans ces dernières phrases, par n'importe laquelle des catégories qui sont utilisées pour l'oppression : ce sera toujours le même sentiment. ce serait de la mauvaise stratégie, et je ne crois pas qu'on en pourrait tirer satisfaction.

je veux que nous nous demandions qui profite de notre désespoir, et j'entends refuser à nos oppresseurs la satisfaction de nous voir souffrir. je veux qu'ils ne cessent de s'interroger sur le secret de notre solidarité, de sa profondeur et de sa constance, sur notre capacité à désapprendre ce qu'on nous a enseigné. je veux que ceux qui nous infiltrent soient ébahis devant leurs propres transformations, devant leur propre incapacité à nous déchirer.

je veux que nous devenions capables de reconnaître que la suprématie, les idées de suicide, le désespoir et la souffrance sont partout, et que nous commencions les gestes par lesquels nous pourrions vraiment retrouver notre intégrité.

car contre toute attente, nous. sommes. en. train. de. gagner.

nous sommes en train de gagner malgré le tsunami de pressions qui s'exercent contre nous. nous évoluons en direction de la vie malgré tout ce qui voudrait que nous abandonnions.

nous, dans le mouvement, devons apprendre à choisir la vie même à l'intérieur du conflit, à composer les mauvais comportements tout en soutenant les cœurs qui battent. choisir la vie suppose de demander :

\* est-ce que j'ai l'information nécessaire à former mon opinion ?

\* est-ce que je l'ai temps suffisant pour me permettre de comprendre ?

\* de quoi la survivant-e a-t-elle besoin ?

\* une conversation/un processus ont-ils été tentés ?

\* une conversation/un processus sont-ils possibles ?

\* comment rester abolitionnistes tout en demandant à chacun de pouvoir rendre des comptes ?

\* à qui profitent mes doutes sur la capacité de mon mouvement à tenir le cadre de ce conflit ?

\* qui pourrait tenir le cadre ?

\* qu'est-ce qui pourra mettre fin au cycle des souffrances ici ?

\* qu'est-ce qui nous aidera à trouver un chemin pour avancer ?

nous avons besoin d'apprendre à faire cela avant qu'il n'y ait plus personne à dénoncer. avant qu'il n'y ait plus personne qu'on puisse appeler « nous ».

*Traduit de l'anglais (États-Unis)  
par Emma Bigé & Camille Nous*

# Nous réapproprier nos conflits

*Elsa Deck Marsault*

Parler de justice transformatrice en contexte français comporte plusieurs difficultés. Tout d'abord, les pratiques de justice transformatrice qui y sont nommées en tant que telles sont rares voire inexistantes. D'autre part, les écrits théoriques traitant de ce sujet en français se concentrent principalement sur ce qui se fait aux États-Unis. Pour autant, on peut soutenir qu'il existe une diversité de pratiques transformatrices en France, non désignées comme telles. La justice transformatrice française reste donc à écrire au niveau théorique et un réel travail militant d'archivage de pratiques est à entamer. Dans cet article, nous proposons un bref aperçu des difficultés soulevées par la transposition de pratiques de justice nord-américaines en contexte français, pour ensuite penser l'importance de la réappropriation des conflits à l'échelle communautaire, et pour enfin présenter quelques aspects des pratiques du collectif Fracas, un collectif formé en France en 2019 pour accompagner les personnes et collectifs en situation de conflit.

## La justice transformatrice : une alternative au système punitif

La justice transformatrice est un concept formé dans les années 90 par la militante nord-américaine et abolitionniste Ruth Morris. Il a été ensuite repris par les mouvements militants, notamment féministes, queer et anti-racistes aux États-Unis. La justice transformatrice repose sur l'idée que le conflit et le crime sont une « opportunité pour l'ensemble de la communauté ». Comme le souligne la sociologue féministe Gwenola Ricordeau, la justice transformatrice « ne voit pas le “problème” comme commençant avec le crime, mais avec les conditions sociales qui l'ont rendu possible. Elle promet donc la “guérison” de la victime, mais aussi de l'auteur-e et de la communauté et elle repose donc sur des processus collectifs, à l'inverse de la justice pénale qui est pour l'essentiel la confrontation d'un-e auteur-e à un-e juge<sup>1</sup>. »

<sup>1</sup> Gwenola Ricordeau, *Crimes et peines, penser l'abolitionnisme pénal*, Caen, Grevis, 2021, p. 144.

Si la justice transformatrice est très peu connue en France, cela peut s'expliquer de plusieurs manières. Tout d'abord, la justice transformatrice est un ensemble de théories et de pratiques portées aux États-Unis par des communautés principalement militantes de personnes minorisées, abolitionnistes et anticapitalistes. Les écrits traitant de justice transformatrice sont donc principalement des fanzines, des formats auto-édités ou des articles de blogs, dont la diffusion transnationale est ralentie par le manque de moyens financiers pouvant soutenir une traduction et une édition. La justice transformatrice n'a jusqu'ici que peu franchi le seuil universitaire, contrairement à la justice restauratrice, qui a déjà fait plusieurs incursions, notamment dans le champ des études en droit<sup>2</sup>. Cela implique qu'il n'y a pour l'instant pas ou peu de travail d'archivage et de recherche à ce sujet. Pour autant, même si cela entraîne une certaine déperdition de savoirs, c'est aussi ce qui constitue l'intérêt principal de la justice transformatrice, qui n'a pas encore été récupérée et lissée par les sphères institutionnelles et universitaires, et qui reste pour l'essentiel déployée dans les espaces militants<sup>3</sup>.

Une autre raison pour laquelle la justice transformatrice est peu connue en France est sans doute liée à son caractère contextuel et situé. C'est une pratique très ancrée sur le terrain et difficilement exportable. La penser en dehors de son contexte d'origine afin de la rendre applicable nécessite une réflexion importante. C'est aussi ce qui fait sa force: elle a été élaborée pour répondre à des enjeux concrets et situés (géographiquement, économiquement, politiquement et socialement). Parce qu'elle a été créée aux États-Unis, elle ne peut être transposée telle quelle en France, elle doit être adaptée au contexte français et à ses spécificités.

Enfin, si les initiatives de justice transformatrice sont multiples aux États-Unis et si peu nombreuses en France, on peut aussi faire l'hypothèse que la forme de l'État y est pour quelque chose. Les États-Unis sont un État fédéré, ce qui laisse plus de place aux initiatives locales et rend l'idée de communauté à la fois moins effrayante et plus nécessaire. Au contraire, dans un pays unitaire et centralisé comme la France, les communautés sont vues comme des particularismes menaçant l'ordre national. Dans un tel contexte d'État hypercentralisé et de rejet des communautés (sous l'appellation dénigrante de « communautarismes »), il semble évident que la justice transformatrice a de nombreux obstacles à lever afin de s'inscrire comme alternative réelle au système punitif. Une théorisation française de la justice transformatrice reste donc entièrement à faire.

### Le monopole légitime de la gestion des conflits

La justice transformatrice est théorisée et portée par des abolitionnistes, c'est-à-dire qu'elle a été pensée comme porte de sortie du système carcéral, comme alternative au dépôt de plainte, à la prison, à la punition. La justice transformatrice sort nos conflits de l'institu-

tion judiciaire pour que nous nous les réappropriions, que nous apprenions à y faire face et à être autosuffisant-es. Dans ce texte, j'utiliserai le terme « conflit » dans son acception la plus large pour désigner toute confrontation ou opposition entre plusieurs individus. Ruth Morris parle, à l'égard des relations que la société canadienne entretient avec les conflits, d'une société « pénalo-dépendante<sup>4</sup> »: une société qui ne sait plus faire face à ses conflits sans faire appel au système pénal. Et elle considère que cette dépendance à l'égard du pénal vient à la fois d'un effort étatique et institutionnel de récupération des conflits civils mais aussi de la déperdition de nos savoirs pour y faire face.

Le marché du conflit est un marché très lucratif, qui génère des milliards chaque année, du complexe industrialo-carcéral<sup>5</sup> aux cachets des avocat-es, en passant par les amendes. Par ailleurs, garder le monopole de la gestion des conflits au niveau institutionnel permet un meilleur contrôle des populations. À ce titre, il est avantageux pour de nombreux acteurs du complexe industrialo-carcéral (dont l'État-providence à la française) de nous faire croire que nous sommes incapables de prendre en charge nos propres conflits sans passer par la police et les prisons. Cette politique du conflit plonge notamment ses racines, aux débuts du capitalisme, dans l'uniformisation du droit et des lois en France et en Europe à partir du XVIII<sup>e</sup>, uniformisation qui s'est appliquée à dé-communautariser et à centraliser la prise en charge des conflits. La déperdition des savoirs concernant leur prise en charge s'est donc creusée jusqu'à ce que nous soyons incapables d'y faire face.

Dans « À qui appartiennent les conflits<sup>6</sup>? », Nils Christie explique cette incapacité par le biais de deux facteurs: la segmentation des espaces de vie et la segmentation des groupes humains en fonction de leurs attributs sociaux. La société capitaliste pousse la fragmentation spatiale à son paroxysme: chaque jour, nous traversons sans cesse des espaces hermétiques les uns aux autres, et rencontrons des groupes d'individus qui ne se connaissent pas entre eux. Nous ne connaissons nos collègues, nos voisin-es, notre boulanger-e qu'en tant que « rôles », et pas en tant que « personnes dans leur globalité<sup>7</sup> ». Cela limite grandement la compréhension des autres puisque nous n'avons pas la connaissance des divers aspects de leur vie, ce qui entraîne aussi beaucoup de projections. La segmentation en fonction des attributs sociaux prend place dans une société de classe où, en fonction de leurs caractéristiques sociales, les individus sont ségrégué-es dans des catégories quasiment imperméables les unes aux autres. Les liens sociaux sont distendus et se rompent. Cela entraîne ce que Christie désigne comme un phénomène de « dépersonnalisation de la vie sociale<sup>8</sup> », où les individus deviennent, à nos yeux, interchangeables et, en un sens, « jetables » (car substituables les uns aux autres).

<sup>4</sup> Ruth Morris, « Two Kinds of Victims: Meeting their Needs », *Journal of Prisoners on Prisons*, vol. 9, n°2, 1998, pp. 93-98; traduit de l'anglais (Canada) par Pauline Picot, dans Gwenola Ricordeau (dir.), *op. cit.*

<sup>5</sup> Angela Davis, *Une lutte sans trêve*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Frédérique Popet, Paris, La Fabrique, 2016.

<sup>6</sup> Nils Christie, « Conflicts as Property », *The British Journal of Criminology*, vol. 17, n°1, 1977, pp. 1-15; traduit de l'anglais (Norvège) par Pauline Picot, dans Gwenola Ricordeau (dir.), *op. cit.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>2</sup> Cf. par exemple Sandrine Lefranc, « Le mouvement pour la justice restauratrice », *Droit et société*, vol. 2, 2006, pp. 393-409.

<sup>3</sup> Notons de ce point de vue le remarquable travail de traduction réalisé par la collective Transgrrrls (trrransgrrrls.wordpress.com/) et par le zine *Le village* (zine-le-village.fr).

Une illustration contemporaine flagrante de ces segmentations se trouve sur les réseaux sociaux, où chaque individu est réduit·e à un «profil» et à sa trace en ligne. Le reste de sa personne devient une abstraction face à laquelle il est difficile de ressentir de l'empathie. En conséquence, lorsqu'un conflit éclate, nous n'avons pas les moyens de comprendre ni le comportement ni les motivations de l'autre. Cela peut nous donner l'impression d'être démun·es face au conflit. Nous pouvons alors préférer nous en débarrasser, soit en le fuyant, soit en en confiant la gestion à des professionnel·les du conflit, c'est-à-dire à la police, aux avocat·es, aux juges.

Nous faisons pourtant de la gestion de conflit au quotidien. Par exemple, dans une famille où deux membres ne se parlent plus et où un·e troisième tente de rétablir la discussion en parlant à l'un·e puis à l'autre. Ou encore quand nous sonnons chez notre voisin·e parce que sa musique est trop forte. Dès que nous prenons la décision d'établir une discussion dans un moment de tension, nous faisons de la gestion de conflit. Il est primordial de garder la main sur ces réponses aux conflits et de reconnaître nos capacités collectives à le faire.

### Apprendre avec nos conflits

Le conflit est habituellement présenté comme quelque chose de négatif, un moment désagréable à passer afin de retourner à une situation apaisée. Nous en sommes venu·es à être pétrifié·es d'angoisse quand il s'agit de répondre à une critique, à la colère ou à la tristesse de l'autre<sup>9</sup>. Pourtant, nous sommes tous·tes différent·es, nous n'avons pas les mêmes intérêts ni les mêmes enjeux, ce qui implique que le conflit est partie prenante de notre quotidien. Nos différences, et donc également certains des conflits qu'elles suscitent, sont l'une des choses les plus précieuses dont nous disposons.

À l'échelle individuelle comme sociétale, le conflit est le moment où s'éclairent les dysfonctionnements latents; c'est aussi, dans une perspective de gestion ou de médiation des conflits, un moment particulièrement intense où ces dysfonctionnements sont prêts à être travaillés. Le conflit révèle les tensions sous-jacentes qui s'accumulent tout comme les normes qui régissent nos sociétés: il a le potentiel de faire bouger chacun·e d'entre nous et de nous pousser à réagir, à réfléchir et à communiquer. Lorsqu'il n'y a pas de conflit explicite dans un groupe, c'est bien souvent qu'il est larvé et sous-jacent: c'est que les forces à l'œuvre au sein du groupe n'ont pas encore pu se confronter et que l'une d'entre elles prend une place trop importante pour laisser les autres s'exprimer. Le conflit est souvent l'événement déclencheur qui permet de faire passer le groupe d'une forme à une autre.

Rien ne vaut une dispute pour faire ressortir les règles implicites qui régissent un groupe. Cela permet de voir qui va être le·la plus écouté·e, qui va prendre le parti de qui, selon quels critères, qui décide que l'incident est clos, etc. Le conflit est ainsi une mine d'informations pour comprendre les structures de pouvoir d'un groupe et la manière dont interagissent les individus en son sein. Cela vaut pour des collectifs comme pour la société. En témoigne

<sup>9</sup> Voir sur ce point Sarah Schulman, *Le conflit n'est pas une agression. Rhétorique de la souffrance, responsabilité collective et devoir de réparation*, (2012), Paris, B42, 2021; cf. aussi dans un contexte français et militant: «Les "espaces safe" nous font violence?», zine auto-édité, juin 2011; [https://infokiosques.net/lire.php?id\\_article=1533](https://infokiosques.net/lire.php?id_article=1533)

tragiquement la manière dont les conflits de l'État avec certain·es de ses ressortissant·es, résultant dans le meurtre de centaines de personnes aux mains des forces de l'ordre<sup>10</sup>, font ressortir l'aspect structurel du racisme en France. Le meurtre d'Adama Traoré et le travail militant porté par le Comité Vérité et Justice pour Adama ont par exemple réussi à amener une mobilisation sans précédent sur ces questions en France, attestant de la puissance de transformation contenue dans un conflit quand une personne (Asa Traoré notamment) refuse de le laisser se régler «de lui-même», en suivant les voies proposées par le système punitif. C'est précisément dans ces moments de rupture, là où les tensions sociales sont menées à leur paroxysme, que les rapports de force et de pouvoir sont les plus visibles. Même s'il peut être difficile d'avoir le recul nécessaire pour percevoir cet aspect du conflit quand on en est partie prenante, il est nécessaire de souligner que c'est justement ses protagonistes qui ont la plus grande expertise sur la situation. Qui de mieux placé·e qu'un·e élève pour expliquer comment sa classe fonctionne, qui est ami·e avec qui, qui déteste qui? Il s'agit donc de souligner ces connaissances pour les mettre en valeur et apprendre à les utiliser dans le cadre d'une prise en charge de nos conflits. Le conflit peut aussi être une opportunité de travailler nos relations en profondeur, celles à soi et celles avec les autres.

Dans le cas d'un fait de violence, passer par la police ou par les avocat·es, c'est encourir le risque de se voir confisquer nos vécus, dicter quoi faire et quoi dire, tout aussi bien que de revivre des violences. Christie parle, à propos des procès, de «ces tristes moments de vérité durant lesquels nos avocat·es nous disent que nos meilleurs arguments dans notre conflit avec notre voisin·e n'ont absolument aucune valeur légale et que, par pitié, il vaudrait mieux nous taire pendant l'audience. Ils et elles choisissent à la place des arguments que nous pouvons trouver peu pertinents, voire immoraux<sup>11</sup>». Les personnes victimes n'ont pas leur place dans les tribunaux, elles doivent suivre un script afin de voir leur histoire et leur statut de victime respecté·es.

« Cette situation constitue une défaite particulièrement lourde pour la victime. Non seulement elle a subi une perte sur le plan matériel, ou a souffert sur le plan physique ou autre [...]; mais par-dessus tout, elle a perdu la possibilité de participer à sa propre affaire<sup>12</sup>. »

Quand le système pénal appauvrit nos options en matière de réponse à la violence, nous laissant passif·ves et à la seule recherche de punition, nous réappropriant nos conflits signifie que nous avons le choix de nos réactions et de nos versions. Nous pouvons alors exprimer ce qui est le mieux pour nous, pour guérir et aller vers une situation qui nous convient. Cela ouvre de multiples possibilités.

Après un fait de violence, nous pouvons ressentir de la colère et une recherche de vengeance, mais aussi de la tristesse, de la panique, de l'abattement, de la déception, de l'écoeurement. Nous pouvons avoir besoin de créer un lien avec la personne qui nous a fait du mal pour lui poser des questions sur son acte. Nous pouvons vouloir l'aider ou au contraire,

<sup>10</sup> Collectif « Désarmons-les! », « Liste des personnes mortes aux mains des forces de l'ordre », (2012-en cours); [desarmons.net/listes-des-victimes/](https://desarmons.net/listes-des-victimes/)

<sup>11</sup> Nils Christie, art. cit., p. 51.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 62.

ne plus jamais entendre parler d'elle ou de lui. Comment le système pénal et la punition pourraient-ils répondre à la diversité de ces émotions et des besoins que ces dernières engendrent ? L'idée selon laquelle le procès a été plus traumatisant pour les personnes victimes que l'acte en lui-même est d'ailleurs courante<sup>13</sup>.

Il s'agit donc de sortir du cadre pénal et de partir de nos vécus et pratiques quotidiennes pour élaborer des réponses collectives au conflit. La justice transformatrice considère le conflit comme une opportunité de transformer nos relations mais aussi la société dans son ensemble. Elle propose une sortie de l'institution pour reposer sur les protagonistes directement touchés par le conflit et plus largement, sur leur communauté.

### Fracas

Depuis 2020, le collectif Fracas a tenté, en France et dans les communautés queer et féministes, de développer certains outils de résolution de conflits empruntés à la justice transformatrice. Notre travail repose sur plusieurs fondements dont je tenterai ici de dresser un portrait non exhaustif.

Le premier point sur lequel nous insistons est notre refus de la professionnalisation. Lors de nos suivis individuels, nous soulignons toujours que nous ne nous plaçons pas en tant qu'expert-es, que nous n'avons pas de formation en droit ou psychologie. Si les sujets abordés sortent de notre zone d'expertise, nous pourrions relayer vers des professionnel-les. Nous disons que nous faisons de l'entraide militante. Cela nous permet de rester ancrés sur le terrain et de faire comprendre que nous ne venons pas en surplomb : nous aussi, nous sommes militant-es, nous sommes queer et nous avons une expérience de ce qu'il se passe dans ces espaces.

Nos suivis reposent principalement sur l'écoute et l'empathie. Après avoir retracé les faits chronologiquement et avoir fait un travail de clarification, nous demandons aux personnes qui nous ont contacté-es ce dont elles ont envie et besoin. Et en fonction de ça, nous avons une boîte à outils assez intuitive. Nous ne souhaitons pas nous professionnaliser mais nous nous formons à de nombreux outils, comme la médiation relationnelle, la socianalyse, l'entraînement mental ou encore les cercles restauratifs. Il s'agit aussi d'être particulièrement attentif-ves à la position de pouvoir dans laquelle mener des accompagnements peut nous placer. Nous essayons d'avoir un regard réflexif sur notre posture par l'intermédiaire de groupes de supervision et de discussion régulière en interne. Par ailleurs, nous avons délimité les types de suivis que nous ne sommes pas à même de prendre en charge. Par exemple, lorsqu'une personne est dans une trop grande détresse psychologique et émotionnelle, nous souhaitons plutôt la renvoyer dans un premier temps vers des professionnel-les de la santé mentale. Le plus important pour nous est de ne pas reproduire la violence à l'encontre des personnes qui nous contactent. Il s'agit donc d'avoir une bonne connaissance de nos limites, du cadre au sein duquel nous travaillons, mais aussi des connaissances de base sur les mécanismes du traumatisme ou encore des dynamiques de groupe. Nous n'y parvenons pas tou-

jours, mais nous nous efforçons d'appréhender les situations qui nous sont rapportées par le biais d'une vue d'ensemble et d'évaluer si nous sommes à même d'intervenir.

Les méthodes de résolution des conflits telles qu'elles sont appliquées dans le monde occidental ont une grande dette envers les luttes antiracistes et féministes, dette qu'il s'agit de reconnaître et de prendre en compte dans les applications de terrain. Les outils que nous sollicitons proviennent de diverses écoles de pensée, ils sont bien souvent bricolés et en changement constant – c'est justement ce caractère dynamique et contextuel qui caractérise la justice transformatrice et la manière dont nous l'appliquons. Nous créons ces outils pour faire face aux conflits qui œuvrent dans nos espaces, ils viennent répondre à des besoins et des situations concrètes.

Nos suivis prennent place dans le cadre d'un échange entre deux types de savoirs situés : les nôtres, et ceux des personnes qui font appel à nous. Nous parlons d'entraide militante car du côté de nos membres, nous nous plaçons dans le savoir acquis par nos années de militantisme et, du côté des personnes qui nous contactent, nous nous efforçons de mettre en valeur leur expérience propre. Ce sont elles qui ont la meilleure connaissance de ce qu'elles sont en train de vivre et de la manière dont cela pourrait être réglé. Nous ne sommes là que pour « accoucher » ce savoir et réfléchir à la manière dont cela pourrait être appliqué concrètement.

Dans un premier temps, nos suivis commencent par un appel. Nous demandons à la personne de nous dire pourquoi elle nous a contacté-es et de nous raconter les faits. Nous pouvons donner des conseils directs et mettre en place un accompagnement sur le moyen et long terme, mais parfois ça s'arrête au premier appel. Cela peut donner lieu à une médiation ou à une prise de contact où nous jouons les intermédiaires par mail. Pour les collectifs, c'est un peu la même chose : nous nous appelons au début pour comprendre ce qui se passe, voir les besoins. Cela peut donner lieu à une formation – par exemple, sur la prise en charge des agresseur-ses en soirée ou sur la prise en charge des conflits dans un collectif. Nous pouvons aussi assister à des réunions internes où les gens-tes discutent des problèmes internes, s'ils ont peur de le faire seul-es. La présence d'un-e tiers est toujours bénéfique. Ces démarches se placent à rebours d'une justice abstraite et universelle ; nous sommes dans une logique d'évaluation des besoins individuels et collectifs, de l'enquête au cas par cas.

Notre collectif a la particularité d'intervenir dans des milieux spécifiquement militants, milieux dans lesquels paradoxalement, le conflit est à la fois un métier (au sens où l'opposition à l'État ou à différentes sortes de pouvoir y est monnaie courante) et un tabou (au sens où des impératifs de « pureté militante » pèsent sur chaque membre, qui rendent parfois difficile l'affrontement des conflits internes). Mais, comme le disait déjà la collective Cases Rebelles dans un texte sur le caractère politique des excuses et la nécessité des réparations : « Rien n'est possible tant que l'espace pour reconnaître que l'on a mal fait n'existe pas. Rien n'est possible tant que tout espace autocritique sincère est saboté par l'injonction à se solidariser, à se taire, à ne pas faire le jeu d'un autre troisième groupe<sup>14</sup>. »

<sup>13</sup> À ce sujet, voir le documentaire de Johanna Bedeau, *Détenus, victimes : une rencontre*, 67', 2016.

<sup>14</sup> M. L., « Les excuses sont politiques ; leurs absences aussi », *Cases Rebelles*, décembre 2017 ; <https://www.cases-rebelles.org/les-excuses-sont-politiques-leurs-absences-aussi/>

L'un-e d'entre nous le remarque à l'occasion d'un entretien : « Si des personnes n'ont jamais vécu de situations de conflits intracommunautaires, elles ne peuvent souvent même pas imaginer l'ampleur des dégâts et l'extrême violence qui s'opère dans ces situations. Généralement, les gens·tes savent que les milieux militants et *a fortiori* les milieux féministes sont violents. Mais avant d'y être confronté·es, on ne peut pas savoir ce qu'on est capable de s'infliger entre nous. Ce collectif a été créé pour sensibiliser et alerter, pour donner des outils et aussi pour dire aux gens·tes qui vivent ces situations qu'ils ne sont pas seul·es<sup>15</sup>. » C'est ce qui nous a le plus surpris quand nous avons monté Fracas. Certain·es d'entre nous militions dans le milieu militant féministe gouine et pour elleux, c'était « vachement plus facile de dire que les mecs cis étaient tous des connards et que c'était eux, nos ennemis politiques<sup>16</sup>. » En créant Fracas, nous nous sommes rendu·es compte que c'était beaucoup plus complexe que ça. Par exemple, nous nous sommes rendu·es compte que mettre tous les violeurs dans un même panier, le panier des dominant·es qui ont la volonté de nuire et d'asseoir leur pouvoir, ce n'était pas réaliste et surtout, que cela biaisait les outils à développer ensuite, notamment pour gérer les violences intracommunautaires. S'il ne s'agit pas de renverser le sens de l'oppression et de se rendre aveugle aux violences systémiques contre lesquelles les communautés militantes queer et féministes se battent, il ne s'agit donc pas d'oublier non plus que la violence ne s'arrête pas aux portes des associations, et qu'y compris dans des collectifs d'allié·es, des conflits et des violences peuvent se produire.

Voilà un sens bien particulier de la communauté qui s'esquisse : non pas une communauté parfaite, idéale, dans laquelle l'accord de tous·tes sur des valeurs « communes » assurerait une paix sociale menacée uniquement par quelques fauteur·ices de trouble qu'il suffirait de mettre sous écrou pour s'en prémunir ; mais une communauté précaire, bricolée, constamment en réinvention, et qui exige de nous que nous y dédions du temps et de la présence pour qu'elle tienne, malgré et au cœur des conflits qui la traversent. Nos communautés se doivent d'être précurseuses en matière de justice car les réponses ne viendront pas du pouvoir en place. Parce que ce sont des sources de richesse précieuses et fragiles, nous nous devons d'apprendre de nouvelles manières d'être en relation les un·es avec les autres et de traiter nos conflits.

<sup>15</sup> Collectif Fracas, « Entretien », 15 décembre 2021 ; <https://documentations.art/Collectif-Fracas-Entretien>

<sup>16</sup> *Ibid.*

# Nous ne nous annulerons pas

adrienne maree brown

Nous ne nous annulerons pas. [*We will not cancel us*<sup>1</sup>.]

Nous avons blessé et nous blessons des gens.

Bien sûr que nous les avons blessé·es, nous sommes humain·es. Nous avons été traumatisé·es/socialisé·es loin de l'interdépendance. Nous avons appris à cacher tout ce qui est réel, tout ce qui est foutraque, faible, complexe. Nous avons appris que la merde factice fait mal, mais qu'elle est acceptable.

La douleur que nous avons avalée a fait de nous des moins que rien, nous a rendu·es dépressi·ves, ou indignes de confiance, ou paranoïaques, ou impuissant·es, ou égocentriques. Nous avons suivi le troupeau, ou sommes devenu·es isolationnistes et oppositionnel·les, peut-être même avides de controverses. Nous nous sommes déçu·es les un·es les autres, au niveau de la race, du sexe, de l'espèce... d'une façon plus générale, nous avons désiré davantage de nous.

Mais nous ne nous annulerons pas.

L'annulation est une punition, et la punition n'arrête pas le cycle des blessures, pas à long terme. L'annulation peut même être un contre-abolitionnisme... au lieu des barreaux de prison, nous nous plaçons les un·es les autres dans une boîte débordant d'intouchables – souvent sans procès – et nous nous dépouillons du passé et de l'avenir, de la complexité d'être doué·es et troublé·es, brillant·es et brisé·es. Nous allons renoncer à cette mesure punitive et nous relever les un·es les autres, en ne laissant aucune personne traumatisée derrière.

<sup>1</sup> « We will not cancel us » est un poème paru sur [adriennemareebrown.net](http://adriennemareebrown.net) et repris dans *We Will Not Cancel Us And Other Dreams of Transformative Justice*, Chico (CA), AK Press, 2021.

Nous ne nous annulerons pas. Mais nous devons gagner notre place sur cette terre.

Nous nous dirons mutuellement que nous avons blessé des gens, et qui. Nous nous dirons pourquoi, qui nous a fait du mal, et comment. Nous nous dirons les un-es aux autres ce que nous ferons pour nous guérir nous-mêmes, et pour guérir les blessures dans notre éveil. Nous serons responsables, rigoureux-ses dans notre prise en compte, nous désapprendrons toutes, nous ramperons toutes vers la dignité. Nous apprendrons à fixer et à maintenir des limites, à communiquer sans manipulation, à donner et à recevoir le consentement, à demander de l'aide, à aimer nos ombres sans les laisser régir nos relations, et à nous rappeler que nous sommes de la terre, du miracle, d'un tout, d'un fleuve immense – amour, vie, vie, amour.

Nous avons toutes du travail à faire. Notre travail est dans la lumière. Nous n'avons aucune base morale parfaite sur laquelle nous appuyer, façonné-es comme nous le sommes par cette époque complexe et toxique. Nous n'avons peut-être pas le temps, ni la capacité émotionnelle, de parcourir chaque chemin ensemble. Nous nous débattons toutes dans l'inconnu en ce moment, terrifié-es, dépassé-es, honteux-ses, réalisant que l'avenir est entre nos mains. Nous devons toutes faire notre travail. Rendre des comptes, être responsables et aller guérir, simultanément, continuellement. Il n'est jamais trop tard.

Nous ne nous annulerons pas. Si nous abandonnons cette stratégie, nous apprendrons ensemble les autres stratégies, qui nous aideront finalement à briser ces cycles, à libérer les générations futures du fardeau de notre douleur partagée et privée, en ne laissant rien d'indicible dans nos os, aucune honte dans notre terre.

Chacun-e d'entre nous est précieux-se. Nous, ensemble, devons briser tous les cycles qui nous font oublier cela.

*Traduit de l'anglais (États-Unis)  
par Yves Citton*

# Phallicisme et abolition

## Repenser la justice transformatrice à partir des *Black Male Studies*

*Norman Ajari*

Nous manquons d'outils théoriques pour décrire la condition à la fois raciale et genrée des hommes non blancs. Les *Black Male Studies*, ou études sur les hommes noirs, initiées par le philosophe africain-américain Tommy J. Curry, se donnent pour tâche de repenser leur condition, souvent marquée par une surexposition à la violence, et notamment à celle de l'État<sup>1</sup>. La notion de phallicisme, élaborée par Curry, fait partie de ces instruments. « Le phallicisme désigne la condition par laquelle les hommes d'un groupe racialisé ou ethnicié dominé sont simultanément imaginés en tant que menaces et prédateurs sexuels, et constitués libidinalement comme sexuellement désirables par les fantasmes et fétichismes du groupe racial dominant<sup>2</sup>. » Depuis l'avènement de l'esclavage négrier, les hommes noirs se présentent simultanément dans l'économie libidinale occidentale comme, à la fois, des objets de possession, de crainte, de haine et de désir<sup>3</sup>. Ils sont redoutés en tant que violeurs et fantasmés comme objets de viol et d'appropriation par les Blancs<sup>4</sup>.

Par « abolitionnisme », je désigne les courants de pensée contemporains qui militent et argumentent en faveur de la suppression de la police, de la prison et plus généralement du système pénal tel que nous le connaissons<sup>5</sup>. Issu de la trajectoire abolitionniste, le courant de la justice transformatrice se présente comme une modalité non carcérale de résolution des conflits fondée sur la responsabilisation (*accountability*) et la transformation sub-

<sup>1</sup> Tommy J. Curry, *The Man-Not: Race, Class, Genre, and the Dilemmas of Black Manhood*, Philadelphie, Temple University Press, 2017.

<sup>2</sup> Tommy J. Curry, « Killing Boogeymen. Phallicism and the misandric mischaracterization of Black males in theory », *Res Philosophica*, vol. 95, n°2, 2018, p. 265.

<sup>3</sup> Norman Ajari, « Du désir négrophilique: Arthur Jafa contre l'érotique coloniale de la masculinité noire », *Minorit'Art*, n°3, 2019, pp. 134-143.

<sup>4</sup> Thomas A. Foster, *Rethinking Rufus: Sexual Violations of Enslaved Men*, Athens, The University of Georgia Press, 2019.

<sup>5</sup> Geo Maher, *A World Without Police*, Londres, Verso, 2021.

jective des personnes ayant causé un tort. Cet article avance que les réflexions liées à l'abolition et à la justice transformatrice ne comprennent pas le rôle de la répression des hommes non blancs dans des sociétés structurées par l'héritage de l'esclavagisme, du colonialisme et de l'impérialisme, comme les États-Unis ou la France. Elles n'identifient pas la raison d'être de la prison et de la police. Or les *Black Male Studies* permettent de penser l'élimination des hommes non blancs comme l'une de leurs fonctions.

### Les hommes non blancs comme sujets de l'abolitionnisme

Selon les statistiques du Ministère de la Justice au 1<sup>er</sup> décembre 2021, la France comptait 69 992 détenus. Une très vaste majorité de ces prisonniers, soit 67 759 individus, sont des hommes : la population carcérale française est masculine à 96,8%<sup>6</sup>. Il n'existe pas de données officielles sur l'appartenance ethnico-raciale des prisonniers. Toutefois, certaines recherches en sciences sociales donnent une idée de la composition de cette population. C'est le cas d'une recherche menée au début du XXI<sup>e</sup> siècle par des sociologues de l'Université de Warwick : « En l'absence de statistiques officielles quant à l'ethnicité et la religion en France, les estimations approximatives situent la proportion de musulmans dans les prisons françaises autour de 60% (alors qu'ils ne constituent que 7% de la population française)<sup>7</sup> ». Pour sa part, l'anthropologue Didier Fassin documente que, dans une maison d'arrêt où il a mené une ethnographie approfondie, « les hommes noirs et arabes représentaient les deux tiers de l'ensemble des détenus et même plus des trois quarts des moins de trente ans, lesquels constituaient la moitié de l'effectif total<sup>8</sup> ». Il tient ces chiffres pour assez représentatifs des prisons françaises dans leur ensemble.

Aux États-Unis en 2019, la population carcérale comptait plus de deux millions d'individus, auxquels il convient d'ajouter 4,3 millions de personnes sous le coup de peines de sursis (*probation*) ou qui ont été libérées sous caution (*parole*)<sup>9</sup>. En 2018, les hommes représentaient 93% de la population carcérale condamnée. En termes de répartition raciale, le même rapport de 2018 indique que les Noirs américains représentaient 33% de la population carcérale condamnée, alors qu'ils constituent 12% de la population adulte américaine. Les Hispaniques représentaient pour leur part 23% des détenus, contre 16% de la population adulte<sup>10</sup>.

La singularité de la situation carcérale étatsunienne tient à la proportion importante de la population placée sous les verrous ou sous contrôle judiciaire, puisqu'à la fin de l'année 2019, elle représentait un adulte américain sur 40. Toutefois, la composition démographique des détenus est, pour sa part, très similaire à celle de la France, puisque dans

les deux pays les Blancs ne représentent approximativement qu'entre 40% et 30% de la population carcérale. Les institutions des deux pays ont été modelées par une histoire pluricentenaire de racisme sanctionné par l'État. Comme l'écrit le sociologue Farhad Khosrokhavar : « Aux États-Unis, les jeunes hommes noirs derrière les barreaux sont les héritiers de l'ordre colonial qui asservissait les Noirs et qui a survécu – en se transformant – à une longue histoire de protestation de la part des populations afro-américaines, mais aussi de certains Blancs. En France, les jeunes des cités sont les représentants symboliques des populations colonisées en Afrique du Nord<sup>11</sup>. » L'ensemble de données qui viennent d'être rappelées nous force à constater que l'un des phénomènes les plus saillants du système pénal actuel y est la surreprésentation massive des hommes non blancs.

S'il est loin d'être inconnu, ce phénomène n'est cependant pas souvent analysé au moyen de concepts aptes à le rendre intelligible. Les interprétations fournies par les *Black Male Studies* sont tout indiquées pour comprendre la situation, mais aussi pour repenser les arguments normatifs mobilisés en faveur de l'abolition du système pénal. Cet article soutient que tout abolitionnisme qui ne tient pas compte de la fonction d'élimination des hommes non blancs comme centrale pour le système pénal se condamne à en répéter la logique au lieu de la désamorcer. Certes, ce dernier en occupe bien d'autres, comme la protection de la propriété privée lucrative justement reconnue par la critique marxiste. Cependant, le traitement spécifique des hommes non blancs fait l'objet de tant d'interprétations erronées qu'il mérite une attention particulière. En effet, le discours contemporain de l'abolitionnisme et de la justice transformatrice ne prend pas la mesure de la nature des politiques étatiques dirigées contre les hommes noirs, arabes et hispaniques des deux côtés de l'Atlantique.

### La négligence des hommes non blancs dans le discours abolitionniste

Au début d'un ouvrage consacré à l'abolition du système pénal, la chercheuse féministe Gwenola Ricordeau écrit : « Des femmes sont en prison, certes en plus petit nombre que les hommes. Néanmoins, les conséquences sociales (en particulier sur les enfants) de leur incarcération sont plus importantes que dans le cas des hommes<sup>12</sup>. » Bien que pour chaque femme il y ait environ 20 hommes derrière les barreaux, nous sommes invités à croire que l'impact social de l'emprisonnement des femmes excéderait celui des hommes. Même si Ricordeau reconnaît à plusieurs reprises au cours de l'ouvrage que les hommes non blancs sont « surreprésentés parmi les personnes judiciairisées » et même si elle fustige le féminisme carcéral qui contribue à leur incarcération<sup>13</sup>, sa définition de l'abolitionnisme comme « féministe » et comme « queer » ne considère pas le sort réservé aux hommes non blancs. Malgré ces précautions, son raisonnement concourt à définir les hommes non blancs, qui constituent la majorité des

6 Ministère de la Justice, *Statistique des établissements des personnes écrouées en France*, 1 décembre 2021, [www.justice.gouv.fr/art\\_pix/Statistique\\_etablissements\\_personnes\\_ecrouees\\_France\\_01122021.pdf](http://www.justice.gouv.fr/art_pix/Statistique_etablissements_personnes_ecrouees_France_01122021.pdf).

7 Danièle Joly & Jim Beckford, « "Race" relations and discrimination in prison: the case of Muslims in France and Britain », *Journal of Immigrant and Refugee Studies*, vol. 4, n°2, 2006, p. 4.

8 Didier Fassin, *L'Ombre du monde. Une anthropologie de la condition carcérale*, Paris, Seuil, 2017, p. 130.

9 U.S. Department of Justice, *Correctional Populations in the United States, 2019: Statistical Tables*, July 2021, p. 5, <https://bjs.ojp.gov/sites/g/files/xyckuh236/files/media/document/cpus19st.pdf>.

10 U.S. Department of Justice, *Prisoners in 2018*, Avril 2020, <https://bjs.ojp.gov/content/pub/pdf/p18.pdf>.

11 Farhad Khosrokhavar, *Prisons de France: Violence, radicalisation, déshumanisation*, Paris, Robert Laffont, 2016, p. 13.

12 Gwenola Ricordeau, *Pour Elles Toutes: Femmes contre la prison*, Montréal, Lux Éditeur, 2019, p. 11.

13 *Ibid.*, p. 67 et p. 152.

prisonniers, comme des populations surnuméraires, virtuellement inutiles. Une telle analyse, qui légitime l'emprisonnement au moment même où elle le critique, reflète un *statu quo* de la réflexion abolitionniste féministe où les hommes noirs et arabes apparaissent comme des êtres jetables, toxiques et dénués d'utilité sociale. L'enjeu prioritaire n'y est donc pas de critiquer le système pénal depuis la perspective de ses principales victimes, à savoir ceux qui constituent la grande masse des détenus, mais depuis le point de vue jugé plus acceptable des féministes.

Pourtant, l'idée selon laquelle la présence ou l'absence sociale des hommes non blancs serait indifférente est loin d'aller de soi. Le sociologue africain-américain Alford Young Jr. montre que l'élimination des hommes noirs n'est pas un phénomène marginal et sans conséquence aux États-Unis. Du fait de la mort prématurée et de l'incarcération de masse, deux fléaux qui touchent les hommes noirs de manière prépondérante, il n'y a aujourd'hui que 83 hommes noirs pour 100 femmes noires en capacité de circuler dans les rues états-uniennes<sup>14</sup>. Si l'impact démographique de la disparition des hommes noirs saute aux yeux d'un point de vue quantitatif, cette absence produit également des effets délétères sur l'ensemble de la communauté dont elle altère la qualité de vie. « Les Noirs subissent une détérioration prématurée de leur santé, due à l'impact cumulé d'expériences répétées d'adversité sociale ou économique et de marginalisation politique. L'expérience de la mort et le stress du survivant ont un impact unique sur la qualité de vie des Noirs, quel que soit leur statut socioéconomique<sup>15</sup>. » Autrement dit, les communautés noires étatsuniennes sont cibles d'une soustraction violente des hommes génératrice de pathologies sociales.

L'activiste de la justice transformatrice Mariame Kaba est si consciente de cet enjeu qu'elle a consacré à l'incarcération des hommes noirs un émouvant livre pour enfants intitulé *Missing Daddy*. Pour autant, sa pensée témoigne du même refus de faire des hommes noirs le sujet de l'abolitionnisme. Elle narre ainsi ses recherches autour du cas de Beverly Lee, victime de 13 ans d'un crime policier commis à Detroit en 1947 : « J'étais particulièrement intéressée par cet incident car je pensais que Beverly était une fille et les cas de violence policière impliquant les filles et jeunes filles noires sont souvent négligés. [...] Des campagnes actuelles comme #SayHerName dénoncent l'effacement de la violence d'État contre les femmes noires<sup>16</sup>. » Cependant, ses espoirs sont rapidement déçus : « Grâce à davantage de recherches, j'apprends que Beverly Lee était en fait un garçon<sup>17</sup>. » Ce désir ardent d'identifier, au milieu d'une masse innombrable d'hommes noirs violentés par la police et la justice, quelques femmes victimes est symptomatique de la criminalisation dont ils sont l'objet, y compris au sein du discours abolitionniste. Leur visage n'y est pas présentable.

Le fait que les mobilisations contre la police et la prison se concentrent sur le groupe qui en est incontestablement le plus massivement victime est ainsi perçu comme une

injustice faite aux femmes. Cette confusion, liée au fait que l'abolitionnisme méconnaît trop souvent que le ciblage des hommes noirs et arabes, est moins due à leur mauvais comportement ou à leur socialisation patriarcale et violente supposée<sup>18</sup> qu'au fait que leur harcèlement et leur élimination constituent l'une des raisons d'être du système pénal. Seule l'ignorance théorique de cette misandrie raciale d'État conduit à interpréter la surreprésentation des hommes non blancs parmi ses victimes comme un effacement indu des femmes.

### Les Black Male Studies pour une nouvelle critique du système pénal

Il ne suffit pas de reconnaître une exposition plus grande des hommes non blancs à la violence d'État pour en développer une interprétation pleinement convaincante. L'analyse d'Angela Davis est exemplaire des contradictions de l'abolitionnisme actuel : « À bien des égards l'expérience des hommes noirs au sein du système pénal est unique. La différence la plus notable est qu'ils sont traités plus défavorablement que tout autre groupe démographique étatsunien, et ce à chaque étape du processus<sup>19</sup>. » On affirme que la situation des hommes noirs est unique, mais on la décrit aussitôt comme une simple différence *quantitative* et non *qualitative* avec les autres groupes. Souvent, on théorise cette situation comme le simple effet d'un racisme résiduel, instrumentalisé afin de garantir le maintien de l'ordre et de prévenir toute révolte sociale<sup>20</sup>. Certes, certains textes remettent en cause ces approches fonctionnalistes du racisme<sup>21</sup>. Mais, du fait de leur propension à opérer selon des assumptions féministes, ces orientations n'offrent aucune explication du ciblage spécifique des hommes non blancs.

Les *Black Male Studies* permettent de reprendre la critique abolitionniste sur des bases nouvelles, débarrassées d'un fond raciste persistant. Le féminisme anticarcéral se revendique en effet comme l'héritier du suffragisme nord-américain du XIX<sup>e</sup> siècle : « Le mouvement philanthropique qui a accompagné, dans les pays occidentaux, la première vague du féminisme s'est beaucoup intéressé aux prisons pour femmes. Aux États-Unis, son attention s'est focalisée sur les femmes blanches avec lesquelles s'identifiaient les réformatrices, elles-mêmes blanches<sup>22</sup>. » L'abolitionnisme féministe conçoit sa propre histoire comme la radicalisation continue de principes voués à bénéficier à toujours plus d'individus. Mais c'est ignorer que le racisme à l'égard des hommes noirs était partie intégrante de la pensée des suffragistes elles-mêmes. Des militantes majeures comme Elizabeth Cady Stanton, Charlotte Gilman ou Rebecca Felton tenaient les hommes noirs pour de dangereuses brutes assoiffées de viol que la race blanche avait pour mission de soumettre.

<sup>14</sup> Alford Young Jr., A., *Are Black Men Doomed?*, Cambridge, Polity, 2018.

<sup>15</sup> Tommy J. Curry et Gwenetta Curry, « Critical Race Theory and the demography of death and dying », in Vernon Lee Farmer et Evelyn Shepherd W. Farmer (dir.), *Critical Race Theory in the Academy*, Charlotte, Information Age Publishing, 2020, p. 100.

<sup>16</sup> Mariame Kaba, *We Do This 'til We Free Us*, Chicago, Haymarket Books, 2021, p. 8.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>18</sup> Norman Ajari, *Noirceur : Race, genre, classe et pessimisme dans la pensée africaine-américaine au XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Divergences, 2022, pp. 112-113.

<sup>19</sup> Angela Davis, « Introduction », *Policing the Black Man: Arrest, Prosecution, Imprisonment*, New York, Vintage Books, 2018, p. XIV.

<sup>20</sup> Keeanga-Yamahtta Taylor, *From #Blacklivesmatter to Black Liberation*, Chicago, Haymarket Books, 2016.

<sup>21</sup> Jared Sexton, *Black Men, Black Feminism: Lucifer's Nocturne*, Londres, Pelgrave, 2018 ; Jackie Wang, *Capitalisme carcéral*, trad. Philippe Blouin, Paris, Divergences, 2019.

<sup>22</sup> Gwenola Ricordeau, *Pour Elles Toutes*, op. cit., p. 148.

« Le suffragisme et, par conséquent, le féminisme du XIX<sup>e</sup> siècle, dépendait de la caricature des hommes noirs en violeurs, non seulement pour faire avancer la cause des droits des femmes, mais pour justifier l'extermination des hommes inférieurs et sauvages au sein de la trajectoire évolutionnaire de la civilisation blanche<sup>23</sup>. » L'amélioration des conditions de détention des femmes blanches et l'accentuation de la criminalisation des hommes noirs procèdent d'une même logique de promotion de la suprématie blanche. Il ne s'agit pas d'un philanthropisme abstrait susceptible, *in fine* de bénéficier à chaque être humain, mais plutôt d'une politique raciale modelée en fonction d'un idéal de civilisation né du contraste de la perfection morale des femmes blanches et de l'abjection des mâles nègres. Dès lors que l'on comprend l'élimination des hommes non blancs comme une fonction essentielle de la prison et de la police, la critique féministe du carcéral issue des suffragistes apparaît comme enracinée dans l'exacte logique phalliciste qui structure toujours les prisons occidentales au XXI<sup>e</sup> siècle.

Les paradigmes issus du féminisme sont inadaptés à une critique radicale du système pénal car ils n'envisagent pas ses principales victimes comme des sujets politiques au sens plein du terme, mais toujours d'abord comme des problèmes. Précurseur des *Black Male Studies*, le psychologue africain-américain Amos Wilson a critiqué dans les années 1990 le mythe de la criminalité des hommes noirs<sup>24</sup>. Il conteste une propension à confondre les taux d'arrestation avec des taux de criminalité fiables, fixant les hommes noirs dans un rôle social d'éternels criminels. « Le nombre d'hommes en prison représente le nombre d'hommes qui ont été arrêtés. C'est tout ce que cela représente. Au sens le plus pur du mot, vous pouvez être en prison sans avoir commis aucun crime. Que vous soyez en prison ne veut pas dire que vous ayez commis un crime ou que vous soyez profondément criminel. Supposer que nos hommes sont plus criminels parce qu'ils sont plus nombreux en prison que les autres groupes constitue un saut logique fallacieux<sup>25</sup>. » Nous sommes invités à considérer l'hypothèse selon laquelle l'arrestation, l'emprisonnement et le harcèlement pénal des hommes noirs serait pour l'État une fin en soi. Il n'y aurait pas, comme l'écrit Davis, une différence d'intensité entre le traitement des hommes blancs et non blancs – mais une différence de nature.

Le mouvement de la justice transformatrice se présente comme un mouvement guidé par les intérêts des personnes non blanches LGBTQIA+. Mais le traitement insoutenable des femmes trans non blanches par l'État demeure inexplicable tant qu'on ne comprend pas qu'elles sont perçues par l'institution comme des hommes noirs, hispaniques ou arabes, et que ce statut les positionne comme des individus à abattre. Transphobie et phallicisme s'alimentent réciproquement. Leur position au croisement d'innombrables fantasmes et désirs d'humiliation rend les femmes trans non blanches exceptionnellement vulnérables<sup>26</sup>.

Comme en témoignent les récentes affaires Michel Zecler en France ou Anthony Broadwater aux États-Unis, les hommes noirs n'ont pas besoin d'avoir commis de délit pour être violentés, arrêtés ou incarcérés. Quant aux délits existants, tels ceux liés au trafic et à la consommation de stupéfiants, ils sont taillés sur mesure pour permettre leur suppression judiciaire. Tous ces éléments nous forcent à envisager, ne fut-ce qu'à titre d'hypothèse, que l'une des finalités du système pénal est l'élimination réelle et symbolique des hommes non blancs : leur enfermement dans une forme-de-mort<sup>27</sup>. La police et la justice blanches sont guidées par l'idée sous-jacente qu'une société sans les hommes non blancs est préférable à une société avec eux.

## Conclusion

L'un des paradigmes de la justice transformatrice est que les mêmes pulsions, biais cognitifs et violences traversent l'État, la société civile et les individus qui s'y voient socialisés<sup>28</sup>. Cependant, ce point de départ ne semble pas avoir conduit les promoteurs de cette approche à questionner les continuités entre la caricature, la criminalisation et la déshumanisation auxquelles les hommes non blancs font face dans la société ni la méfiance dont ils font l'objet dans de larges pans du discours abolitionniste. Tant qu'ils ne consacreront pas leurs forces à réhumaniser les hommes non blancs au sein de leurs discours et de leurs théories, l'abolitionnisme et la justice transformatrice demeureront enfermées dans le phallicisme et le racisme qui constituent le cœur du complexe carcéro-industriel. Ce n'est qu'à ce prix que pourra s'interrompre le cycle de la violence.

<sup>23</sup> Tommy J. Curry, « He Wasn't Man Enough: Black Male Studies and the ethnological targeting of Black men in Nineteenth-Century suffragist thought », in Jeanette R. Davidson (dir.), *African American Studies*, Edimbourg, Edinburgh University Press, 2021, p. 220.

<sup>24</sup> Amos Wilson, *Black-on-Black Violence: The Psychodynamics of Black Self-Annihilation in Service of White Domination*, New York, Afrikan World InfoSystems, 1991.

<sup>25</sup> Amos Wilson, *Issues of Manhood In Black and White*, New York, Afrikan World InfoSystems, 2017, p. 11.

<sup>26</sup> Collectif, *Afrotrans. Perspectives, entretiens, poésies*, Paris, Cases Rebelles, 2019.

<sup>27</sup> Norman Ajari, *La Dignité ou la Mort: Éthique et politique de la race*, Paris, La Découverte, 2019, p. 93.

<sup>28</sup> adrienne maree brown, *We Will Not Cancel Us*, Chico, AK Press, 2020, p. 68.

# Leurs lois ne rendront pas nos vies plus sûres

Dean Spade

Lors des *Journées du souvenir trans*, une histoire circule. L'histoire dit que tuer une personne trans, c'est s'exposer à moins de sévérité que de tuer un chien. À Istanbul, où les travailleuses du sexe trans résistent et survivent à des formes toujours plus sévères de violence, de criminalisation et d'expulsions liées à la gentrification, une nouvelle sorte d'activisme a récemment vu le jour qui milite pour un code pénal davantage trans-inclusif. On y partage des histoires de femmes trans violées, menacées de mort par des personnes qui se vantent de ne risquer que trois ans de prison, même s'ils sont condamnés pour meurtre. Ces histoires exposent les conditions désespérantes dans lesquelles vivent des populations entières qu'on présente comme jetables et qui luttent quotidiennement contre l'effacement de leurs vies et l'oubli de leurs morts.

Le meurtre de Trayvon Martin en 2012 a soulevé des débats similaires aux États-Unis<sup>1</sup>. Devant l'éventualité que le meurtrier de Martin ne soit pas même inculpé, et prenant une conscience nouvelle du fait que la violence anti-Noir-e n'est que rarement l'objet de poursuites judiciaires ou d'enquêtes policières du fait du racisme endémique chez les juges et dans la police, une part importante du public s'est mise à réclamer des poursuites

<sup>1</sup> NdT: Cet article, qui forme l'introduction à l'anthologie *Against Equality: Prisons Will Not Protect You* [Contre l'égalité: les prisons ne vous protégeront pas] (AE Press, 2012), est paru l'année du meurtre de Trayvon Martin, un adolescent africain-américain, tué par un *vigilante* latino-américain appartenant à un comité de surveillance de quartier à Sanford, en Floride. Zimmerman n'est de prime abord pas arrêté par la police, ni inculpé; trois mois plus tard, et suite à de nombreuses manifestations dans tout le pays, il est finalement poursuivi, mais il sera acquitté un an plus tard, en juillet 2013. En 2019, Zimmerman intentait un procès (toujours en cours) contre la famille de Trayvon Martin pour collusion et pour diffamation.

contre George Zimmerman. Ces derniers mois, j'ai entendu et lu bien des conversations et des commentaires où des personnes ordinairement critiques du racisme et de la violence inhérente au système de répression pénale, débattaient de la possibilité de recourir à ce même système pour demander des comptes au meurtrier de Martin.

D'un côté, disait-on, l'incapacité de la loi à condamner Zimmerman serait un affront à la famille de Martin et à toutes celles qui sont l'objet du profilage racial et de la violence anti-noire. Ce serait une confirmation d'une collaboration de longue durée entre la police et les responsables de violence anti-noire, où la police n'existe que pour protéger la vie blanche – où soit la police attaque et tue les personnes noires, soit elle permet aux individus et aux groupes de le faire.

De l'autre côté, étant donné le racisme inhérent au système de répression pénale, que pouvait bien signifier l'acte de faire appel à ce même système pour rendre justice et tenir le meurtrier pour responsable? Nombre sont les personnes qui luttent contre le racisme et qui considèrent que le système de répression pénale constitue l'un des appareils structurants de la violence raciste, et probablement l'une des menaces les plus fortes qui pèsent sur les personnes noires aux États-Unis. S'opposer à ce système implique de s'opposer à son développement (l'embauche de nouvelles forces de police, la construction de nouvelles prisons, la criminalisation de nouveaux actes, l'augmentation des peines) et de s'en prendre aux mythes culturels qui nous apprennent à voir dans le système de répression pénale un système « judiciaire » (un système qui serait « au service de la justice ») et dans la police un corps chargé de « protéger et servir » tout à chacun-e. Pour de nombreux-ses activistes qui luttent contre ce système, il y avait quelque chose d'inconfortable dans l'appel public aux poursuites judiciaires contre Zimmerman, puisque l'idée même selon laquelle la poursuite judiciaire et la prison sont des appareils de « justice » avait, depuis longtemps, été exposée comme un mensonge raciste.

Les tensions que ce débat a mis au jour sont actives dans les politiques queer et trans contemporaines. De plus en plus, les personnes queer et trans sommes conduites à mesurer notre « citoyenneté » à l'aune des châtiments prévus par le code pénal des pays où nous vivons, pour punir les crimes qui visent nos orientations sexuelles et nos identités de genre. Les associations qui luttent en faveur des droits gay et lesbiens nous expliquent que l'adoption de ces lois punitives est la meilleure manière de répondre à la violence – que nous avons besoin d'enseigner à l'État et au public à nous aimer et à prendre soin de nous en tant que victimes, et à prouver le souci qu'ils ont de nous en augmentant la surveillance et la pénalisation des attaques homophobes et transphobes.

Les lois portant sur les « crimes de haine » justifient leur existence de la même manière que les systèmes de répression pénale: en nous promettant la sécurité et la résolution de nos conflits. Une promesse certes alléchante dans une société minée par les attaques aux armes à feu et par la violence sexuelle. Dans une société lourdement armée, militarisée, misogyne et raciste, il semble bien justifié d'avoir peur de la violence, et cette peur est cultivée par un flux constant de séries télévisées dressant le portrait d'une violence proprement horrifiante et d'une police et d'un système judiciaire courageux qui mettent

voleurs et meurtriers derrière les barreaux. L'idée selon laquelle nous sommes en danger nous paraît vraie, et la croyance selon laquelle les forces de l'ordre sauront garantir notre sécurité a de quoi séduire face à la peur. Le problème, c'est que ces promesses sont fausses, et qu'elles s'ancrent dans des mythes et des mensonges structurels quant à la violence et quant à la sanction pénale<sup>2</sup>. [...]

Trois sortes de stratégies ont été suivies par les activistes queer et trans qui refusent de croire aux mensonges des systèmes policiers. Tout d'abord, nombre d'entre eux travaillent à soutenir directement la survie des personnes queer et trans les plus vulnérables à la violence. Des projets qui créent des liens d'amitié et de soutien entre des personnes queer et trans en prison avec des personnes « de l'extérieur », des projets qui luttent contre la précarité de l'accès au logement pour les personnes queer et trans, contre les lois qui visent les immigré·es et la criminalisation de leur existence. Nombre aussi sont ceux qui soutiennent les personnes qui sortent de prison, qui leur offrent un foyer ou collaborent à rendre le travail du sexe moins dangereux dans leurs quartiers. Cette sorte de travail est vital parce que nous ne pouvons pas construire des mouvements forts si nous ne nous donnons pas une chance de survivre. S'aider les un·es les autres dans des moments de crise est essentiel – surtout lorsque nous le faisons de manière politiquement engagée, avec le désir de construire une analyse partagée des systèmes qui génèrent les dangers auxquels nous sommes exposé·es. Il ne s'agit pas de suivre les modèles de l'aide sociale ou de la charité qui se contentent du minimum nécessaire à la survie, en faisant une distinction moralisatrice entre les personnes « méritantes » et les autres, et qui donnent aux professionnel·les de l'aide sociale le pouvoir de déterminer qui est suffisamment docile, qui a suffisamment d'ardeur au travail pour mériter un logement, une formation ou des aides. Il s'agit plutôt d'un modèle d'entraide qui donne de la valeur à chacun·e, et en particulier à ceux qui sont dans les situations les plus extrêmes de pauvreté et qui font face à la violence de l'État. Une pratique d'entraide qui considère chacun·e comme faisant partie du même mouvement, de la même lutte pour survivre face à des conditions inacceptables.

La deuxième sorte de travail tient au démantèlement des systèmes qui mettent les personnes queer et trans en danger. Il s'agit alors de lutter contre la construction de nouvelles prisons et de nouveaux centres de détention, de lutter pour la décriminalisation du travail du sexe et de l'usage des drogues, de lutter contre l'expansion des systèmes de surveillance. Il s'agit aussi d'identifier quelles sont les voies et les appareils qui nous exposent au danger, et lutter contre ces systèmes qui nous dévorent est un travail vital.

<sup>2</sup> NdT: Nous élidons le passage où Dean Spade donne, statistiques à l'appui, des arguments précis contre le système punitif-carcéral: 1. les prisons ne sont pas pleines de criminel·les, elles sont pleines de gens racisés, de pauvres et de personnes handicapées; 2. l'essentiel de la violence ne se produit pas dans la rue entre des inconnu·es, comme à la télé, mais entre des gens qui se connaissent, dans l'intimité des foyers; 3. les personnes les plus dangereuses (qui dirigent les banques, les gouvernements, les armées, la police) ne sont pas incarcérées et n'ont quasiment aucune chance de jamais l'être; 4. les prisons n'enferment pas les voleurs et les tueurs en série, ce sont elles, les violeuses et les tueuses en série; 5. augmenter la criminalisation ne rend pas le monde plus sûr, cela ne fait qu'alimenter le système policier-carcéral. Pour une actualisation de ces arguments, on peut notamment se reporter à Jackie Wang, *Capitalisme carcéral*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Philippe Bouin, Paris, Éditions Divergences, 2019 et à l'anthologie du collectif Matsuda, *Abolir la police. Échos des États-Unis*, Le Mas d'Azil, Niet Éditions, 2021.

La troisième sorte de travail consiste à construire des alternatives. Des systèmes violents nous sont vendus avec de fausses promesses – on nous assure que nos systèmes carcéraux nous tiendront en sécurité ou que nos systèmes migratoires amélioreront notre bien-être économique, et pourtant, nous savons que ces systèmes ne génèrent que de la violence. Nous devons bâtir le monde dans lequel nous voulons vivre – construire des manières de ne pas être en danger permanent, d'avoir de quoi manger et un endroit où dormir, l'accès au soin et aux relations avec les autres. De nombreux·ses activistes travaillent ainsi à des alternatives pour se confronter à la violence dans nos communautés et dans nos familles qui ne feraient pas appel à la police, puisque la police est justement l'un des plus grands dangers pour nous. [...] Certain·es essayent encore de prévenir la violence en examinant les éléments qui garantissent notre sécurité – des cercles d'amitiés solides, un logement sûr, l'accès aux transports, l'absence de dépendance économique à l'égard d'une seule personne (ce qui permet de s'en séparer quand cela s'avère nécessaire) et l'accès à des analyses et à des pratiques de résistance à ces systèmes de signification qui nous tuent et qui nous contrôlent, comme le racisme ou le mythe romantique du couple éternel. [...]

Pour moi, l'abolitionnisme carcéral veut dire reconnaître que les prisons et les frontières sont des structures que rien ne peut racheter, qui n'ont aucune place dans le monde que je veux contribuer à bâtir. Cela veut dire qu'inventer et croire aux ennemi·es, créer des manières de bannir et d'exiler et d'exclure certaines personnes ne saurait jouer aucun rôle dans la construction du monde. Cela requiert un travail sérieux pour les personnes qui, comme moi, ont été élevées dans une société hautement militarisée et carcéralisée, qui nous alimente d'un régime constant de peur, qui nous encourage depuis l'enfance à distribuer le monde en « gentils » et en « méchants ». Cet endoctrinement à la culture carcérale nous prive des compétences nécessaires à reconnaître la complexité, y compris la complexité de nos propres vies en tant que personnes à qui d'autres ont fait du mal et qui avons fait du mal à d'autres. Travailler à développer la capacité de seulement imaginer que la violence peut être empêchée ou combattue sans avoir à exclure ou à mettre des gens dans des cages est un processus qui promet d'être long pour chacun·e d'entre nous. [...]

Les abolitionnistes carcéraux ont depuis longtemps critiqué l'idée de réforme des prisons, observant que l'expansion carcérale se fait le plus souvent sous la guise de la réforme. Les plaintes déposées contre les conditions iniques des prisons, par exemple, finissent souvent par donner des arguments aux profiteurs de la prison et aux agent·es gouvernementaux qui veulent construire de nouvelles prisons, plus propres et plus efficaces, et qui finissent par emprisonner davantage de gens. Dans le militantisme queer, cette question de la réforme de la violence des appareils d'État est apparue quand il s'est agi pour nous de nous opposer aux combats en faveur du mariage des personnes de même sexe et du droit à servir dans l'armée. Ce faisant, nous remettons en question le présupposé selon lequel l'inclusion dans de telles institutions puisse être désirable, à savoir: le mariage considéré comme une forme de contrôle racialisé et genré des relations sociales; et l'armée des États-Unis considérée comme un instrument de pratiques impériales et génocidaires. Le travail est complexe, parce que nombre d'entre nous sommes conditionné·es, par l'exclusion et la

honte, à croire qu'obtenir du gouvernement qu'il dise de « bonnes » choses de nous dans ses lois et dans ses politiques publiques, quelles que soient les fonctions de ces lois et de ces politiques publiques, serait en soi un progrès. Ce cadre demande aux personnes gay et lesbiennes d'être le nouveau visage de l'équité et de l'ouverture d'esprit de l'État, d'être nous aussi excité-es par ses guerres, de nous aussi conformer nos vies autour des normes familiales qu'il édicte, et de nous aussi réclamer que son code pénal étende son emprise en nos noms. La capacité à reconnaître que cette invitation alléchante à l'inclusion ne permettra pas de résoudre les pires formes de violence qui nous affectent, et qu'en vérité elle sera utilisée pour étendre les appareils qui les perpétuent (qu'il s'agisse d'Abu Ghraib, de Pelican Bay ou du centre de détention pour jeunes délinquant-es de ton quartier) doit être entraînée par l'analyse collective proposée par les politiques queer. [...]

Les histoires populaires des avancées des droits gay et lesbiens et les activismes les mieux financés nous racontent que l'État nous protège, que ses institutions ne sont pas au cœur des violences racistes, homophobes, transphobes et validistes, mais qu'elles sont au contraire des espaces de libération. Nous savons que ce n'est pas vrai. Nous nommons ce qui doit être nommé – même si vous l'emballez dans un drapeau arc-en-ciel, un flic est un flic, un mur est un mur, une occupation est une occupation, un contrat de mariage est un instrument de régulation. Nous construisons des manières de penser cela ensemble, et de déployer ces politiques dans un travail quotidien qui nous permet de nous soutenir les un-es les autres, et de transformer les conditions matérielles avec lesquelles nous vivons.

*Traduit de l'anglais (États-Unis)  
par Emma Bigé*

# Pas de paix (sociale) sans justices (plurielles)

*Yves Citton  
& Camille Noûs*

Pas de plus grande illusion, et pas de plus grand danger, que parler de *la* justice au singulier. Il n'y a que *des* (in)justices. Elles se superposent parfois dans des alignements qui peuvent faire croire à leur convergence. Mais, face à un cas concret touchant à ce que les parties ont de plus cher, elles en arrivent vite à révéler leurs irréductibilités mutuelles. Si les apparents consensus du passé cachaient parfois efficacement l'oppression des minorités sous un vernis d'évidence aux yeux des dominants, nos sociétés nécessairement multiculturelles ne peuvent plus ignorer la pluralité des conceptions de la justice parfois contradictoires entre elles qui coexistent en leur sein. La revendication des combattant-es des droits civiques des années 1960 reste plus actuelle que jamais : *No justice, no peace!* Or il ne saurait désormais y avoir de paix sociale sans la reconnaissance de la pluralité des justices qui doivent cohabiter parmi nous<sup>1</sup>.

La justice transformatrice ne saurait donc se présenter comme *la* panacée à tous nos problèmes sociaux. Elle est au mieux *une* façon – parmi d'autres, souvent meilleure que les autres, moins dommageable, moins inique, plus durable, plus émancipatrice – d'approcher, de neutraliser et de remédier à certaines formes d'injustice. Comment la situer au sein de cette pluralité de conceptions de *la* justice ? C'est ce que vont esquisser les pages qui suivent, à travers une dizaine de polarités qui auraient pu se présenter comme des alternatives exclusives (*OU...OU...*), mais que je préfère considérer comme des modalités coexistantes et complémentaires (*ET... ET...*), au sein d'une conception pluraliste des justices.

<sup>1</sup> On trouvera de bons cadres théoriques pour justifier ce pluralisme dans Michaël Walzer, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité* (1983), Paris, Seuil, 2013 ; Jean-François Lyotard, *Le différend*, Paris, Minuit, 1983 ; Luc Boltanski & Laure Thévenot, *De la justification : les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 2002 ; Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence*, Paris, La Découverte, 2012.

## 1° Science du Bien et ajustement d'habitudes

Platon voulait faire de la politique et du juste l'objet d'un savoir (*épistémè*) que nous pourrions aujourd'hui qualifier de « scientifique ». Pour lui, l'injustice vient de l'ignorance et de l'illusion, et c'est donc par la vérité et par l'éducation qu'il faut y remédier : qui comprend bien agit bien – et qui (croit) comprend(re) mieux que les autres peut leur dicter comment être justes (*épistémocratie*).

Sans mépriser les savoirs, Aristote préférerait localiser la justice dans des habitudes pratiques : ce qui compte n'est pas tant ce qu'on sait que ce qu'on fait (de façon répétée). N'est pas injuste celui qui commet *un* acte révoltant, mais celui qui a contracté *une* habitude le poussant à faire et refaire ce type d'actes. Il n'y a pas de justice absolue (essentielle, scientifique) : il n'y a que des *ajustements*, toujours imparfaits, dont la visée est d'atténuer les injustices, d'éviter les excès, sans espérer les supprimer intégralement ni les éradiquer à jamais.

La justice transformatrice semble pencher du côté d'Aristote : elle se place au niveau des personnes qui ont commis ou subi le préjudice sans avoir l'arrogance de juger une situation à partir d'une position de surplomb épistémique. Elle ne doit faire émerger la vérité que dans la mesure où celle-ci permet de briser des habitudes de nuisances et d'agressions. Elle ne croit pas à une société scientifiquement aseptisée, où les bons règlements gèreraient un monde sans blessures ni frictions. Elle intervient plus modestement pour prévenir la répétition d'excès.

## 2° Règle universelle et soin situé

La plupart des mâles blancs qui ont dicté ce que notre tradition a érigé au statut de « théories de la justice » se sont préoccupés d'énoncer des règles (maximes, lois) censées nous aider à trancher les cas concrets au nom de principes universels. La justice ou l'injustice de nos actions et de nos systèmes sociaux ont été jugées à l'aune de 1° leur conformité à une maxime pouvant devenir une loi universelle (Emmanuel Kant), 2° leur capacité à causer le plus grand bonheur pour le plus grand nombre (Jeremy Bentham), ou encore 3° la tendance des inégalités à profiter aux individus qui occupent les positions les moins favorisées dans la société en question (John Rawls). À chaque fois, un philosophe pense et parle pour proposer une règle abstraite, qui nous sert à mesurer les choses humaines selon un étalon applicable à toutes les situations.

Les pensées féministes du *care* ont récusé cette approche universaliste pour prôner une évaluation toujours circonstancielle des relations au sein desquelles s'enchevêtrent nos comportements. A-t-on le droit de voler une pharmacie disposant d'un médicament qui sauverait la vie de notre épouse, mais qui refuse de le fournir parce qu'on n'a pas les moyens de l'acheter ? Il serait leurrant de croire pouvoir répondre dans l'absolu, répond Carol Gilligan. Tout dépend de la façon singulière dont ce vol affecterait les parties prenantes : si son mari devait aller en prison, l'épouse s'en trouverait-elle abandonnée ? Est-il d'ailleurs sûr qu'on ne puisse pas trouver un accommodement avec la pharmacie ?

La justice transformatrice se situe clairement du côté des soins situés. Elle ne se contente pas d'intervenir *sur* des terrains qui sont toujours relationnels : elle se conçoit elle-même comme un ensemble de relations toujours situées, appelées à se reconfigurer d'une façon moins dommageable pour les plus vulnérables de ses parties prenantes.

## 3° Résultat et processus

Les questions de justice ne mettent pas seulement en jeu les conflits interpersonnels : elles relèvent aussi de ce qu'on en est venu à appeler la « justice sociale », terme parapluie qui désigne à la fois des enjeux de répartition des richesses, de représentation politique et médiatique, et de justice interpersonnelle<sup>2</sup>. Dans les débats philosophiques opposant les penseurs socialistes aux penseurs (néo)libéraux dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, les premiers ont été caractérisés comme identifiant la justice à un certain *résultat* que devrait viser la distribution des richesses au sein des sociétés (éviter les inégalités excessives ou injustifiées). Les seconds identifiaient plus volontiers la justice à une *procédure* (le libre-échange de services et de biens sur un marché non-biaisé) : quel que soit le résultat de la distribution s'ensuivant de ces échanges, il sera juste dès lors que personne n'aura triché et que les règles du jeu auront été respectées.

La justice transformatrice vise un certain résultat : remédier à des relations toxiques de façon à assurer la sécurité, le bien-être et la dignité de celles qui s'y trouvent enchevêtrées. Sa grande affaire est bien d'imaginer des procédures pour atteindre cet objectif, mais les procédures n'ont jamais vraiment une force justificatrice par elles-mêmes. Elles ne valent que ce qu'elles produisent comme résultat positif. Il ne suffit jamais de respecter les règles du jeu parce que, contrairement aux illusions constitutives du (néo)libéralisme, nos entre-existences sociales comportent certes des parts de jeu, mais ne sauraient pour autant se réduire à un tel jeu. Telle est bien l'une des difficultés principales de la justice transformatrice : elle nous invite à jouer avec certaines marges de reconfiguration de nos relations, alors même qu'une agression a fait exploser le cadre au sein duquel on croyait pouvoir jouer en sécurité.

## 4° Utilité et équité

Du point de vue de la justice sociale, une autre opposition canonique a opposé une approche *utilitariste*, justifiant certaines inégalités par la capacité à produire des richesses censées ruisseler progressivement jusque sur les classes les moins favorisées, à une approche privilégiant le sentiment d'*équité* sur l'enrichissement matériel : mieux vaut se sentir vivre dans une société un peu plus frugale mais dont les relations sociales sont compréhensibles et perçues comme équitables.

Sur ces questions, la justice transformatrice déplace radicalement le débat. Le problème n'est pas d'être plus ou moins riche, en fonction de mérites plus ou moins attestables. Il est d'abord de survivre à des violences qui menacent notre existence (et non seulement notre prospérité). La justice transformatrice, dans ses développements actuels, émane de populations noires, auxquelles la reconnaissance de leur humanité a constamment été déniée, de la cave du navire esclavagiste aux formes diverses de mort sociale que leur réservent les sociétés suprématistes blanches – d'où une revendication de *dignité* bien plus urgente et fondamentale que celles d'équité ou d'utilité<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Nancy Fraser, « Justice sociale, redistribution et reconnaissance », *Revue du MAUSS*, n°23, 2004.

<sup>3</sup> Voir Norman Ajari, *La dignité ou la mort. Éthique et politique de la race*, Paris, La Découverte, 2019.

### 5° Répression dissuasive et réparation transformatrice

L'adversaire le plus souvent érigé en opposition à la justice transformatrice est bien entendu le paradigme répressif. Il comporte lui-même au moins deux versions, dont les logiques diffèrent grandement dans les principes, même si leurs conséquences pratiques tendent parfois à converger.

Un premier modèle, *rétributif* (fermement ancré dans le sens commun des sociétés punitives-carcérales), justifie le châtement du criminel comme entraîné par le libre choix qu'il a fait en se livrant à son agression. Il a fauté, il est moralement coupable, et l'amende, l'incarcération voire l'exécution sont présentées comme le « prix » qu'il mérite de payer au vu de son intention malveillante. La peine vise donc le criminel en punition de son acte passé.

Un second modèle, *dissuasif* (élaboré par une tradition spinoziste bien illustrée par Denis Diderot), inflige un châtement au malfaiteur sans lui imposer ni de culpabilité morale, ni de présomption de libre arbitre. Même si des causes irrésistibles l'ont poussé à commettre son crime, il est légitime de l'en punir afin de dissuader les autres membres de la société d'imiter son comportement. Dans cette logique dissuasive de la répression, la peine ne vise pas vraiment la personne du criminel, mais les spectateurs qui assistent à son châtement, de façon à conditionner leurs agissements à venir.

La justice transformatrice oppose une alternative au paradigme répressif, et c'est souvent ce qui la rend contre-intuitive pour la plupart d'entre nous. Un agresseur devrait-il rester impuni? Sans la menace de l'arrestation, du jugement et de la prison, qu'est-ce qui retiendra les pulsions criminelles de passer à l'acte?

Ici aussi, deux argumentaires parfois confondus méritent d'être distingués. Un premier modèle, de justice *réparatrice* (ou *restauratrice*), souligne à quel point le châtement imposé au criminel ne fait qu'ajouter un mal (privation de liberté) à un mal (agression), sans que cet ajout ne soit forcément un bien pour la victime. Un jeune vendeur de drogue en arrive à violenter et mutiler un voisin, qui se retrouve immobilisé plusieurs mois. En quoi le fait de l'envoyer en prison aidera-t-il la personne ainsi incapacitée, sinon en alimentant une soif de vengeance que toute une culture contribue à exacerber? Ne vaudrait-il pas mieux le sortir de prison, et le destiner à prendre soin au quotidien de la personne qu'il a mutilée ou d'autres personnes qui pourraient avoir de besoins similaires? Non seulement il compenserait le mal subi en se mettant au service de sa victime, mais il serait conduit à mesurer beaucoup plus fortement les conséquences de son acte irréfléchi – et les deux parties auraient ainsi l'occasion de constater et renforcer leur humanité par un travail réciproque de soin et de pardon.

On connaît la puissance et les mérites de la justice réparatrice, souvent illustrée par les commissions « Vérité et Réconciliation » inspirées de l'Afrique du Sud post-apartheid. Les agresseur-es doivent commencer par avouer leurs crimes, reconnaître leur responsabilité, montrer leur repentir, ce qui leur permet d'échapper à une punition physique (incarcération) à laquelle se substitue une contrition morale (honte publique). On peut alors leur demander de travailler activement à la réparation concrète des liens sociaux

auxquels ils ont attenté (travail humanitaire, actions de prévention). On voit aussi les limites de la démarche réparatrice, en particulier face à des agresseur-es impénitent-es ou à des victimes considérant le crime comme impardonnable<sup>4</sup>.

Le second modèle, celui de la justice *transformatrice*, ne vise pas seulement à réparer les conséquences d'une injustice ponctuelle, mais à transformer les conditions qui ont causé le tort subi par la victime. Comme le dit bien Gwenola Ricordeau, « contrairement aux justices pénale et restaurative [sic], la justice transformatrice ne voit pas le “problème” comme commençant avec le crime, mais avec les conditions sociales qui l'ont rendu possible. Elle vise donc la “transformation” de la société. Elle promeut la “guérison” de la victime, mais aussi de l'auteur-e et de la communauté<sup>5</sup> ». Si la justice transformatrice paraît *a priori* frustrer une soif de punition supposée être « naturelle » dans les sentiments des victimes, elle se conforme à une autre intuition que Victor Hugo a sans doute popularisée de la façon la plus puissante, dans des récits comme *Les Misérables* ou *Claude Gueux*: les « criminel-les » sont souvent elleux-mêmes des victimes de circonstances défavorables, d'éducatrices défailtantes et/ou d'injustices sociales structurelles. Les envoyer au bagne ou à la guillotine redouble les horreurs et les injustices, sans aucunement remédier à leurs causes.

C'est cette intuition profondément abolitionniste qui anime aujourd'hui une bonne partie des activistes de la justice transformatrice. La majorité des pauvres, des Noir-es et des jeunes de banlieue qui se retrouvent en prison aux USA ou en France subissent des peines qui ne font qu'exacerber juridiquement les stigmates et les mutilations sociales dont ils sont les victimes bien avant d'être des « délinquants ». Les politiques répressives relèvent du *refoulement*, bien davantage que de la réparation, des injustices<sup>6</sup>. La justice transformatrice proclame le besoin de soigner les causes plutôt que de pénaliser les symptômes.

### 6° Neutralisation individualisée et réhabilitation communautaire

Parmi les justifications traditionnelles de la peine infligée par l'État aux délinquant-es, les hypocrisies du système pénal ont de plus en plus de difficulté à cacher la primauté quasi-exclusive de la *neutralisation* (mettre un dangereux malfaiteur hors d'état de nuire en l'enfermant dans une prison) et la négligence dramatique frappant le travail de *réhabilitation* (donner au malfaiteur les moyens de réformer sa personnalité). Le cas d'assassins, de violeurs ou de pédophiles récidivistes est souvent mis en avant pour légitimer l'incarcération massive de condamné-es qui ne mettent pas véritablement en danger la sécurité de leurs semblables.

<sup>4</sup> Dans le cas de la justice transitionnelle (des sociétés dictatoriales aux sociétés démocratiques), l'idée de justice restauratrice a aussi l'inconvénient de suggérer un retour au *statu quo ante*, qui bénéficie le plus souvent à un maintien des oligarchies et des élites déjà en place. cf. sur ce point Tshepo Madlingozi, « There is neither truth nor reconciliation in so-called South Africa », *The Funambulist*, n°30, 2020.

<sup>5</sup> Gwenola Ricordeau, « Justice restauratrice, justice transformatrice : des alternatives ? », entretien avec Claire Rivière paru dans *CQFD*, n° 195 (février 2021), disponible sur <http://cqfd-journal.org/justice-restauratrice-justice>. Voir aussi, de la même autrice, *Pour elles toutes. Femmes contre la prison*, Montréal, Lux, 2019.

<sup>6</sup> Jody Armour, *N\*gga Theory. Race, Language, Unequal Justice, and the Law*, Los Angeles, LARB Books, 2020.

Même si de tels cas existent malheureusement, et s'il serait donc illusoire de croire pouvoir fermer du jour au lendemain toutes les structures carcérales, la revendication de la justice transformatrice consiste à substituer le plus souvent possible des approches prenant comme objet et visée principale la transformation des relations et des personnalités qui ont été conduites à commettre des injustices. Plutôt que de « rééducation » (ou « dé-radicalisation ») hors-sol, en milieu carcéral par des éducateur-ices spécialisé-es, elle prône des interventions émanant des communautés mêmes au sein desquelles les tensions et les agressions sont survenues. Il s'agit bien d'un travail de réhabilitation, mais élargi aux milieux attentionnels et relationnels, plutôt qu'illusoirement concentré sur la psychologie individuelle des condamné-es. Victimes et agresseur-es sont réinséré-es dans le cadre de responsabilités partagées, communautaires, qui constituent le terreau plus profond de leur subjectivation.

Comme le précise Gwenola Ricordeau, « la mise en œuvre de la responsabilité communautaire comporte quatre aspects : le soutien à la personne survivante, sa sécurité et son autodétermination ; la responsabilité de l'agresseur et son changement de comportement ; les changements communautaires en faveur de valeurs et de pratiques non oppressives et non violentes ; les changements politiques et structurels des conditions qui permettent au préjudice de se produire<sup>7</sup>. »

### 7° Appareils étatiques et dynamiques jurisgénératives

Ainsi apparaît ce qui constitue sans doute l'aspect le plus étonnant et le plus ambitieux des pratiques de justice transformatrice. En régime de modernité occidentale, nous avons pris l'habitude de confier à l'État et à ses différents appareils (police, tribunaux, psychiatres, prisons) la tâche de réprimer les agressions et de neutraliser les agresseur-es. Au mieux, les citoyen-nes votent tous les quatre ou cinq ans pour élire des représentant-es, qui ensuite, depuis le haut, font des lois, lesquelles sont appliquées par des juges, et finalement implémentées par les forces de police. Face à un crime, le réflexe le plus répandu – parmi les populations privilégiées – est sans doute d'appeler la police, et de laisser ensuite la machine bureaucratique suivre son cours.

Par contraste, « la justice transformatrice est mise en place par des bénévoles et s'est pratiquée, au départ, essentiellement dans des communautés qui, de toute manière, ne bénéficient pas ou mal de la protection de la police ou de la justice pénale<sup>8</sup> ». On peut trouver en ceci un bon indicateur concret de ce qui nous place parmi les groupes sociaux privilégiés (ou non) : appeler « naturellement » (ou non) la police pour nous protéger des agressions. Dès lors que de larges pans de la population appartiennent à des groupes minoritaires, aux yeux desquels l'intervention de la police redouble les risques d'agression et les causes d'injustice, il leur a fallu (ré)inventer des dispositifs permettant de faire face aux situations de violence depuis le bas.

<sup>7</sup> Gwenola Ricordeau, « Justice restaurative, justice transformatrice : des alternatives ? », art. cit.

<sup>8</sup> Gwenola Ricordeau, « Justice restaurative, justice transformatrice : des alternatives ? », art. cit.

On peut mobiliser ici le principe « jurisgénératif », revendiqué récemment par le philosophe-poète Fred Moten, pour renverser nos perspectives habituelles. Contrairement au schéma hobbesien et à la philosophie politique classique où les lois sont édictées par le souverain, Moten pointe le fait que les règles et normes de comportement émanent souvent « du bas », selon des ajustements improvisés au fil des situations, et ne s'imposent qu'exceptionnellement « de haut », sous la forme de lois édictées par des représentants de l'État. Loin de créer la justice *ex nihilo*, l'État moderne aurait pour fonction première d'élaguer et de contenir un excès permanent de générativité juridique, au nom d'un monopole portant non seulement sur « l'usage légitime de la violence » mais, bien plus fondamentalement, sur la capacité à être reconnu comme source légitime de normes et de juridiction<sup>9</sup>.

Sans pouvoir se substituer complètement à l'intervention des institutions étatiques, la justice transformatrice ravive cette capacité jurisgénérative qui fait de chacune de nos personnes et de nos communautés des sources de normativité guidées par une répugnance partagée envers ce que nous percevons comme des injustices, ainsi que par le besoin de bricoler des moyens pratiques d'y remédier, à l'échelle de nos territoires de vie commune.

### 8° Infrastructures distributives et mitigations associatives

La principale limite des espoirs soulevés par la justice transformatrice tient à ce qu'elle ne se conçoit habituellement que dans le cadre de communautés déjà constituées et auto-identifiées comme telles. Qu'il s'agisse de quartiers ou d'associations, ses modes d'interventions présupposent que les personnes se connaissent, même de façon superficielle, et qu'elles puissent se parler, si possible en présentiel. Cela contribue à relocaliser et à reterritorialiser les pratiques de justice – ce qui n'est pas forcément un mal, bien entendu. On est ici dans des pratiques de soins (*care*) des gens et des choses<sup>10</sup>, dont on s'aperçoit de plus en plus à quel point elles sont centrales et nécessaires dans le maintien de milieux de vie désirables, à quel point elles sont consommatrices de temps et d'efforts, et à quel point il importe donc de les pourvoir de ressources (financières) aussi importantes que notre approvisionnement en eau potable ou en électricité.

De ce point de vue, la justice transformatrice ne peut agir seule pour opérer les changements que le mouvement appelle de ses vœux ; et elle ne le prétend pas. Elle s'associe et travaille au sein de mouvements plus vastes et plus traditionnellement politiques qui, stratégiquement, s'attaquent aux infrastructures matérielles et institutionnelles sur lesquelles reposent nos modes de vie inégalitaires, intensément technologisés et bureaucratisés. En plus des transformations de nos terrains relationnels, il est indispensable de transformer les infrastructures de distribution des biens et des statuts. Quoique passées depuis quelques décennies

<sup>9</sup> Fred Moten, « Jurisgenerative Grammar (for alto) » in George Lewis (dir.), *Oxford Handbook of Critical Improvisation Studies*, Oxford University Press, 2016, p. 128-142. Voir aussi Robert M. Cover, « Nomos and Narrative », *Harvard Law Review*, n°97-1, 1983, p. 4-68, ainsi que Laurent de Sutter, *Hors-la-loi*, Paris, Les liens qui libèrent, 2021.

<sup>10</sup> Voir Sandra Laugier et al., *Qu'est-ce que le care ?*, Paris, Payot, 2009, et Jérôme Denis & David Pontille, *Le soin des choses*, Paris, La Découverte, 2022.

au second plan des revendications – et éclipsées par les questions de reconnaissance, d’identité et de soin – les questions plus classiques relevant de la justice sociale et de la distribution des richesses et des moyens de production méritent plus que jamais d’être remises tout en haut des priorités activistes, dès lors qu’on vise, comme le dit Gwenola Ricordo, des « changements politiques et structurels des conditions qui permettent au préjudice de se produire ».

### L’urgence abolitionniste entre multiplicité d’échelles et pluralité de textures

Répéter le slogan *Pas de paix sans justices*, et prendre soin de mettre *justices* au pluriel, cela implique donc d’articuler entre elles les différentes approches de la justice évoquées dans les pages qui précèdent. On ne se débarrassera pas de si tôt de l’appareil répressif existant : il faut impérativement le rendre moins brutal, inique et discriminatoire. Les (nouvelles ?) revendications de dignité, d’abolition et d’identités minoritaires sont inextricablement liées à des (vieilles) questions d’injustices distributives. Malgré ce qui l’expose à des récupérations complaisantes et parfois écœurantes, la justice restauratrice reste une alternative bienvenue au tout-répressif qui prévaut dans les discours dominants.

Au sein de cette pluralité, la place de la justice transformatrice ne saurait toutefois se limiter à atténuer ou prévenir les comportements offensants ou mutilants issus des dominations de genre ou de la racialisation (même si ce serait déjà un résultat tout à fait estimable en soi). Comme le souligne ici aussi judicieusement Gwenola Ricordeau, « contrairement à certains préjugés, c’est dans les cas les plus graves que la justice pénale montre son échec : elle est une réponse bien trop simpliste à la complexité des besoins des victimes et des efforts collectifs à entreprendre pour que des faits similaires ne se reproduisent plus<sup>11</sup> ».

L’urgence abolitionniste vient non seulement de l’injustice profonde des réponses répressives, mais tout autant de leur terrible inefficacité, tant elles génèrent ce qu’Ivan Illich appelait des « contre-productivités ». On sait (tout en le refoulant obstinément) à quel point les politiques répressives contre « la drogue » criminalisent, incarcèrent, fourvoient et détruisent des centaines de milliers de vies, en scandaleuse majorité défavorisées, noires et banlieusardes. On sait (et on ignore de même) les dépenses faramineuses que ces politiques aberrantes coûtent aux finances publiques, asséchées au moment d’investir dans la prévention. Il devient chaque jour plus impossible de nier l’évidence abolitionniste : les politiques d’incarcération massive des populations minorisées (en majorité mâles) constituent la poursuite – sans réelle solution de continuité – des pratiques esclavagistes mises en place par le colonialisme du XVII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle<sup>12</sup>.

Les questions pratiques qui se posent à la justice transformatrice et aux abolitionnismes du complexe industriel carcéral tiennent donc à la spécification des *échelles* où elle peut s’implémenter avec de bons résultats (association, lieu de travail, quartier, com-

mune, ville?), ainsi qu’à celle des *textures de socialité* susceptibles (ou non) de lui donner prise. La puissante intuition des sous-communs (*undercommons*) de Stefano Harney et Fred Moten est que les populations radicalement démunies, issues plus ou moins directement de la cale esclavagiste, offrent un terreau beaucoup plus accueillant que d’autres aux partages des incomplétudes dont vit la justice transformatrice<sup>13</sup>. La non moins féconde intuition de certaines critiques fondamental(ist)es de la cybergouvernance ubérisée fait entrevoir le cauchemar d’une socialité de centre commercial états-unien ou de crédit social chinois, intégralement aplatie et aseptisée, qui à l’inverse ne donnerait plus aucune prise aux sentiments et aux gestes d’engagement, de partage et de solidarité dont se trame la justice transformatrice. Le programme abolitionniste n’a peut-être pas moins à prévenir des dangers futurs qu’à secouer des oppressions (jamais vraiment) passées.

<sup>11</sup> Gwenola Ricordeau, « Justice restaurative, justice transformatrice : des alternatives? », art. cit.

<sup>12</sup> Voir la contribution de Norman Ajari à ce dossier.

<sup>13</sup> Voir Stefano Harney & Fred Moten, *Les sous-communs. Planning fugitif et étude noire* (2013), Paris, Brook, 2022, ainsi que Makan Fofana, *La banlieue du turfu. Du chaos naît la création*, Paris, Tana Éditions, 2021.

# Justice et auto-défense sans l'État dans le Rojava kurde

Dilar Dirik

On présente parfois les Kurdes comme « la plus grande nation sans État » : un peuple divisé par quatre États puissants, la Turquie, l'Iran, l'Iraq et la Syrie, et qui depuis des décennies subit l'oppression, les conflits et les guerres générées par les systèmes étatiques fondés après la dissolution de l'empire ottoman au début du XX<sup>e</sup> siècle. Si les nationalismes du Moyen-Orient post-ottoman, en particulier le pan-arabisme et le kémalisme, ont émergé en réaction à l'impérialisme et au colonialisme, ils ont souvent importé les prémices des États-nations européens et perpétué le racisme et la colonisation intérieure des peuples dont la formation ne s'accordaient pas au modèle moniste de l'État-nation. Dans le contexte des politiques post-coloniales, les Kurdes, et en particulier les femmes kurdes, ont été marginalisé·es et réduit·es au silence à de multiples niveaux, en raison de leur position spécifique à l'intersection de différentes formes de violence en tant que sujets colonisés par une succession de colonisations différentes (Ismail Besiki décrit en ce sens le Kurdistan comme une colonie internationale qui n'a « pas même » eu le privilège de se voir conférer le statut de colonie<sup>1</sup>).

Malgré cela, et en dépit de l'expérience des différents colonialismes et d'une violence qui s'exerce à de multiples niveaux, le tout articulé au trans-nationalisme de la soi-disant « question kurde », des formes originales de conception de la liberté se sont déployées dans le Kurdistan. La plus remarquable d'entre elles est sans doute le projet de « confédéralisme démocratique » porté par Abdullah Öcalan et qui prend la forme de communes, d'académies, de conseils et de coopératives – autant de lieux pour une pratique de l'« autonomie démocratique » fondée sur un « paradigme de démocratie directe, écologique et féministe », antidote au système étatique, capitaliste et patriarcal. Ce système de « démocratie sans État » a commencé à

être articulé par un parti marxiste-léniniste antérieur au mouvement d'Öcalan, parti qui poursuivait l'objectif d'un État kurde indépendant – le communalisme d'Öcalan visant aujourd'hui le dépassement de l'État à la faveur d'une organisation plus communautaire et locale<sup>2</sup>.

Dans cet article, je présente une description de la politique du quotidien qui se pratique au Rojava, afin de donner un aperçu concret de la critique et des alternatives à l'État qui s'y développent. Je montre la manière dont les compréhensions de la démocratie, de l'appartenance et de la légitimité proposées par le mouvement de libération kurde remettent en cause l'idée conventionnelle de démocratie représentative et de pouvoir et d'autorité de l'État-nation. Plutôt que de réclamer une appropriation des pouvoirs de l'État par la communauté, l'idée est que tout État est par définition colonial. Dans le contexte post-colonial, la lutte en faveur du démantèlement de l'État prend ainsi la forme d'une lutte pour rendre ineffectives, dans la vie quotidienne, le recours à ses institutions. Telle est la fonction de la démocratie radicale dans le mouvement de libération kurde, qui réarticule les mécanismes et les fonctions traditionnellement incarnées et fournies par l'État (l'usage de la force, l'administration, l'économie, l'éducation, la justice, etc.) dans un cadre différent qui remet en cause le recours aux relations traditionnelles de pouvoir. [...]

## L'éducation comme auto-défense

Bien plus que « l'éducation », le mot *perwerde* tel qu'il est employé dans le mouvement de libération kurde dénote l'idée de prise de conscience, de politisation et de réflexion critique, et on le trouve repris dans tous les aspects de la vie dans le Rojava. Comme le souligne Kînem, coordinatrice à l'académie des *asayîş*<sup>3</sup>, sans une remise en cause fondamentale des dogmes de la culture autoritariste de la surveillance (l'obéissance et la peur), il est impossible de faire en sorte que les combattant·es (de même que la population en général) ne répètent les maux qui leur ont été infligés, physiquement ou verbalement, surtout si l'on considère que nombre d'entre elleux ont été traumatisé·es par l'oppression, la guerre et la destruction, et peuvent être porté·es à accumuler le pouvoir et chercher vengeance.

Il est difficile de permettre à une société ce genre de prises de conscience, en particulier lorsque l'internalisation des pratiques coloniales s'additionne à la guerre, aux embargos et aux privations. Les abus de pouvoir et la dépolitisation sont des réalités fréquentes. Öcalan considère que l'un des échecs du marxisme tient à son incapacité à préparer les consciences des travailleur·euses à l'éventualité d'un soulèvement : « l'une des graves erreurs de la méthode marxienne a été d'attendre du prolétariat, exploité et opprimé quoti-

<sup>1</sup> Ismail Besiki, *Devletlerarası Sömürge Kürdistan (Kurdistan, colonie inter-étatique)*, Istanbul, Alan Yayıncılık, 1990.

<sup>2</sup> NdT: Abdullah Öcalan, *La révolution communaliste. Écrits de prison*, Montreuil, Libertalia, 2020. N.B.: Cet article reprend et traduit des extraits de « The Revolution of Smiling Women: Stateless Democracy and Power in Rojava », in Olivia Rutazibwa et Robbie Shilliam (dir.), *Handbook of Postcolonial Politics*, New York, Routledge, 2018.

<sup>3</sup> NdT: Dans la région du Rojava, les *asayîş* désignent des forces de sécurité locales. Étymologiquement parlant, le mot vient de la langue persane et désigne « la paix, la sérénité ». Plus précisément, il provient du verbe *āsūdan*, *āsāy-* « dinlenmek, sakin olmak », « se reposer, se calmer », verbe qui dérive de l'avestique *saē-*, *āsītō* « yatmak, dinlenmek », « se coucher, se reposer ». (Merci à Kardelen Ayhan pour ce point étymologique, en partie établi à partir du dictionnaire étymologique du turc *Nişanyan Sözlük*; [www.nisanyansozluk.com/kelime/asayis](http://www.nisanyansozluk.com/kelime/asayis))

diennement, qu'il fournisse les clefs d'une nouvelle construction sociale sans lui-même avoir à changer sa construction psychique<sup>4</sup>. [...]

J'ai eu la chance de passer une semaine à l'académie des femmes d'Ishtar à Rimêlan et de participer à une session spéciale de formation pour les femmes travaillant dans les domaines de la justice et du maintien de la paix. Parmi elles, on trouvait des personnes qui vivaient dans des communes, des personnes qui travaillaient pour une *mala jin* (maison des femmes) et des avocates – la plus jeune d'entre elles avait la vingtaine, la plus vieille plus de soixante ans. Elles mangeaient, dormaient, nettoyaient, célébraient leur vie commune, tout en discutant le rôle de la vie en communauté dans le confédéralisme démocratique, l'écologie, l'histoire des femmes, l'auto-défense et l'idée de nation démocratique. Toutes les nuits, des femmes différentes tenaient la garde. Le but de cette éducation est de faire en sorte que la population comprenne le nouveau système et sa politique. Des sujets comme l'éducation et la démocratie sont communiqués pédagogiquement d'une manière qui parle aux expériences quotidiennes des participantes, et un soin particulier est pris dans l'utilisation d'un langage accessible.

Suivant une suggestion d'Öcalan, les femmes développent une *jineoloji* (de *jin*, le mot kurde pour « femme »), une science des femmes et de la vie<sup>5</sup>. Dans les académies, qui sont ouvertes à toutes et qui donnent aussi des cours aux hommes, des questions comme : « comment relire et réécrire l'histoire des femmes ? comment atteint-on le savoir ? quelles méthodes peut-on employer dans une quête de la vérité au service de la libération, quand tant de formes de savoirs sont aujourd'hui au service du *statu quo* ? » soulèvent d'intenses discussions. La déconstruction du patriarcat et d'autres formes d'asservissement, de domination et de violence s'accompagnent de discussions sur la construction d'alternatives fondées sur des valeurs et des solutions qui visent la libération. [...]

### Décentraliser la justice et l'auto-défense contre le militarisme et le pouvoir hiérarchique

Dans de nombreuses sociétés du Moyen-Orient, la loi et les coutumes tribales ou religieuses priment sur les idées de loi et de justice imposées par l'État. Comme avec l'éducation, le mouvement, en s'ancrant au niveau local, contribue à empêcher le gouvernement fédéral de se doter d'attributs étatiques dans le domaine de la justice : même si le confédéralisme déploie des principes généraux à suivre, il reste nécessaire de les accommoder aux différentes sections de la société où ils s'appliquent.

Lors de mon séjour à l'académie d'Ishtar à Rimêlan, j'ai eu la chance d'assister à un tel processus. Un soir, un comité s'est présenté aux membres de la communauté éducative pour leur soumettre des régulations. Chaque élément de ces régulations a été lu à haute voix, en kurde et en arabe, à la suite de quoi d'intenses discussions s'en suivirent. Les

femmes impliquées dans le processus étaient des femmes ordinaires, certaines d'entre elles avaient fait des études, d'autres non, certaines avaient eu plusieurs enfants, quand d'autres étaient plus jeunes ou non-mariées. Chacune, depuis son point de vue, pouvait critiquer le contenu et exprimer ses doutes.

Comme le suggère Rufind Xeref<sup>6</sup>, les lois n'existent que de manière secondaire dans les textes, et c'est d'abord les principes qui en sont adoptés par la société. De nombreux-ses théoricien·nes du droit et de la justice considèrent que la forme supérieure de justice est une forme qui est universellement valide et se situe au-delà de toute hiérarchie de pouvoir, supervisant la société et délimitant les conduites, souvent sous la forme d'une morale, établie en référence à des principes d'équité métaphoriquement représentés par l'image de la « justice aveugle ». Dans le Rojava, s'il existe un système fédéral de justice, c'est d'abord au niveau local, dans les communes, que la justice est appliquée. Les premiers comités « chargés de la paix et du consensus » ont été formés dans le secret à partir des années 1990<sup>7</sup>. Opérant publiquement depuis 2011, ces comités résolvent des conflits, des formes d'injustice et de violence à l'échelle de la commune, de la rue, du quartier ou du village à travers la médiation. La réhabilitation est préférée à la punition. Les femmes sont seules en charge des problèmes qui concernent les femmes, comme les cas de violence domestique.

D'autres instances sont représentées par la *mala gel* (la maison du peuple) et la *mala jin* (la maison des femmes), qui fonctionnent comme des sites de résolution des problèmes sociaux et qui fournissent des services publics. Ilham, coordinatrice d'une *mala jin* âgée d'une soixantaine d'années, affirme que six mille cas ont été résolus dans les *mala jin* l'an dernier. Dans sa *mala jin*, à Qamishlo, trente-trois cas ont été résolus en un mois. Et la faculté de droit de Mésopotamie affirme que 90 % des cas relevant de la justice sont résolus dans des conseils communautaires et dans des *mala gel*<sup>8</sup>.

Si les problèmes ne peuvent pas être résolus à ces niveaux, les cas sont amenés devant les tribunaux, qui sont constitués d'un mélange d'avocat·es, d'ancien·nes et de comités de maintien de la paix constitués de citoyen·nes ordinaires. Plutôt que de favoriser l'expertise légale, des personnes sont élues pour siéger par rotation comme juges et représentantes des intérêts de chacun·e. Pour les questions concernant les femmes, en particulier les cas de violence, seules des femmes siègent. Le fait que les femmes soient seules autrices des lois qui les concernent et les seules décisionnaires en matière d'application de la justice est une position radicale et à ma connaissance, cela constitue un cas unique dans le monde. Toutes les personnes qui travaillent dans le domaine judiciaire reçoivent une éducation au travers du système de démocratie autonome : libération des femmes, écologie, nation démocratique, etc.

<sup>6</sup> NdT: Rufind Xeref, comme plus haut Kinem ou plus bas Ilham et Mem, font partie des personnes interrogées par Dilar Dirik lors de son enquête de terrain. Rufind Xeref, avocate de formation, est l'une des autrices de la *Charte du contrat social*, l'équivalent de la constitution du Rojava, adoptée en janvier 2014.

<sup>7</sup> Anja Flach, Ercan Ayboga et Michael Knapp, *Revolution in Rojava: Democratic Autonomy and Women's Liberation in Syrian Kurdistan*, London, Pluto Press, 2016.

<sup>8</sup> Nazan Üstündağ, « Self-Defense as a Revolutionary Practice in Rojava, or How to Unmake the State », *South Atlantic Quarterly*, vol. 115 (1), 2016, p. 207.

Pour ceux d'entre nous qui sommes conditionné·es à l'idée d'une justice universelle et hiérarchique exécutée par l'État et garantie par les prisons, il est difficile de comprendre la logique de la « justice communautaire ». Qui garantit contre les abus de pouvoir ? Qui s'assure de ce que la justice soit partout appliquée de manière identique ?

Élaborer un contrat social n'est pas chose aisée. Des questions comme « qui te donne tes droits ? » sont difficiles à traiter, en particulier pour les spécialistes du droit qui, comme moi, doivent lutter pour désapprendre les concepts et les dogmes qu'on nous a vissés dans l'esprit concernant les États et la justice. Nous avons tendance à penser que seules les personnes qui ont fait des études et obtenu des diplômes sont capables de décider et de comprendre, et il est difficile de penser différemment.

Rufind souligne le fait que le concept de justice développé dans les *mala jin* s'oppose à la binarité entre victime et agresseur·e. Le dogmatisme et le déterminisme ne sont pas compatibles avec une justice fondée sur l'éthique. C'est la raison pour laquelle le vol commis par une personne nantie est géré de manière différente du vol commis par une personne pauvre, dont les motifs sont différents ; et en dernière instance, c'est la conscience de la communauté qui décide. Rufind m'explique ainsi pourquoi, dans une atmosphère de violence et de privation, la criminalisation du vol ne contribue pas à résoudre les problèmes. Dans une telle situation, le vol est plutôt une indication que la communauté doit s'efforcer d'éliminer la pauvreté. Elle explique également l'importance du comparatisme sociologique dans l'exercice de la justice. Dirbesiyê, à la frontière de la Turquie, a un problème de trafic de drogue, tandis que Derik (al-Malikiyah), à la frontière du Kurdistan irakien, s'est spécialisée dans la contrebande, et Qamishlo, la plus grande ville, est fortement impactée par la traite des êtres humains. Tous ces phénomènes ont des raisons et des causes socio-économiques, qu'il faut considérer dans l'exercice de la justice.

La question de la justice et de la légitimité sont intrinsèquement liées au pouvoir et à l'autorité. Si la révolution cherche à ne pas établir un État, de quelle esthétique de l'autorité se dote-t-elle ?

La guerre que mène le mouvement de libération kurde s'appuie sur le concept de « légitime défense » et repose sur l'établissement de mécanismes ancrés socialement et politiquement sur le terrain pour protéger la société au-delà de la seule protection physique. L'auto-défense, dans les organismes biologiques, est un système de protection de la vie (les épines des roses, par exemple), pas d'attaque. Abdullah Öcalan appelle cela la « théorie de la rose ». Pour qu'une société soit capable de résister sans se militariser, elle doit se garder d'imiter les concepts étatiques d'usage légitime de la violence, et au contraire protéger des valeurs communalistes de l'usage de la force comme auto-défense, dont le pouvoir doit être localement distribué<sup>9</sup>.

Les forces armées du Rojava, les Unités de Défense du Peuple (YPG) et les Unités de Défense des Femmes (YPJ), formées en janvier 2013, ainsi que les unités de défenses

internes, les *asayîş*, soulignent l'importance de l'éducation et de la conduite éthique dans le combat comme une stratégie essentielle pour combattre la reproduction de la hiérarchie, du contrôle et de la domination à l'intérieur d'un contexte militarisé. Elles considèrent que c'est cette pratique qui explique leurs succès militaires contre l'État islamique. Selon Mem, un membre coordinateur de l'académie des *asayîş* de Rimêlan, le but des académies est de communiquer aux combattant·es les différentes stratégies d'auto-défense qu'il peut être requis de mettre en place dans la situation actuelle, tout en insistant sur le fait que l'état de guerre ne justifie pas les désirs de vengeance et d'agression. En insistant sur la parité des éducateur·ices dans les diverses académies, en programmant des cours sur l'histoire des résistances féminines, l'enjeu est de démocratiser, autant que possible, les personnes qui seront en charge de la sécurité. Idéalement, à travers l'éducation, la société « morale-politique » devrait être capable de médier ses conflits et de résoudre ses problèmes sans le recours à la force. « Nous luttons pour une société où les *asayîş* sont désarmés, où les conflits sont médiés par la parole au niveau local du quartier, et avec pour but ultime l'abolition des *asayîş*. »

Les membres de l'académie des *asayîş* rejettent activement la dénomination de « police » et s'efforcent d'incarner l'anti-étatisme dans leurs manières de se comporter et dans les principes qu'ils véhiculent. Ainsi, les *asayîş* ne sont jamais nommé·es ailleurs que dans les villes d'où ils viennent, afin de conserver la proximité avec leurs communautés. Le bâtiment de l'académie des *asayîş* de Rimêlan fait partie d'un complexe qui était auparavant utilisé, parmi d'autres fonctions, comme un centre dédié aux services secrets du régime syrien. Parmi les étudiant·es de l'académie, on trouve des personnes qui ont été torturées par le régime, dans le même endroit où elles font aujourd'hui leurs études. Nazan Üstündağ, qui a visité la même académie, écrit que « nombre d'entre ces personnes disent qu'elles se trouvent à présent dans des lieux où elles ont été humilié·es et violé·es, un rappel constant à ce qu'elles ne veulent pas devenir<sup>10</sup>. » À deux cent mètres de l'académie des *asayîş*, on trouve l'académie des femmes d'Ishtar, ainsi qu'un centre de formation pour la jeunesse. Tous ces bâtiments portent la mémoire des services d'espionnage du régime, et nombre d'entre eux gardent encore le souvenir des membres hauts-placés du Baath qui les ont occupés. Aujourd'hui, les parcs des hôtels particuliers ont été transformés en jardins d'enfants, et les douilles des obus servent de pot-de-fleurs. [...]

La grande majorité des gens travaillent de manière volontaire dans le Rojava. Le fait que la plupart des succès du Rojava soient dus à des efforts et des sacrifices locaux (de temps, d'argent, d'énergie, de ressource, et en dernière instance de santé et de vie) établit une attente morale silencieuse mais vitale à l'égard de l'administration. Chaque membre de l'administration doit ainsi agir avec la conscience que, si ils n'accomplissent pas leur devoir, si ils ne servent pas le peuple, ils peuvent facilement être remplacé·es. La responsabilité morale, souvent portée par les familles des martyrs, les femmes, les pauvres et la jeunesse, offre un mécanisme de contrôle et d'équilibre et s'assure de ce qu'on puisse demander des comptes à chacun·e, d'une manière qui n'existe pas dans le système étatique.

<sup>9</sup> Abdullah Öcalan, *Kürt Sorunu ve Demokratik Ulus Cözümü* (La question kurde et la solution de la nation démocratique), Neuss, Mesopotamya Verlag, 2012, p. 460.

<sup>10</sup> Nazan Üstündağ, « Self-Defense as a Revolutionary Practice », art. cit., p. 204.

### Faire peau neuve

En donnant des exemples empruntés à la politique du quotidien dans le Rojava, y compris dans des sphères telles que l'éducation, la justice et l'usage de la force, j'ai tenté d'expliquer les manières par lesquelles le projet d'autonomie démocratique s'efforce de décentraliser le pouvoir et d'articuler de nouvelles formes de légitimité et d'autorité à travers une redéfinition de la politique au-delà de l'État. Dans le contexte post-colonial, cet effort suggère la possibilité d'abandonner les concepts établis par les régimes coloniaux et leurs reprises contemporaines, à la faveur d'une remise en cause radicale des piliers du colonialisme, y compris dans cette colonne vertébrale de la colonie qu'est le système étatique. Un engagement qui peut nous rappeler l'appel que lançait Frantz Fanon à rejeter les modèles européens pour s'engager sur la route de la libération de l'humanité: « pour l'Europe, pour nous-mêmes et pour l'humanité, camarades, il faut faire peau neuve, développer une pensée neuve, tenter de mettre sur pied un homme neuf<sup>11</sup> » – et une femme neuve!

Il est déjà évident que l'émergence du Rojava a ouvert un dialogue rafraîchissant, dans la théorie comme dans l'activisme. Son expérimentation avec la démocratie radicale défie la normativité étatique et la compréhension conventionnelle des relations internationales en dérivant sa légitimité et en créant son identité à partir d'un ensemble alternatif de valeurs, ainsi qu'en réarticulant la signification et la localisation du pouvoir. La nature des politiques du quotidien qui informent la révolution en cours dans le Rojava, son auto-conceptualisation comme démocratie sans État, et son positionnement idéologique, législatif et politique à l'égard du capitalisme, du patriarcat, de l'État, des fondamentalismes et des nationalismes religieux, compliquent singulièrement la tâche des commentateurices géopolitiques, conditionné-es que nous sommes à employer les nations, les États, les pouvoirs hégémoniques et hiérarchiques comme des modèles explicatifs du comportement politique à l'échelle internationale.

Le Rojava fait jouer le paradigme de l'auto-défense contre celui de la sécurité, la justice communale contre la loi, l'écologie contre le capitalisme, la nation démocratique et la diplomatie populaire contre le nationalisme, les communes contre les États, la solidarité des femmes contre les normes de genre traditionnelles, et établit des institutions décentralisées pour la politique, la défense, la justice et l'éducation, tous principes révolutionnaires qui sont confiés, de manière centrale, à des femmes.

<sup>11</sup> Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, (1961), repris dans Œuvres, Paris, La Découverte, 2011, p. 676.

# Rencontrer les inapproprié-es Liminalité de la Justice et de la Réconciliation au Canada

*Bayo Akomolafe*

L'histoire que je voudrais raconter est intitulée: « Rencontrer les inapproprié-es. Liminalité de la Justice et de la Réconciliation au Canada<sup>1</sup> » et pour commencer cette histoire, j'aimerais vous en raconter une autre: au moment où je me préparais à venir ici (je vis en Inde et je viens du Nigéria), notre enfant, âgée de deux ans, alors que ma femme était en train de m'aider à faire ma valise, lui a demandé:

« Où papa s'en va-t-il? »

Ma femme lui a répondu que je me rendais dans un très beau pays appelé Canada, et Alethea, c'est le nom de notre fille, a dit:

« Est-ce que je peux venir? »

« Non, mais tu sais quoi, répondit maman, on va beaucoup s'amuser en l'absence de papa. »

Sur quoi ma fille a continué d'insister, et demandé: « Est-ce que Dada pourrait prendre ma sœur avec lui? » et par « ma sœur » elle voulait dire Addie, qui est cette peluche que j'ai donc prise avec moi et qui est assise ici au podium d'où je vous parle. Et donc: voilà Addie, et je sais ce n'est pas très approprié, mais bon, je vous avais prévenu-es, l'inapproprié est dans le titre de mon intervention.

Je raconte tout cela parce que cela fait seulement deux jours que je suis ici, et ma fille me manque déjà. Ma maison a commencé à me manquer au moment où je suis arrivé dans ce pays de ravissement, et ses montagnes couvertes de neiges, et ses longs paysages de forêts. Et je suis plein de gratitude pour le chauffeur de taxi érythréen qui m'a cueilli à l'aéroport et qui a trouvé son foyer ici il y a trente ans, et je vous remercie sincèrement pour votre hospitalité et la chaleur de votre accueil.

<sup>1</sup> Ce texte est issu de la transcription d'une intervention intitulée « Meeting the Inappropriate/d. The Liminality of Justice and Reconciliation in Canada », donnée le 5 mai 2016 à Vancouver à l'occasion du forum « What if Economic Development was an Act of Reconciliation? » organisé par l'Université Simon Fraser.

Malgré tout, je reste en prise avec le travail intérieur du deuil, et la douleur de la distance, même si je sais que je vais revenir bientôt chez moi. Et je pense aux nombreuses personnes ici, dans ce pays, qui ne pourront pas serrer leurs filles dans leurs bras, qui ont traversé la forêt et qui n'ont pas retrouvé leur chemin. Nombreux sont les êtres dont les vies ont été interrompues, dont les vies sont engagées dans des boîtes, dont chaque souffle est un long soupir, et qui s'interrogent et aspirent à une abondance et à une participation plus profonde, à une relation plus extatique au pays où ils vivent.

Ce sont elles, les inappropriées : les Premières Nations, les citoyen·nes des frontières, les personnes, humaines et non-humaines, qui sentent dans leur chair les effets du réductionnisme sans passion qui a construit la nature comme un domaine d'exploitation économique, qui l'a coupée des vies concrètes qui la tissaient.

Ce soir, j'essaie de parler avec ces inappropriées, avec ceux qu'on a privé·es de leurs droits, avec ceux qui ont été interrompu·es.

Et je voudrais pour cela à nouveau raconter une histoire, celle-là empruntée à ma culture. C'est une histoire rapportée par un conteur du nom de Chinua Achebe dans un livre intitulé *Tout s'effondre*, où l'on suit le destin d'Okonkwo, l'un de ces inappropriés, digne et fier, l'une de ces personnes qu'on a privées de leurs droits.

Le conte dit que le dos d'Okonkwo n'a jamais touché le sol. À 18 ans, il est le seul lutteur d'Umuofia à avoir vaincu Amalinze le chat, et il en a gagné le respect de son village. Okonkwo est un père et un mari plein de force, ses pieds sont fermement plantés dans la terre. Il connaît ses yams (ignames). Il sait quand trancher les lianes qui perturbent leur croissance. Il sait comment être en sécurité. Mais tout cela est mis en péril à l'arrivée de l'homme blanc, qui vient avec sa religion et avec sa curieuse manière d'éduquer les enfants. Les compagnons d'Okonkwo oublient vite leur ancienne force, ils oublient comment avant, ils moquaient l'homme blanc parce qu'il parlait par le nez, ils oublient qu'ils doivent honorer les déesses de leurs terres. Ils parlent à présent de développement et d'écoles et d'église. Tout le monde est devenu fou. Refusant de tolérer cela plus longtemps, refusant de porter la honte du rejet de ses pairs, Okonkwo se pend à un arbre. Ses pieds, il y a peu tissés au rythme de la terre, sont à présent suspendus en l'air, sans lien.

À l'école (ironiquement l'institution même qui est, dans le récit d'Okonkwo, l'instrument de la conquête), mes ami·es et moi débattions souvent pour savoir si la perte d'Okonkwo devait être attribuée aux excès de sa masculinité, à sa trop grande hybris. Certain·es d'entre nous insistions : Okonkwo n'avait pas été assez flexible, pas assez malléable, pas assez prêt pour les changements de son temps ; et c'est pourquoi il avait dû partir. Il était mort, mort d'avoir été exilé de la bulle coloniale que nous appelons, avec affection, « la modernité ».

La leçon du conte d'Achebe pourrait être la suivante : c'est une tragédie, la tragédie d'un homme qui devient inapproprié. Devenir inapproprié, c'est être interrompu, c'est être réduit au silence, c'est devenir un autre dans sa maison. C'est parler à une montagne et ne pas l'entendre te répondre. C'est être en italiques ou entre parenthèses, comme si l'on n'avait été ajouté qu'après coup, comme si l'on n'avait jamais vraiment fait partie de la phrase.

Catherine Ann Porter nous rappelle que « le passé n'est jamais vraiment là où l'on croit qu'on l'a laissé » et peut-être est-il encore choquant pour certain·es de se rappeler que la colonisation n'est pas située dans un moment bien proprement contenu dans le temps qui s'est achevé par des traités et des déclarations d'indépendance : elle est l'exclusion incessante des corps et des histoires et des mondes, elle est une partition du sensible, et du temps et de l'espace.

Aucune autre situation ne semble hanter ce pays (le Canada) avec la même force, dont atteste l'inquiétante histoire des suicides d'enfants et d'adolescent·es des Premières Nations. Je me rappelle de l'une d'elles, Sheridan Hookimaw, qui s'est jetée dans une rivière en octobre 2014. Quand j'ai lu son histoire dans la presse, j'ai ressenti un profond sens du deuil à accomplir, et je veux rencontrer ce deuil. Et bien sûr je ne peux pas savoir, je ne peux pas savoir comment se sent une jeune fille de treize ans, ou comment le poids de sa propre mortalité pèse sur elle. Par mon éducation en psychologie clinique, je suis porté à me poser des questions, à examiner mes propres savoirs pour trouver des réponses ou des solutions. Mais je sais qu'un terrible spectre insiste ici, quelque chose de vieux et d'indicible, un calice où bouillonnent des traumas intergénérationnels qui traversent le temps et l'espace, liant les enfants des pensionnats d'hier aux adultes brisé·es d'aujourd'hui, suivant une boucle de désespoir, un calice qui ne peut être ni vidé ni mis en bouteille avec de meilleures prestations ou une hotline pour la prévention des suicides. Aussi utiles que soient ces services, peut-être que ce que je suis en train de dire, c'est qu'il n'y a pas de solution facile, il n'y a pas de voie bureaucratique toute faite pour même commencer à répondre à cette situation.

Certain·es psychologues disent que quand une victime de suicide se tranche la peau ou attende à sa vie, c'est pour essayer de localiser la douleur, pour réduire sa multidimensionalité amorphe à une dimension qui peut être nommée et étiquetée, à un événement qu'on peut résoudre. De ce point de vue, il est logique que la résorption des blessures soit rarement une réponse adéquate. Plus encore, si refermer ces blessures peut sans doute apporter un soulagement temporaire, il est possible aussi que la blessure s'infecte, que la douleur augmente. Ce que je veux dire, c'est que pour guérir, il ne suffit pas toujours de fermer la plaie. Ce que je veux dire, c'est que la guérison est un deuil auprès du couteau qui l'inflige. Et dans le cas de ces suicides indigènes, la plaie dont on parle est celle d'être dépossédé·es, d'être laissé·es pour compte, d'être traité·es comme une sous-catégorie, et la tentative de réparer la plaie qui consiste à établir un cordon sanitaire, à déplacer la plaie à distance sûre, où la folie peut être réparée, ne peut pas suffire. Cela ne suffit pas de considérer la plaie avec détachement.

Non, cette situation est un monstre et pour rencontrer les monstres, il faut être prêt·es à être démembré·es, à être troublé·es. Il faut pouvoir toucher sa propre liminalité en entrant dans l'espace entre les espaces où les vieilles idées se dissolvent, où la clarté devient un nœud de non-sens.

Je l'ai durement appris lorsque j'ai rencontré Hope, une patiente hospitalisée au Federal Neuropsychiatric Hospital de Enugu, où j'étais interne en 2008. Le dossier de Hope m'avait été donné par mon responsable. Mon travail était de guérir Hope, de la psychiatriser, de la contenir, de la rendre docile aux lois de la société, de la rendre intelligible.

Son histoire (et Hope, qui n'est pas son véritable nom, m'a donné l'autorisation de la partager) est celle d'une jeune fille abusée sexuellement à de nombreuses reprises avant même qu'elle ne sache ce qui se passait. Adulte, après une rupture amoureuse difficile, elle s'est tournée vers l'usage massif d'opioïdes pour endormir sa douleur. Très vite, elle s'est retrouvée à vendre les bijoux de sa mère pour répondre à l'addiction, une situation qui a ruiné leur relation. Peu de temps après, la mère de Hope est morte, son amertume irrésolue, et les rêves de réconciliation qu'entretenait Hope brisés.

Au cours d'une de nos sessions, j'ai pensé que pour soulager ces sentiments irrésolus de culpabilité et de remords, je pourrais placer une chaise vide en face de Hope et l'inviter à parler à la chaise comme si sa mère s'y trouvait. Dans des flots de larmes dont je ne me remettrai jamais, Hope se déploya ainsi devant moi et mon responsable, qui étions assis là, remplissant notre rôle et notre devoir professionnel de distance psychologique, sans intervenir, occupés à observer la manière dont Hope devenait un composé de larmes et de mémoire.

Hope m'a offert un cadeau ce jour-là, au milieu de toutes les félicitations et les satisfecit : à la surface de ses larmes, je me suis rencontré pour la première fois ; j'ai dû admettre que je n'étais pas le professionnel distant que je croyais, j'ai dû reconnaître que j'étais infecté par sa vulnérabilité, que j'étais contaminé par sa présence. J'ai dû reconnaître que la manière dont j'étais devenu un expert, un guérisseur, et l'arrangement disproportionné de pouvoir que mon expertise sous-tendait, en fait revenait à une situation de colonisation et d'assujettissement.

Le don que Hope m'a fait a été de remettre en cause mon identité propre de guérisseur, de remettre en cause le sol sur lequel je maintenais une définition exclusive de la santé mentale. Ce qu'Hope m'avait dit, en un sens, était ceci : « ne me soigne pas, ne me répare pas, ne fais pas comme si tu étais un naturel et moi une aberration, n'essaye pas de guérir sans voir ce que nous accomplissons, toi et moi, dans cette souffrance, je n'ai pas besoin que tu me sauves. »

Je crois que c'est peut-être ce que la réconciliation signifie pour moi, en ces temps d'exclusions et d'exterminations perpétuées, où l'on ne rencontre sa propre image que dans une rivière de larmes.

Quand tu rencontres le trouble, quand tu n'essayes pas de le réparer, quand tu examines ta propre nature, c'est alors peut-être que tu en viens à connaître le malheur et la détresse d'une culture moderne globalisante qui a oublié comment croire, comment mourir, comment parler avec les vibrations du monde, et comment écouter ses merveilles. C'est alors peut-être que tu rencontres un monde, nettoyé de ses mirages de signification : une culture qui s'est tournée vers le mythe du développement économique et du progrès pour échapper à sa propre vacuité. Peut-être que tu te demanderas alors pourquoi nous, les modernes, travaillons si fort à essayer de nous connecter et pourquoi nous nous sentons pourtant si désenchantés et si seuls, et comment le temps de l'information et de la sophistication technologique coïncide avec des niveaux accrus de famine, de pauvreté et de génocide écologique. Et peut-être alors trouveras-tu la clef de la colère d'Okonkwo, jeté dans un monde où l'abondance n'est plus un don, où elle n'est plus une parenté matérielle avec le monde non-humain, où elle n'est plus l'ensemble des liens qui me lient à ma communauté, mais l'argent, la propriété, le capital, considérant l'environnement comme une ressource naturelle disposée là pour soutenir nos quêtes de transcendances.

Je pense qu'une politique de réconciliation ne ressemble à rien de ce que nous pouvons contrôler, ou ordonner, ou pleinement anticiper. L'appel du Comité Vérité et Réconciliation propose une articulation bien intentionnée et presque exhaustive de la réconciliation, mais je pense que les propositions qu'il contient ne sont pas assez bizarres, et je n'arrive pas pour ma part à pleinement m'en remettre à l'appareil moderne de l'État pour répondre des énergies qui mouvementent notre temps. Les États sont vissés au récit de la rédemption, et aux dynamiques de la représentation. Et tout pousse à penser que les choses vont se dérouler de telle sorte que l'État sera contraint d'imposer ses propres délais bureaucratiques pour tenter d'arranger la situation et de hâter la conclusion pour préserver sa propre manière de voir et de produire des citoyens. Tout pousse à penser que le problème de la réconciliation sera envisagé de manière réductionniste et unilatérale, un peu à la manière dont nous avons tendance à penser le changement climatique comme un « ennemi » du dehors dont nous devrions nous débarrasser.

Quelque part entre les mémos officiels et les tampons encreurs de l'administration, le cycle se répète à l'identique, ce qui ne veut pas dire que les propositions du Comité Vérité et Réconciliation ne sont pas importantes ou cruciales. Elles le sont. Mais elles ne sont peut-être que le meilleur de ce que peut produire une éthique vulnérable à la possibilité de reproduire les mêmes sortes d'iniquités qu'elle veut guérir, faute d'inviter une différence radicale. Les États sont, autrement dit, trop investis dans les privilèges épistémiques qui excluent les cosmovisions indigènes.

Cela requerrait des arrangements bien différents pour reconnaître que nous sommes, pour reprendre les mots de Donna J. Haraway, « toutes impliquées dans des histoires de destructions<sup>2</sup> », qu'Aborigènes comme non-Aborigènes, nous sommes toutes habitant-es des frontières, nous vivons toutes là où l'air vibre de propositions nouvelles, où de nouvelles sortes d'actions et de responsabilités peuvent naître, où de nouveaux imaginaires culturels, dont les contours sont indéterminés, peuvent émerger.

Et d'abord, réconciliation avec quoi ? S'il s'agit simplement d'encapsuler notre idée cosmétiquement parfaite du développement économique et nos désirs de permanence à l'intérieur de la bulle indigène, alors nous ne faisons que changer la nature du don de l'opresseur-e. Nous nous efforçons d'être les gentils. Mais cela ne nous protégera pas de la culpabilité, cet éléphant sur la route dont probablement nul-le ne veut parler, et qui fait que nous voudrions continuer à agir comme des sauveur-es et des guérisseur-es. Mais nous ne sommes pas des sauveur-es, et pas des guérisseur-es : nous avons simplement ensemble des deuils à pleurer.

Ce dont nous avons besoin, c'est de faire la place à ce chagrin, de pleurer et de rester avec les inappropriés, plutôt que d'essayer de les réparer. Nous avons besoin de nous effondrer pour que de nouvelles configurations aient une chance de se produire. Là seulement se tient la promesse du deuil, la promesse des monstres et des voies sans issue. Ces promesses sont le protocole cosmique d'une différence radicale. Le deuil de ce moment

<sup>2</sup> Donna J. Haraway, « La promesse des monstres : politiques régénératives pour d'autres impropres-inappropriés », traduit de l'anglais (États-Unis) par Sara Angeli dans Elsa Dorlin et Eva Rodriguez (dir.), *Penser avec Donna Haraway*, Paris, Puf, 2012.

n'est pas une invitation à une justice déjà articulée. C'est plutôt un défi lancé aux épistémologies de l'exploitation et de la dégradation qui ont réduit le monde au silence pour favoriser une monoculture économique qui ne sert plus à rien. Rien n'honore davantage les interrompu-es que d'en venir aux bords de nos propres peaux, où une étonnante communauté d'êtres est en attente d'une alliance terrestre.

Dans le pays d'où je viens, au Nigéria, on dit que « quand les temps sont urgents, il faut ralentir ». Une différente sorte de puissance d'agir est nécessaire. L'ouverture du champ de l'action. Une articulation plus humble de notre place dans le monde, ou plutôt : avec le monde. Une différente sorte de responsabilité, de la sorte qui sait que l'amour n'est pas un pont, que l'amour est un tiret.

Sheridan Hookimaw, Okonkwo, Hope, et quantité d'autres corps finis, continueront de nous hanter, d'électrifier l'air avec leurs propositions hautement chargées de différences. Iels lancent de nouveaux appels à l'action, une insurrection païenne d'une ouverture difficile à percevoir. Le deuil de leurs morts nous hante, notre tâche est d'apprendre à tendre l'oreille pour les entendre.

*Traduit de l'anglais  
par Emma Bigé & Camille Nous*

# Semences de liberté

## Préparer le terrain pour l'abolition à Durham, Caroline du Nord

*Alexis Pauline Gumbs*

Et si abolir, ce n'était pas détruire, ni faire exploser, ni faire naufrage ? Et si abolir, c'était faire éclore quelque chose de nouveau aux commissures de tes yeux pleins de larmes, dans les crevasses de ta peau ? Et si c'était faire pousser quelque chose au creux de tes mains, dans le tremblement de ma bouche quand je m'apprête à te parler ? Et si l'abolition était quelque chose qui se cultive, comme un jardin ? Et si abolir le complexe industriel carcéral était le fruit d'un jardinage attentif, d'actes de constructions et d'approfondissements d'un mouvement qui cherche à répondre à la violence de l'État et à la violence dans nos communautés par des actes d'amour capables de transformation sur le long terme ? [...]

À Durham, en Caroline du Nord, il y a un jardin qui pousse dans un quartier déchiré par le viol et par le silence des survivant-es. Il y a un jardin dans un quartier qui est tout autant déchiré par la police et la déshumanisation de ceux qui vivent, au quotidien, la menace d'être jeté-es en prison. Sur cet humus si particulier, si dur, si rouge, si gluant encore des survivances de l'esclavage et d'un système de suprématie blanche imposé par des formes de violence physiques et sexuelles contre d'innombrables gens, depuis bien des générations, dans ce terreau impossible, quelque chose pousse. Des chemins alternatifs se tissent dans le sous-sol ; des éclats de vérité prêts à fleurir à la surface. [...] En ces temps dévastateurs et violents, les militant-es associatives et les artistes de Durham ont appris, par l'épreuve du feu, le rôle central que joue la violence sexuelle dans l'agencement de nos oppressions et le besoin urgent que nous avions de guérison et de justice dans nos communautés. Une coalition appelée UBUNTU, en hommage au concept africain selon lequel « je suis parce que nous sommes », est née à cette époque. [...]

<sup>1</sup> Cet article est constitué d'extraits tirés de « Freedom Seeds: Growing Abolition in Durham, North Carolina » in *Abolition Now! Ten Years of Strategy and Struggle Against the Prison Industrial Complex*, Chico (CA), AK Press, 2008.

Dans cet article, je présente certaines des stratégies que nous avons employées pour répondre à la violence sans renforcer le complexe industriel carcéral. Notre lutte est un jardin et notre expérience jusqu'ici, bien que spécifique au terrain où nous travaillons, pourrait servir de modèle à ceux qui, ailleurs, luttent pour créer un monde sans violence sexuelle, et sans les violences de l'État. La séquence des actions de jardinage que nous décrivons n'est pas tout à fait arbitraire, mais ce que nous décrivons ne suit pas une ligne droite qui irait du travail du sol au partage des récoltes. Cultiver un jardin, c'est travailler par cycles d'efforts soutenus par la croyance que la vie est à la fois imprévisible et possible à tout instant.

### 1. Travailler le sol: exhumer les possibilités

Réfléchis à l'endroit où tu te trouves. Peut-être que le sol sur lequel tu te tiens est plein de cris, sa surface une croûte durcie par les silences de ceux qui se sont résignés à la souffrance. Peut-être que le sol sur lequel tu te tiens a été forcé, pendant des siècles, à porter un produit qui ne peut nourrir personne, un terreau qui ne peut plus transitionner, maladivement, que du tabac au silence. Peut-être que le sol sur lequel tu te tiens a été dépouillé pour produire de l'individu. Ce qui pousse ici coupe le souffle à tout le monde, que ce soit les feuilles vert-clair du tabac ou les histoires rutilantes des héros et des personnalités du sport, des gagnant-es et des perdant-es, des étudiant-es auxquelles on apprend à se vendre sur le marché comme des personnes qui ne doivent rien dire de leurs souffrances ou de celles des autres.

Sylvia Wynter explique que ce qui distingue les plantations des autres formes de culture, c'est le fait que ce qui y pousse dépend d'un marché si éloigné qu'il n'a plus rien à voir avec les besoins de ceux qui mangent, vivent et respirent sur le même sol. Et puis de toute façon, on ne se nourrit pas de tabac. C'est pourquoi, à côté des plantations, on trouve aussi des jardins, des morceaux de terrain dont on prend soin dans les temps de pause, toujours menacés par le fait que la vie humaine y passe au second plan. Il y a toujours quelque chose qui pousse dans ces jardins, même s'il y a là à peine de quoi nous empêcher de mourir de faim.

Réfléchis à l'endroit où tu te trouves et à ce qui le rend stable. Ici, à Durham, c'est le sang et le silence. C'est l'extorsion de temps-de-vie entiers, engagés dans la survie et exploités par le travail. C'est le mantra selon lequel la seule manière de gagner est de dominer quelqu'un d'autre – par ton cerveau, ou ton corps, ou tes performances dans l'équipe de basketball. C'est le silence de ces pertes que nous avalons quand ceux que nous aimons sont volés et que nos corps deviennent la poussière sur laquelle nous marchons. [...]

La boue est aussi forte que nous. Comme les cellules de nos peaux, elle est pleine d'histoires alternatives et de résistances oubliées. L'endroit où tu te tiens foisonne de potentiels obliques qui contredisent le marché qui n'a fait, tout ce temps, que les drainer de leur énergie. Dans notre cas, le paysage qu'on pouvait décrire nous obligeait à partir des relations qui lient une université d'élite [Duke University] et une classe ouvrière employée par cette communauté d'élite pour la servir. Ce que nous avons appris, c'est qu'aux côtés de ces relations cruelles, il y avait aussi quantités de petits lopins de terre où l'on cultive des semences bien différentes. Il y a Nia Wilson, qui travaille pour un magasin bio où elle ne peut pas faire ses propres courses

elle-même, et qui décide de faire pousser, SpiritHouse, une association culturelle dirigée par des femmes noires. Il y a Malcolm Goff, professeur de dessin à l'école du quartier, qui réalise de gigantesques fresques murales sur les héritages empoisonnés de l'industrie du tabac. Il y a Afiya Carter qui fait le choix courageux d'abandonner son travail de cadre dans l'industrie biotech pour créer des événements culturels locaux qui nourrissent sa communauté. Il y a Mama Vimala qui crée une économie alternative fondée sur de délicieux dîners indiens faits maison. Il y a des étudiant-es qui volent des crédits pour faire des milliards de photocopies et publier des zines et des pamphlets. Il y a un groupe interracial de six lesbiennes qui a fondé une association pour lutter pour la libération queer et contre les lois iniques sur l'immigration. Il y a plus d'une professeure de danse africaine par mètre carré. Il y a une jeune palestinienne qui dirige le centre communautaire latino depuis des années avec amour et avec succès. Il y a, aussi silencieux qu'ils soient, tous les gens qui dirigent des associations, des agences d'État locales et des maisons d'édition qui sont des survivant-es et des co-survivant-es de la violence de genre. Et avec toutes ces personnes, nous découvrons l'échec de nos silences. Durham est un endroit bien moins convenable (et bien plus queer) qu'il n'y paraît au premier coup d'œil. Et je parle que l'endroit où tu vis aussi. Creuse.

Pour pouvoir répondre à la violence sans renforcer le complexe industriel carcéral, il est crucial de retourner le sol de nos communautés pour voir ce qui s'y cache, pour dénicher ce qui y pousse. Qu'est-ce qui a été réduit au silence en raison du danger? Qu'est-ce que les représentations dominantes de notre ville oublient? Voilà nos sources primaires. [...]

### 2. Alimenter l'humus: soutenir la communauté

Des siècles de violence peuvent épuiser les ressources d'un lieu. Alimenter une alternative et des projets clairement orientés pour servir la communauté, tout en réprimant constamment l'impact de la violence genrée sur nos vies, cela peut aussi nous épuiser. Le trauma envahit nos rêves la nuit, nos relations, notre santé et nos imaginaires. Nous sommes desséchés, mal-nourris, souvent à bout de souffle. UBUNTU veut dire «je suis parce que nous sommes», ce qui veut dire que nous sommes fatigués parce que nos communautés, en particulier nos communautés noires, latines, queer et ouvrières, ici à Durham, sont épuisées, surmenées, sous-récompensées et maintenues éveillées toutes les nuits par la menace constante d'être jetées en prison. Notre tendance au burn-out, en tant que militant-es, est liée à l'appauvrissement de nos communautés à tous les niveaux.

Pour revitaliser les racines refoulées de la transformation dans nos communautés, nous avons besoin de nous alimenter les un-es les autres de toutes les manières possibles. Dans un récent entretien pour *Revolution At Home*, un zine dirigé par Leah Lakshmi Piepzna-Samarasinha à propos des violences entre partenaires au sein des communautés activistes<sup>2</sup>, UBUNTU expliquait l'importance de la présence sur le terrain, de la contribution aux activités de la communauté, même si elles ne sont pas liées à la prévention de la violence sexuelle:

<sup>2</sup> NdT: Ce zine a donné lieu, dix ans plus tard, à la publication de la première anthologie sur la justice transformatrice: Ching-In Chen, Jai Dulani et Leah Lakshmi Piepzna-Samarasinha (dir.), *The Revolution Starts at Home. Confronting Intimate Violence Within Activist Communities*, AK Press, 2016.

« UBUNTU, en partenariat avec SpiritHouse et Southerners on New Ground, a commencé à organiser des dîners communautaires au W. D. Hill (un centre communautaire où l'une de nos membres est employée) qui permettent aux gens de savoir que notre travail existe et qu'il peut être une ressource tangible. UBUNTU a été présent dans diverses fêtes communautaires, de la célébration de Kwanzaa<sup>3</sup> à celle du « jour de la communauté » et au Martin Luther King Day, ce qui contribue à faire passer le message que, puisqu'il y a des gens dans cette communauté qui sont prêts à se réunir quand nous avons besoin de nourriture, d'art, de maquillage, des gens qui sont prêts à faire des choses, et puisque ces gens (nous!) se dédient spécifiquement, et ne font que parler de stratégies pour répondre à la violence, cela signifie qu'il y a une communauté de soutien disponible quand il est nécessaire de répondre à la violence. [...]

« UBUNTU fonctionne également comme un site de pérennisation dans un autre sens. Le fait que nous avons construit des mécanismes informels pour offrir des garderies, échanger des massages, faire de l'aromathérapie, faire du sport ensemble, cuisiner les uns pour les autres, faire pousser notre propre nourriture, aider les enfants pour leurs devoirs, emprunter des voitures, offrir un canapé où dormir le soir au cas où, tout cela veut dire que nous prenons toutes le travail au sérieux de répondre à la violence dans nos communautés en tant qu'enseignantes, militantes associatives, militantes pour les droits des immigrés. Cela veut dire que nous avons le soutien d'un réseau qui nous aide, nous nourrit, nous embrasse, nous masse, huile et masse nos articulations, écrit des poèmes en nos noms, nous sert des tasses de thé quand nous en avons besoin. Et nous en avons souvent besoin. Nous en avons besoin presque tous les jours. »

Si nous pouvons nous nourrir et nous soutenir les un-es les autres, nous avons moins besoin de dépendre de l'État ou du *statu quo*. Savoir que nous avons des communautés qui nous soutiennent peut réveiller en nous le courage et allumer en nous les imaginaires d'un monde transformé.

### 3. Embrasser les chemins : stratégies de coalition

Sous le sol, il y a un ensemble complexe de connexions ; planter et faire pousser notre travail dans une communauté spécifique implique de reconnaître ces connexions. Durham est une communauté relativement petite ; aux côtés des populations temporaires d'étudiant-es, il existe des générations de relations qui lient les plus ancien-nes et les plus jeunes. Des grand-mères, des mères et leurs filles s'organisent ensemble. Des sœurs dirigent ensemble des associations. Des parrains et des tantes servent de rouages à des initiatives communautaires intergénérationnelles. Nous mangeons toutes dans le même plat commun ; et la taille et l'économie de notre ville fait qu'on ne peut pas l'ignorer. [...]

<sup>3</sup> NdT : Kwanzaa est une fête créée en 1966 par l'activiste africain-américain Maulana Karenga pour célébrer le passage à la nouvelle année. Liée au syncrétisme du panafricanisme des années 1960, Kwanzaa (dont le titre est emprunté à l'expression swahili pour *matunda ya kwanza*, « premiers fruits ») reprend des éléments de cérémonies agraires d'Afrique sub-saharienne.

Ici, à Durham, il a été crucial que notre réponse à la violence opère en coalition : non seulement parce que différentes organisations spécialisées avaient de l'expérience dans la confrontation à différentes manifestations de la violence et à ce qui soutient la culture du viol, mais aussi pour faire place, dans la direction de nos luttes, aux personnes directement impactées par ces problèmes, ainsi que parce que notre interconnexion nous permettait d'accéder à des ressources d'une manière qui ne nous contraignait pas à la chaîne de commande et au pipeline carcéral que l'État a structuré pour répondre à la violence. [...]

### 4. Les mains dans la terre : complicité et responsabilité

C'est inévitable. Pour grandir, nous devons nous salir les mains, ou du moins nous devons comprendre à quel point elles sont déjà sales. Pour nous lier aux réseaux souterrains, pour creuser, pour planter et alimenter la vie et sa croissance, nous devons être réalistes quant à la complexité de nos propres actions. Cela signifie être précises dans nos relations avec l'État. Cela signifie reconnaître que nous sommes toutes capables de nous faire du mal les unes les autres, même quand ce n'est pas ce que nous voulons faire. Cela signifie nous souvenir, douloureusement, que si la plupart des personnes qui causent des violences sont elles-mêmes des survivant-es de violence, alors ceux d'entre nous qui nous identifions comme survivant-es avons probablement été à l'origine de diverses situations violentes à notre tour. Cela signifie reconnaître que les matières gratuites ou à bas coût auxquelles nous avons accès le sont au prix de l'exploitation du travail d'une autre personne. Cela signifie se souvenir, quand nous organisons nos rencontres sur Facebook, de l'impact que les ordinateurs ont sur l'environnement et sur les doigts des gens qui les assemblent.

Reconnaître que « je suis parce que nous sommes », ou que toutes nos actions s'impactent les unes les autres est fondamental pour créer une responsabilité collective. Quand nous déclarons que nous allons chercher les causes profondes d'un problème, que nous refusons la criminalisation des actions par lesquelles nous nous blessons quand ces actions sont liées à des structures plus vastes et qu'elles requièrent de s'inscrire dans des processus de croissance et d'apprentissage, nous pouvons nous autoriser les unes les autres à prendre la responsabilité du mal que nous faisons, plutôt que d'essayer de fabriquer une innocence impossible. « Je suis parce que nous sommes. » Cela signifie que nous sommes toutes nécessaires les unes aux autres, et que nous sommes toutes impliquées dans les actions les unes des autres, pour le meilleur et pour le pire.

Nous avons les mains sales, mais elles sont chaudes d'avoir été en lien avec la terre de notre contexte partagé. Nous sommes dans le bordel imparfait de notre quotidien partagé, nous ne pouvons pas rester propres, mais nous pouvons nous tenir responsables les un-es les autres, apprendre de nos erreurs et élever notre conscience. Nous pouvons être partenaires dans des formes radicales de guérison, ce qui veut dire que nous pouvons nous en prendre aux causes profondes des maux que nous nous infligeons les unes aux autres.

## 5. L'eau et la lumière : guérir et célébrer

Une définition possible de la communauté est celle d'un endroit où l'on donne tout et où l'on partage tout. Nous avons ouvert nos histoires de survie et de violence, et nous nous les sommes offertes les unes aux autres comme autant de cadeaux maladroits. Nos larmes arrosent les sols qui nous nourrissent.

Nous nous sommes soutenues les unes les autres, nous nous sommes accompagnées le soir en dansant, nous nous sommes bercées de rires. Nos faces pleines d'éclats, brillantes d'espoir, ont réveillé la sève des feuilles de nos arbres.

Par le deuil, pas moins que par la fête, nous grandissons ensemble.

## 6. Désherber : créer un espace intentionnel

Jardiner est un acte expérimental. Nous voulons des insectes pollinisateurs, mais pas de ceux qui mangent et tuent les plantes. Nous voulons le soleil, mais pas au point de voir les feuilles s'assécher à son contact. Nous voulons la pluie, mais pas que nos graines s'y noient. Nous voulons que des plantes poussent, mais nous devons retirer les mauvaises herbes... qui sont aussi des plantes, parce qu'elles absorbent les ressources dont notre mouvement a besoin pour grandir. La nouvelle pratique d'UBUNTU, qui consiste à littéralement jardiner ensemble, se confronte au difficile processus qui consiste à se souvenir quelles valeurs partagées nous rassemblent après avoir survécu à nos conflits. Même si nous refusons de participer au programme criminalisant de l'État, même si nous refusons les divisions entre nous qui ne servent qu'à affaiblir nos mouvements, il nous faut rester vigilant-es quant à nos définitions. Je suis parce que nous sommes peut-être aussi partis à la dérive...

« Je suis parce que je suis la meilleure ! Je suis parce que je suis la plus maline ! Je suis parce que je veux bénéficier des ressources que cette communauté a accumulées, mais je ne veux pas être tenue responsable par elle. Je suis là parce que ça a l'air cool. »

Nous devons définir ce que nous voulons. Nous voulons faire pousser un jardin qui fonctionne et qui soit beau, ce qui veut dire que nous avons besoin d'être explicites quant à ce sur quoi nous nous alignons. Oui aux repas partagés et aux recettes qui évoluent. Puisque, pour la plupart d'entre nous, il s'agit d'un processus que nous n'avons jamais tenté, nous en sommes tout juste à apprendre la différence entre la graine que nous avons plantée au moment où elle pousse, et l'herbe folle qui menace de nous distraire et d'appauvrir notre vision. La possibilité d'obtenir un financement 501-C3 (pour l'association Ubuntu) est-elle une ressource ou une mauvaise herbe qui empêche la croissance de notre mouvement ? L'attention des médias est-elle un outil ou une source individualiste de satisfaction narcissique ? Comment mettre fin aux blessures que nous nous infligeons à l'intérieur de nos collectifs avant qu'elles ne mettent à mal les connexions qui nous lient ? [...] Comment affirmer une structure qui est encore en train de se faire ? Comment faire croire l'impact de notre mouvement tout en restant claires sur nos valeurs communes ? Comment laisser la place à différents niveaux d'impact et d'implication ? Comment faire la différence entre les camarades et les alliés ? Avons-nous des ennemi-es, ou simplement des relations différentes au pouvoir et aux ressources ?

Nous agissons et nous croissons ensemble ici à Durham, en conséquence de quoi, nous rencontrons de nombreuses questions. Beaucoup de choses grandissent, en toutes sortes de directions... qu'est-ce qui nous nourrit ?

## 7. Partager la récolte

En conclusion, et bien que nous en soyons encore à un stade précoce de notre croissance ici à Durham, nous savons que notre survie et notre guérison sont liées à la vôtre. Au début de ce processus (qui n'a pas commencé avec nous), nous nous sommes engagées à partager les leçons que nous en tirions, et à demander conseil bien au-delà de nos communautés immédiates. Les semences voyagent. Nos croissances sont connectées.

Le blog UBUNTU ([www.iambecauseweare.wordpress.com](http://www.iambecauseweare.wordpress.com)) et les éditions BrokenBeautiful Press ont été une des manières pour nous de partager les leçons que nous apprenions aux côtés de la communauté plus large des survivant-es, des militant-es et de leurs alliés-es. Parmi nos zines, on trouve *Comment soutenir un-e survivant-e de violence sexuelle*, un autre sur la *Révolution morale*, et quantité de journaux interactifs et d'anthologies de poésie qui sont utilisées un peu partout dans le monde. Nous sommes honorées par nos camarades de guérison. [...]

*Le Day of Truthtelling*, un événement national avec des soutiens et des participant-es venues de tout le pays, a introduit le modèle d'une réponse audible, visible, et cependant orientée vers la guérison et la communauté, qui a servi d'inspiration pour de nombreuses personnes qui luttent contre la violence genrée dans nos communautés<sup>4</sup>. Nous sommes honorées qu'en prenant inspiration du *Day of Truthtelling* des militantes new-yorkaises aient tenu une veillée en réponse au meurtre de Sanesha Stewart, une jeune femme trans et noire dont la mémoire a été continuellement bafouée par les médias après sa mort.

Nous croyons à un monde qui grandit communauté par communauté, ancré dans des contextes spécifiques mais capable de faire pousser une vision partagée et de faire éclore des alternatives aux violences de la police et de l'État carcéral, et nous croyons à la possibilité de nous nourrir des fruits de notre travail et de notre amour.

Traduit de l'anglais (États-Unis)  
par Emma Bigé & Camille Noûs

<sup>4</sup> NdT : Dans son poème *unconditional (a love note with footnotes)*, paru dans *Left Turn*, en avril 2007, Alexis Pauline Gumbs précise que « le *National Day of Truthtelling* à Durham, North Carolina est une journée d'actions construites sur la croyance que briser le silence sur la violence sexuelle dans nos communautés est le premier pas vers la création d'un monde libéré de la violence sexuelle mais aussi des autres formes d'oppression. Les survivantes de violence sexuelle continuent d'être à la tête de ce mouvement. [...] Après des mois de planification, le *Day of Truthtelling* a commencé avec une manifestation dans tout Durham, menée par des survivantes de violence sexuelle et leurs familles. [...] Pendant l'essentiel de la manifestation, on pouvait voir les survivantes et leurs alliés danser au sons des tambours et de chants et de slogans tels que *Tell the truth, stop the silence, WE CAN END SEXUAL VIOLENCE!* [...] La journée a culminé avec un *teach-in* adressé à la communauté, avec une série d'ateliers, de performances, de discussions, de projections de films. Ce *teach-in* mettait l'accent sur des activités faites pour les plus jeunes d'entre nous, dans un effort multi-générationnel de créer un monde libéré de la violence sexuelle. » <http://leftturn.org/national-day-truthtelling-creating-world-free-sexual-violence>