

Sur la relation entre la précarité et le pouvoir d'État

Extrait de l'intervention de Judith Butler à la 3^e Conférence annuelle commémorative de l'Institut Nicos Poulantzas.

Judith Butler

Philosophe et féministe américaine, professeure dans les départements de Rhétorique et de Littérature comparée à l'université de Californie à Berkeley.

Comme vous le verrez, je ne propose pas une théorie du pouvoir d'État mais souhaite mettre l'accent sur certaines dimensions que vous trouverez, je l'espère, dignes d'intérêt. Bien que l'étude des médias soit généralement considérée comme étant distincte de la question de la violence d'État, je veux montrer que les récents efforts de la part d'États comme le mien pour contrôler les dimensions visuelles et narratives de la guerre ont non seulement abouti à un effort de la part de l'État pour contrôler et structurer les modes de compréhension du public qui dépendent des domaines audiovisuels—ce qu'on peut voir, ce qu'on peut entendre—mais également ce qu'on peut lire. D'une part, lorsque l'État émet des directives sur la façon dont la guerre doit être traitée par les médias, ou même si le sujet de la guerre doit être abordé, il semble tout simplement tenté de réglementer la compréhension de la violence, ou l'apparition de la violence, au sein d'une sphère publique qui maintenant inclut clairement Internet et les formes de médias numériques. Mais on peut se demander si cette réglementation de la violence n'est pas, elle aussi, violente d'une certaine façon? Et le cas échéant, comment décrire cette violence? Deux types de démarches sont à l'œuvre, semble-t-il. La première vise à supprimer la compréhension publique de la violence, ce qui tend à nier l'existence de la violence; la seconde vise à structurer l'apparition de la violence de telle manière que la violence est toujours déjà interprétée, rationalisée et justifiée.

Permettez-moi de préciser d'emblée que, bien que je tente de décrire comment ces stratégies fonctionnent, je suis bien consciente qu'elles ne fonction-

ment pas toujours. En effet, l'image est presque impossible à contrôler en vertu des formes contemporaines de sa reproductibilité. Elle échappe à ceux qui cherchent à la censurer et elle se retourne souvent contre ceux qui pensent l'avoir contrôlée—c'est ce qui s'est certainement produit avec la circulation des photos d'Abou Ghraïb. Mais ce que je veux également suggérer, c'est que la démarche visant à nier la violence est en elle-même une complicité avec la violence. Et la tentative de contrôle de son interprétation, y compris sa justification, constitue son propre type de violence. On pourrait dire que les réglementations de l'État en matière de reportages de guerre—y compris l'interdiction, récemment réaffirmée par l'administration Obama, de montrer la galerie complète d'images de torture—ne sont pas comparables à des bombardements, ni même à la torture. Et c'est tout à fait juste: il convient de distinguer les différents modes de violence. Mais peut-être me ferai-je mieux comprendre en retournant l'argument par une question: la poursuite de la guerre ou à vrai dire l'escalade de la guerre, telle qu'elle se pratique actuellement en Afghanistan, est-elle possible sans d'abord préparer et structurer la compréhension de la population sur ce qu'est la guerre, et sans supprimer tout reportage de guerre visuel, audio, ou écrit qui pourrait faire surgir une résistance populaire à la guerre?

Rappelons-nous que l'État peut exercer (et exerce dans les faits) la violence légale pour tenter de gérer le problème de la résistance démocratique à son utilisation du pouvoir. On peut alors repenser les modes de censure, ou en réalité des formats de reportage obligatoires comme étant des auxiliaires du pouvoir d'État, mais le pouvoir d'État pourrait-il partir en guerre sans chercher à limiter et à structurer les opinions au sein de la population? Une guerre d'opinions n'est-elle pas nécessaire afin que l'État puisse maintenir sa capacité à partir en guerre? N'y a-t-il pas lieu d'élargir nos vues sur la façon dont les guerres sont initiées pour comprendre comment la réglementation du domaine audiovisuel cherche à maintenir la compréhension et le consensus de la population qui permet à un État de mener ses guerres sans révolte populaire? Souvenons-nous que les guerres invoquent le droit de faire passer un être de la vie à la mort ou à l'état de mort vivant, de disposer de la vie par des moyens militaires, de semer la terreur et de détruire les infrastructures servant à la vie quotidienne de populations ciblées. En ce sens, la guerre a pour mission de produire et de reproduire la précarité. Les populations n'ont nul besoin d'être totalement éradiquées pour être l'objet d'une opération effective de violence. Après tout, les guerres sont aussi initiées dans le but d'affaiblir et de dominer les populations qui serviront de main-d'œuvre dans la reconstruction de leurs pays sous l'égide des puissances étrangères et des multinationales. Ainsi, les guerres sont partiellement menées dans le but de produire et d'exploiter une main-d'œuvre désespérée, pour défendre les intérêts économiques de ceux qui font la guerre. Elles ont également lieu en période de chômage élevé en vue

d'exploiter et de recruter des travailleurs avec la promesse de leur offrir des compétences et une rémunération. Le pouvoir d'État est nettement renforcé grâce à ces moyens, mais son alliance avec le pouvoir des grandes sociétés l'est tout autant. Ces alliances ne fonctionnent pas toujours, bien sûr, puisque des sociétés comme Haliburton ont été reconnues coupables de corruption et ont perdu la majeure partie de leurs possibilités d'investissement en Irak—où il s'avère que la population est beaucoup moins docile et disposée à subir la colonisation des grandes sociétés que les États-Unis ne l'avaient prévu.

Je vais tenter d'aborder ces questions en parlant brièvement des photographies de torture en Irak et de l'offensive contre Gaza (qui a commencé il y a près d'un an) puis, rapidement, en considérant la violence légale employée dans les débats sur l'immigration en Europe. Mais avant cela, je compte dire quelques mots sur la précarité, sur la réglementation de l'opinion publique, et sur leur relation à la question de savoir comment les guerres sont engagées aujourd'hui.

La thèse de *Frames of War*, mon livre le plus récent, est la suivante : les cadres par lesquels nous parvenons à comprendre la violence de la guerre contribuent eux-mêmes à faire et à refaire la guerre. Par « cadres », je n'entends pas uniquement les bords d'un tableau, mais aussi les limites du pensable. Quand une vie devient impensable, ou quand toute une population devient impensable, mener une guerre est clairement plus facile. Les cadres qui présentent et mettent au premier plan des vies « deuilables » visent à exclure d'autres vies qui ne seraient pas deuilables. Et comment une vie peut-elle être évaluée si elle n'est pas deuilable, si elle n'est pas perdable ? Ces cadres sont à l'œuvre dans l'emprisonnement et la torture, mais aussi dans la politique d'immigration, selon laquelle certaines vies sont perçues comme des vies, tandis que d'autres, quoique apparemment vivantes, ne parviennent pas à assumer une forme perceptive en tant qu'êtres vivants. Les formes de racisme institué et actif au niveau de la perception ont tendance à produire des versions emblématiques de populations qui sont éminemment deuilables, et d'autres dont la perte n'est pas une perte et qui demeurent indeuilables. La hiérarchie inégalitaire du deuil parmi les populations a des conséquences sur pourquoi et quand nous ressentons sur le plan politique des dispositions affectives telles que l'horreur, la culpabilité, le sadisme vertueux, la perte et l'indifférence—et quand nous ne les ressentons pas du tout.

À un niveau abstrait, il est sûrement possible d'accepter la proposition générale selon laquelle il n'y a pas de vie sans besoin d'abri et de nourriture, pas de vie sans dépendance à l'égard de réseaux sociaux et professionnels plus larges, pas de vie qui transcende la vulnérabilité et la mortalité, pas de vie qui ne soit dépendante du maintien d'un environnement durable. Et pourtant, certaines stratégies de la violence d'État, y compris la guerre, tentent de faire de cette condition généralisable de précarité une valeur différentielle : la guerre

essaie clairement de maximiser la précarité générale des populations ciblées, tout en minimisant la précarité générale de ceux qui ciblent. À mon avis, cette répartition différentielle de la précarité est d'emblée une question matérielle et une question de perception, puisque ceux dont les vies ne sont pas « considérées » comme étant potentiellement deuilables, et donc précieuses, sont faits pour supporter le fardeau de la famine, du manque d'abri, du sous-emploi, de la privation de droits juridiques et d'exposition différentielle à la violence et à la mort.

Comprendre la précarité générale comme une condition partagée consiste effectivement à mettre à profit un principe d'égalité pour négocier la question de savoir quelle est la meilleure façon de répondre aux besoins essentiels et d'assurer la vie comme vivable. À partir de la présomption d'égalité, on peut élaborer des politiques sociales qui cherchent à affirmer ce principe et à organiser l'aide pour des besoins matériels sur la base de l'interdépendance. Et pourtant, la condition induite politiquement de hiérarchie du deuil cherche à nier l'égalité d'exposition et de destruction éventuelle, à travers la distribution radicalement inégale de la richesse et les façons sélectives d'exposer certaines populations à une plus grande violence, en les conceptualisant sur le plan racial et national. La reconnaissance de la précarité générale partagée introduit de forts engagements normatifs d'égalité et pousse à favoriser une universalisation des droits plus énergique qui cherche à répondre aux besoins essentiels de l'être humain en nourriture, abri et autres conditions nécessaires à la vie et à l'épanouissement. On pourrait être tenté d'appeler ces besoins « des besoins matériels »—et ils le sont assurément. Mais une fois que nous reconnaissons que les « cadres » à travers lesquels ces besoins sont affirmés ou niés rendent possibles les pratiques de la guerre, nous devons conclure que les cadres de la guerre relèvent de ce qui fait la matérialité de la guerre. Tout comme la « matière » des corps ne peut apparaître sans être mise en forme et animée, la « matière » de la guerre ne peut apparaître sans une forme ou un cadre de conditionnement et de facilitation. L'utilisation de caméras, non seulement dans l'enregistrement et la distribution d'images de torture, mais comme partie intégrante des dispositifs de bombardements, montre bien que les représentations médiatiques sont déjà devenues des modes de conduite militaire. Ainsi, dans les conditions historiques actuelles, il n'existe aucun moyen de séparer la réalité matérielle de la guerre de ces régimes représentationnels à travers lesquels elle fonctionne, et qui rationalisent son propre fonctionnement. Les réalités perceptuelles produites par ces cadres ne conduisent pas précisément à une politique de guerre, pas plus que ces politiques ne créent de manière unilatérale des cadres de perception.

La perception et la politique ne sont que deux modalités du même processus par lequel le statut ontologique d'une population ciblée est compromis et suspendu. Cela n'est pas la même chose que la « vie nue », puisque les vies

en question ne sont pas exclues de la *polis* dans un état d'exposition radicale ; plus exactement, elles sont forcées et contraintes par des relations de pouvoir dans une situation d'exposition forcée. Ce n'est pas le retrait ou l'absence de droit qui expose le corps à une «vie nue» non protégée sur le plan métaphysique ; ce point de vue suppose que le pouvoir soit exercé exclusivement par la loi, et comprend l'État comme étant le centre de ce pouvoir légal. Mais la vie qui n'est pas protégée par la loi est encore enchevêtrée dans le pouvoir—les pouvoirs de la gouvernementalité, des exécutions extrajudiciaires, de l'apatridie elle-même. Les conditions pourraient bien être «hors la loi», mais elles ne sont pas pour autant hors du pouvoir. En effet, elles peuvent être le résultat de la coercition légale illégitime elle-même. L'idée de la *polis* d'Arendt ne pouvait pas avoir prévu la notion de biopouvoir de Foucault, mais c'est une des raisons pour lesquelles ceux qui sont privés d'émancipation au sein d'un État établi ou reconnu ne sont pas rejetés sur un terrain métaphysique ; au contraire, ils sont embourbés dans des relations de pouvoir, y compris celles de la loi qui travaille avec acharnement pour les garder hors de la *polis*, ou pour les garder à l'intérieur, en tant que travailleurs non reconnus et exploités. La privation de droits juridiques est souvent le début tant de la réglementation que de la discipline : ce n'est pas la fin du pouvoir. Comment comprendre autrement les descentes répétées sur des lieux de travail pour débusquer les travailleurs clandestins ? Ils ne languissent pas dans un ailleurs métaphysique, mais s'insèrent et se reproduisent au sein du pouvoir d'État précisément en tant qu'êtres perpétuellement privés de leurs droits.

À présent, permettez-moi de faire quelques remarques au sujet des images visuelles en temps de guerre afin d'expliquer ma thèse selon laquelle les cadres de guerre sont des moyens de faire la guerre, puis de passer à la situation à Gaza qui, comme vous le savez, continue d'être un cauchemar humanitaire. Aux États-Unis, après 18 ans d'interdiction de toute couverture médiatique sur les Américains morts à la guerre, le Pentagone a décidé au printemps dernier de lever la restriction et de permettre la diffusion de photos de cercueils de retour de la guerre en Irak. L'interdiction avait été mise en place en 1991, à l'époque de la guerre du Golfe. Ceux qui étaient en faveur de l'interdiction disaient qu'elle était destinée à protéger la vie privée des familles en deuil. Ceux qui critiquaient l'interdiction faisaient valoir qu'elle était destinée à cacher le coût humain de la guerre. Or, il semble que ce sont les familles elles-mêmes qui décideront désormais si oui ou non la couverture médiatique devrait être autorisée. Est-ce que l'État ici cherche à protéger la famille ? Ou bien cherche-t-il à se protéger lui-même ? De quelle manière l'État cherche-t-il à faire usage de la distinction entre public et privé pour réglementer les images de guerre qui sont autorisées à circuler et à provoquer des réactions dans la sphère publique ? Le peuple de la nation en guerre a-t-il aussi son mot à dire dans cette affaire ? Y a-t-il des raisons pour lesquelles un peuple pourrait avoir

besoin de voir les morts de guerre, de connaître leur nombre et d'enregistrer un signe visuel de ces morts, notamment quand une guerre est menée au nom du peuple ?

L'interdiction de montrer les morts de guerre me semble faire partie d'un effort général pour encadrer les coûts de la guerre sur le plan visuel. On peut penser à plusieurs débats où le contrôle de l'État sur le champ visuel et conceptuel s'est exercé : le débat sur les journalistes incorporés, sur les photographies en prison, y compris des images de torture, ainsi que les différends sur la façon de compter et de faire connaître le nombre de morts à la guerre.

En un sens, c'est plutôt banal : on « vise une cible » avec une caméra comme avec un fusil. Et les formes les plus sophistiquées de bombardement ont des caméras et des télescopes intégrés dans la structure même de l'artillerie. Mais ce qui semble moins évident, c'est la façon dont le type de ciblage télescopique réalisé par des bombes est lié à d'autres dimensions visuelles de la guerre, notamment les journalistes incorporés, la saisie numérique de la torture et le mystère entourant les morts de guerre. Mon propos n'est pas de dire que la guerre est censurée, mais plutôt de dire que la guerre est encadrée. Et il ne s'agit pas de dire qu'on ne peut connaître que ce qu'on voit, et que les restrictions dans le domaine visuel constituent des restrictions injustifiées en matière de connaissance. De toute évidence, il existe d'autres moyens de connaître quelque chose que de le voir. Mon propos est plutôt de dire que ces encadrements visuels et conceptuels sont des moyens de construire et de détruire des populations comme objets de connaissance et cibles de guerre, et que ces cadres sont les moyens par lesquels les normes sociales sont relayées et mises en application. En d'autres termes, ces cadres sont la façon dont les normes sociales produisent des vies considérées comme intrinsèquement deuilables, et des vies considérées comme indeuilables. Les vies indeuilables sont celles qui ne peuvent être ni perdues ni détruites, car elles résident déjà dans une zone perdue et détruite ; elles sont ontologiquement, et dès le départ, déjà perdues et détruites. Les détruire activement pourrait passer pour une sorte de redondance ou un moyen de simplement ratifier une vérité antérieure. Il n'est donc pas juste que ces cadres servent de mécanisme par lequel les vivants et les morts sont distingués et maintenus en temps de guerre. Au contraire, le temps de la guerre est précisément le moment de cette itération, à savoir cette différenciation répétée et violente entre les vivants et les morts. En effet, on pourrait considérer cela comme une façon ontologique de diviser les peuples entre ceux qui vont vivre et ceux qui vont mourir, ce qui fonctionne en établissant celui qui représente la vie et celui qui n'est plus vivant et ne l'a jamais été – le mort social.

Penchons-nous rapidement sur deux cas : l'autorisation de diffuser les photos de torture à Abou Ghraib et la réaction du public sur le nombre de morts à la guerre dans la récente offensive sur Gaza. On pourrait penser, par exemple,

que la publication des images sert les fins de la reconnaissance—et en effet ces images ont permis la reconnaissance générale de la torture. Mais il faut prendre en considération que non seulement la torture a violé la vie privée, mais que, dans certains cas, la publication des photographies l'a fait tout autant. Au cours des 18 années d'interdiction de montrer les morts de guerre, ces corps ne devaient pas être vus afin de protéger le respect de la «vie privée» des familles en deuil. On présumait que le deuil devait rester privé, ou que le deuil est en soi une activité privée (ce qui est, bien sûr, une conception culturelle très particulière, puisque, pour de nombreuses cultures, le deuil est un événement social intense, ayant souvent lieu dans la rue, dans des institutions religieuses, et avec de la nourriture en abondance; en effet, parfois tout un réseau social envahit la maison comme un moyen de garder la famille en deuil en contact avec le monde extérieur et de la prémunir contre le repli sur soi).

En ce qui concerne les photos d'Abou Ghraib, la question du respect de la vie privée a émergé d'une façon différente. Là-bas, ceux qui ont été torturés ont des droits en matière de protection contre une exposition publique. En effet, l'exposition publique par le biais de la caméra faisait partie de la torture en elle-même. J'ai dit ailleurs que la caméra était un participant à la scène, qui accentuait l'expérience de la honte, de l'exposition et de la perte de contrôle des prisonniers torturés. Alors, que faut-il penser d'un droit du public de savoir qui a été torturé, ou à vrai dire qui est mort, lorsque ce droit semble en contradiction avec les droits de ceux qui ont été torturés par une exposition publique non désirée? Si les images de torture sont nécessaires pour établir les faits de torture dans un tribunal pénal, ou de façon plus générale dans le domaine public, cela ne peut-il se produire qu'en réitérant le crime? Le moyen visuel servant à établir le crime doit-il se rapporter de manière irréversible au moyen visuel par lequel le crime a été commis?

Le problème est évidemment aggravé par le fait que la publication de la vaste couverture en images d'Abou Ghraib (plus de 1 000 photos) par *Salon* en février et mars 2006 est assujettie au droit international pour la protection de la vie privée des personnes qui ont été victimes de crimes de guerre. Il se pourrait bien que les documents reçus et publiés par *Salon* soient les mêmes que ceux qui avaient fait l'objet de batailles juridiques avec le département de la Défense, mais, même s'il manque quelques images, le nombre est considérable. Les fichiers, divulgués par le Criminal Investigation Command de l'US Army, comprenaient 1 325 images et 93 vidéos. Ces images ne représentent pas la somme totale des scènes de torture, et comme l'a souligné la journaliste Joan Walsh en 2006: «cette série d'images d'Abou Ghraib n'est qu'un aperçu des tactiques systématiques employées par les États-Unis durant plus de quatre ans dans la guerre mondiale contre le terrorisme».

Salon a étudié les «légendes» utilisées par l'US Army pour identifier les différentes scènes de torture, et ces légendes comprenaient apparemment des

noms mal orthographiés et des données approximatives sur des dates et lieux qui ont dû être rétablis. La «réalité» des événements n'apparaissait pas clairement ni directement au vu des seules images. Le «calendrier» a dû être revu rétrospectivement afin de comprendre l'évolution et le caractère systématique de la torture elle-même. La question de la reconstruction, ou en réalité de la restitution de «l'humanité» des victimes, est rendue d'autant plus difficile que les visages, lorsqu'ils ne sont pas déjà masqués dans le cadre de l'acte de torture, ont dû être délibérément floutés pour protéger la vie privée des victimes. Il nous reste des photos de gens qui sont pour la plupart sans visage et sans nom. Comment peut-on parler d'«humanité» dans un tel contexte? Il ne nous reste que la trace de ce qui est humain. On n'a pas toujours besoin de voir ou de connaître le visage et le nom, bien que ce soient sûrement des moyens conventionnels pour humaniser une vie. Et je voudrais que les médias dominants autorisent les visages, les noms et les histoires de ces éviscérés dans les guerres récentes. Mais peut-être la trace peut-elle servir à nous rappeler qu'il n'existe pas de norme unique pour l'humain, et que nous ne trouvons des signes d'humanité qu'une fois la norme unique pour l'humain abandonnée. Aucune vie humaine n'est pleinement conforme à une quelconque norme pour l'être humain; aucune morphologie ne peut constituer l'humain, pas plus que le classement ou le genre, ou l'attribution de caractéristiques intrinsèques de rationalité, puisque la rationalité prend différentes formes sociales, comme on le sait. Lorsque l'«humain» tente de mettre en ordre ses occurrences, une certaine incommensurabilité émerge entre la norme de l'humain et chacune des vies qu'il cherche à organiser. Ces vies sont invariablement humaines et animales, et peuvent aussi incorporer des métaux et des éléments mécaniques, tout particulièrement dans des conditions de guerre. Ainsi, l'idée de l'humain ne peut ordonner que cette vie-là. Pourtant, il est peut-être possible de nommer ce qui lie la vie humaine et la vie animale comme étant précisément un certain état général de précarité qui nous oblige à protéger les êtres vulnérables et à pleurer ceux qui sont perdus. Ce n'est pas exactement une norme anthropocentrique, car elle situe l'animal humain au cœur de la vie précaire.

Malgré le nombre considérable d'images de torture qui ont émergé des récentes guerres menées par les États-Unis, nous n'apprenons pas le nom, nous ne voyons pas le visage. Peut-on encore s'indigner contre le traitement? Peut-on encore pleurer cette perte? Avons-nous besoin de noms pour témoigner des atrocités et de la souffrance? Oui et non. Il nous appartient, et il ne nous appartient pas, de connaître ces noms. On pourrait penser que nos normes d'humanisation exigent le nom et le visage, mais peut-être que le «visage» agit sur nous précisément à travers ou en tant que son voile, dans et au moyen duquel il est ensuite masqué. Il ne nous appartient pas de connaître le visage et le nom, ils ne sont pas nôtres, et peut-être qu'affirmer cette limite est une façon d'affirmer la vie qui a échappé au contrôle visuel de la photographie. Il est

contraire au droit international d'amplifier l'exposition, de nommer le nom, de permettre l'accès à la victime dans la sphère publique. La raison en est qu'un supplément d'exposition de la victime équivaldrait à réitérer le crime ; aussi il semblerait que la tâche soit de fournir une documentation complète sur les actes du tortionnaire ainsi qu'une documentation complète sur ceux qui étaient responsables d'avoir exposé le scandale—mais tout cela sans intensifier l'«exposition» de la victime, que ce soit par des moyens discursifs ou visuels.

L'État, de toute évidence, a pensé qu'il pourrait contrôler l'encadrement, réussir à limiter la circulation des dimensions visuelles de la guerre. Mais ces circulations—par le biais d'Internet et grâce à la technologie numérique—dépassent le contrôle de l'État. Quelles ouvertures peuvent se dégager, pour nous qui cherchons à contrer non seulement la guerre, mais aussi l'opération connexe de violence légale contre les immigrants, contre les apatrides ? Les images de torture fournissent non seulement une preuve contre le bien-fondé de la guerre, mais aussi contre la légalité du traitement des prisonniers de guerre. En ce sens, les photos ont fourni des preuves de crimes de guerre, mais aussi, du crime de guerre dans son ensemble. Le traitement des prisonniers diffèrait-il du bombardement des villages ? Ne s'agit-il pas là de «vie négligeable»—ni détruite ni blessée du fait qu'elle n'est pas conçue comme pouvant être détruite ou blessée ? Et elle n'est pas conçue pour cela parce que de telles vies n'ont jamais été en vie, ne sont jamais devenues destructibles, et parce qu'elles sont déjà la vie mutilée, pour reprendre l'expression d'Adorno. Ces vies ne sont pas encore celles dont l'état général de précarité leur permet d'avoir des prétentions face à nous, en établissant leur valeur, leur fragilité, mais aussi leur interdépendance—en réalité, la base de leur égalité et de leurs droits.

Bien que, dans la première partie de cet article, j'aie parlé des cadres en rapport avec les médias visuels, je voudrais m'intéresser au problème des chiffres, puisque les chiffres—en particulier le nombre de morts à la guerre—circulent non seulement comme un élément de la représentation de la guerre mais aussi comme un élément de tout l'appareil de guerre. Les chiffres sont un moyen d'encadrer les pertes de guerre, mais cela ne signifie pas que nous sachions si, quand et comment les chiffres comptent. On peut savoir compter, ou on peut bien se fier à la capacité de certaines organisations humanitaires ou de droits humains à bien compter, mais ce n'est pas la même chose que de déterminer comment et si une vie compte.

Bien que les chiffres ne puissent pas nous dire avec précision quelles sont les vies qui comptent, et quelles sont les morts qui comptent, nous pouvons noter comment les chiffres sont encadrés et désencadrés pour découvrir comment les normes qui différencient les morts «vivables» des morts «deuillables» fonctionnent dans un contexte de guerre. Invariablement, quand une attaque est déclenchée, comme l'offensive israélienne contre Gaza l'année

dernière, nous pouvons commencer par les nombres, en comptant les blessés et les morts pour comptabiliser les pertes. Nous pouvons également raconter et relayer des anecdotes qui, en plus des nombres, commencent à développer une compréhension de ce qui s'est produit. Toutefois, je ne suis pas sûre que les chiffres ou les anecdotes, bien que ce soient des façons de rendre compte, puissent à eux seuls répondre à la question de savoir quelles sont les vies qui comptent et quelles sont les vies qui ne comptent pas. Même quand il se révèle possible de connaître les nombres, il se peut qu'ils ne comptent pas du tout. En d'autres termes, paradoxalement, il y a des situations claires où compter ne compte pas. Certaines personnes sont horrifiées d'apprendre le nombre des «morts de guerre» mais, pour d'autres, ces chiffres n'ont pas d'importance. Dans quelles conditions les chiffres comptent-ils donc, pour qui, et pourquoi? Et comment se fait-il que parfois les nombres ne comptent pas du tout?

Bien entendu, il y a là quelque chose de paradoxal : nous avons l'habitude de nous entendre dire, par exemple, que les méthodes quantitatives prévalent dans les sciences sociales et que les approches qualitatives ne «comptent» vraiment pas beaucoup. Cependant, dans d'autres domaines de la vie, les nombres sont remarquablement impuissants. Cela suggère que certains schémas implicites de conceptualisation opèrent de façon très puissante pour orchestrer ce que nous pouvons admettre comme étant la réalité ; ils fonctionnent par le biais de formes rituelles de désaveu, si bien que même le poids positiviste des nombres n'a aucune chance contre eux. En effet, nous pourrions imaginer que si quelqu'un, n'importe qui, en venait à savoir combien de femmes et d'enfants sont morts à Gaza, il serait outré. Cette catégorie «femmes et enfants» a un certain impact, génère une certaine réaction émotive, car ces deux catégories désignent des populations que l'on présume innocentes. Bien entendu, de telles présomptions peuvent se révéler vraies ou non, et nous ne savons pas exactement si tous les mineurs de moins de 18 ans sont inclus dans la catégorie «enfants». Mais admettons pour le moment qu'il existe une certaine disposition générale à considérer la mort des femmes et des enfants comme des types injustes et inacceptables de mort civile dans une guerre. Je veux suggérer ici qu'il est possible d'avoir ce point de vue, tout en se demandant si ces femmes et ces enfants doivent vraiment être considérés comme des femmes et des enfants, s'ils agissent comme des femmes et des enfants, ou si en fait ils ne devraient pas être désignés et considérés d'une façon complètement différente. Lorsque cela se produit, on peut partager le point de vue général qui veut que tuer des femmes et des enfants soit un aspect inacceptable de la guerre, tout en maintenant, grâce à une forme compliquée de désaveu et de rationalisation, que ces morts ne tombent pas dans cette catégorie. Je veux suggérer que ce type de raisonnement était très répandu dans la presse israélienne dans la période qui a suivi cette attaque. Les chiffres étaient connus, mais ils ne comptaient pas. Et c'est ainsi parce que le «corpus» attaqué et détruit était déjà conçu comme un pur instrument de guerre.

Laissez-moi vous donner toutefois quelques statistiques, et permettez-moi de vous dire, avant de commencer, que je comprends bien qu'en vous donnant des chiffres, je suis aussi en train de les «encadrer». Les chiffres ne parlent pas par eux-mêmes. J'espère être capable de vous présenter une façon de compter les «morts de guerre» qui ne fait pas partie d'un «encadrement» de la guerre. En fait j'essaie de vous proposer quelque chose d'autre qu'un acte de guerre. Je suis guidée ici par un principe normatif qui veut que l'inégalité radicale qui caractérise la différence entre les morts «deuillables» et les morts «indeuillables» devienne ce contre quoi nous devons tous lutter, ce que nous devons dépasser, au nom d'un monde interdépendant et d'une forme plus radicale d'égalitarisme. Donc, je donne ici les chiffres dans le but de tenter de «changer pour le mieux» cette inégalité, une inégalité qui a envahi les schémas dominants de conceptualisation et d'affect. Donc, oui, il existe un cadre normatif à l'intérieur duquel ces nombres apparaissent, mais je veux suggérer que ce serait un cadre qui s'opposerait à la guerre, et qui ne ferait pas partie de l'effort de guerre.

Le Centre palestinien des droits humains (CPDH) a cherché à compter les victimes de la «Guerre de 23 jours». Le CPDH déclare que 1 285 habitants de Gaza ont été tués et 4 336 ont été blessés, et que la grande majorité, dans les deux cas, étaient des civils. Le rapporteur spécial des Nations unies, Richard Falk, donne des chiffres légèrement différents : 1 434 Palestiniens tués dans l'invasion de Gaza, dont 960 civils, incluant 121 femmes et 288 enfants. Israël a cherché à contester ces chiffres, en accusant le Hamas d'exagérer le nombre de victimes civiles, et en affirmant pouvoir identifier plus de 700 militants du Hamas tués dans les combats. Même si nous acceptons ces chiffres, cela voudrait dire entre 500 et 1 000 morts civils palestiniens. Il semble clair que les nombres sur lesquels nous pouvons nous mettre d'accord dépendent de la façon dont nous comprenons la catégorie de «civils». Et pour comprendre comment cette catégorie fonctionne, nous devons nous demander si quelqu'un censé appartenir au Hamas peut encore être considéré comme un civil et, deuxièmement, s'il est vraiment possible de savoir, de l'intérieur de Gaza, ou à partir d'une vue aérienne, si quelqu'un est membre du Hamas ou non. Souvenons-nous que le Hamas a une branche civile et une branche militaire, si bien que, quand nous disons que les morts de guerre appartenaient au «Hamas» et que nous ne précisons pas à quelle partie du Hamas, cela fait peut-être toute une différence. Si nous comprenons que le Hamas organise et maintient la société civile à Gaza, alors il n'est plus possible de dissocier complètement le Hamas de la vie civile. Cela signifierait qu'il n'est peut-être pas possible de distinguer entre ceux qui appartiennent au Hamas et ceux qui sont civils. En fait une des raisons pour lesquelles Israël a été réticent à accepter l'aide humanitaire à Gaza est précisément qu'il ne veut pas que le système déjà établi de distribution de nourriture, dirigé par le Hamas, soit ratifié ou

légitimé par les divers autres efforts de distribution. Cela signifierait qu'Israël—par là je veux dire son gouvernement—reconnaîtrait que le Hamas est indissociable de la société civile et de l'infrastructure matérielle de Gaza. Si nous comprenons que seulement certaines parties du Hamas participent aux combats (et que dans certains cas, ce sont des groupes scissionnistes, qui sont eux-mêmes opposés au Hamas), que d'autres secteurs du Hamas font partie de la police civile, et que d'autres secteurs encore travaillent sur des questions d'irrigation, d'eau, de nourriture, de transport et d'habitat, que voulons-nous dire alors quand nous déclarons que certains de ceux qui ont été tués faisaient partie du «Hamas» ?

Et il y a aussi d'autres chiffres qui ne sont pas contestés : plus de 80 % d'une population d'un million et demi (comparé à 63 % en 2006) dépendent de l'aide alimentaire internationale, qui a été dramatiquement réduite, et complètement interrompue pendant le récent siège. La question de la famine dans Gaza fait l'objet de discussions depuis un certain temps. Plus d'un an avant l'attaque la plus récente, 87 % des habitants de Gaza vivaient déjà sous le seuil de la pauvreté, un chiffre qui a triplé depuis 2000. Après la dernière attaque, on prévoit que près de 95 % de la population vivront sous le seuil de pauvreté. Dans un rapport de novembre 2007, la Croix Rouge a déclaré à propos de nourriture autorisée à entrer à Gaza qu'elle constituait pour la population «assez pour survivre, [mais] pas assez pour vivre». Et suite aux événements plus récents, nous savons, grâce à une série de faits rapportés et bien documentés que beaucoup ont perdu la vie par manque de nourriture suffisante, en particulier des personnes souffrant de maladies graves non traitées.

Il est toujours possible d'entendre de tels chiffres et de les ignorer. On peut présumer que quiconque met en avant de tels chiffres a déjà pris parti, est contre Israël, ou n'est pas intéressé à connaître tous les aspects de la question. Mais n'oublions pas que des groupes juifs très actifs critiquent l'État d'Israël et l'occupation israélienne, et que, parmi ceux qui se soucient de l'avenir d'Israël, beaucoup pensent que son militarisme est autodestructeur (nous pourrions parler de cela plus tard). Mais pour revenir à notre propos : si on met de côté les chiffres parce qu'on craint la conclusion politique qu'ils entraînent, c'est qu'on refuse de les voir pour éviter toute contestation de son propre point de vue politique déjà établi. Bien entendu, il est toujours possible de lire ou d'entendre ces statistiques, de ne pas les nier, mais de maintenir qu'elles ne comptent pas vraiment ; soit par indifférence, soit parce qu'on pense qu'une telle souffrance est méritée. Il peut s'agir de quelque chose d'autre : une sorte de froideur vertueuse soigneusement cultivée depuis longtemps grâce à des pratiques locales et collectives de construction de la nation, soutenue par des normes sociales dominantes en articulation avec les politiques publiques, les médias dominants et les stratégies de guerre. Ce sont des façons de contrer ou d'étouffer des manifestations d'indignation qui pourraient se traduire par

des appels à mettre fin à la violence. Mais cette froideur vertueuse n'est pas seulement ce qu'il faut pour pouvoir tuer, c'est aussi ce qu'il faut pour pouvoir regarder la destruction de la vie avec une satisfaction morale, peut-être même avec un triomphalisme moral.

Nous pouvons alors analyser certaines des contributions culturelles de la puissance militaire d'Israël durant la récente attaque contre Gaza, et le siège qui a suivi, comme étant des efforts pour maximiser l'état général de précarité pour les autres tout en minimisant l'état général de précarité pour Israël. C'est, bien entendu, une stratégie qui ne peut pas réussir précisément parce qu'elle cherche à nier sa propre vulnérabilité à la violence en posant l'Autre comme vulnérable radicalement et même de façon permanente. La condition générale qui établit l'égalité est niée en faveur d'une distribution différentielle de l'état général de précarité. Bien entendu, cela ne peut pas réussir puisque que nier l'état général de précarité de l'Autre a plusieurs conséquences, en particulier, le fait que l'Autre cherchera à son tour à nier son propre état général de précarité. Mais mon argument n'est pas vraiment un argument conséquentialiste. La négation de son propre état général de précarité cherche à nier l'ontologie sociale selon laquelle nous sommes tous exposés à l'Autre, et selon laquelle l'état général de précarité est une condition généralisée de l'ontologie sociale.

Cette façon d'être lié l'un à l'autre dans l'état général de précarité n'est pas précisément un lien social que l'on créerait à partir de la volition et de la délibération; elle précède le contrat social, est souvent effacée par les formes de contrat social qui dépendent d'une ontologie de volitions individuelles. C'est à l'Étranger que nous sommes liés, à celui, ou à ceux, que nous n'avons jamais connus et jamais choisis. Tuer l'Autre, c'est nier ma vie; pas seulement ma vie, mais ce sens de ma vie qui est, dès le début et invariablement, une vie sociale. Cette vérité généralisée est manifeste de plusieurs façons explicites dans la relation entre Israël (ce qu'on appelle Israël) et la Palestine, puisqu'ils sont unis inextricablement, sans contrat, sans accord réciproque et malgré tout, de façon inéluctable. La question se pose donc de savoir quelles obligations proviennent de cette dépendance, contiguïté et proximité, qui maintenant définissent chaque population, qui exposent chacune à la crainte de la destruction, qui incite à la destruction. Comment pouvons-nous comprendre ces liens sans lesquels aucune population ne peut vivre ni survivre, et quelles sont les obligations qui en découlent?

Mais cette situation indéniable de proximité et d'interdépendance, de vulnérabilité, est néanmoins niée. Retournons à la catégorie de civils afin de comprendre comment ce déni se produit. Certains écrivent dans la presse israélienne que si des civils sont tués, si des enfants sont tués, c'est parce que le Hamas se cache dans des bâtiments civils, utilise des enfants pour se protéger, et crée ainsi une situation dans laquelle Israël est obligé de tuer des civils et des enfants afin de se défendre, légitimement, contre le Hamas. Le Hamas

est accusé d'utiliser «cyniquement» les enfants et les bâtiments civils pour cacher leurs propres armements. Plusieurs sources apportent des documents qui montrent la fausseté de ces affirmations, mais pour le moment, considérons la façon dont cet argument fonctionne. Si les enfants palestiniens qui sont tués par des mortiers et des bombes au phosphore sont des boucliers humains, alors ils ne sont plus du tout des enfants, mais plutôt des pièces d'armement, des instruments et du matériel militaire, qui font partie intégrante d'une attaque contre Israël. Les Israéliens, nous le savons, ont ciblé des écoles, des terrains de jeux, des bâtiments des Nations unies, si bien qu'on peut se demander jusqu'à quel point cet argument peut valoir? Pourtant cette affirmation hyper défensive selon laquelle c'est la faute du Hamas qui emploie des enfants comme boucliers humains existe bel et bien. Nous avons entendu le même argument contre le Hezbollah au Liban du Sud. Je me pose la question: est-ce que tous les enfants sont des boucliers humains? Ou certains d'entre eux seulement? Devons-nous comprendre que les enfants palestiniens ne sont rien d'autre que des boucliers? Si ce point de vue israélien est juste, alors les enfants qui ont été tués par l'agression militaire israélienne étaient déjà transformés en instruments militaires, en boucliers, qui permettent aux attaquants d'attaquer. Si on a de la «compassion» pour les enfants ou si l'on en vient à considérer les enfants comme ceux dont la vie est injustement et brutalement détruite en un instant, de façon grotesque et hideuse, alors ce «sentiment» doit être surmonté et remplacé par une rationalité militaire vertueuse et froide. En fait il ne s'agirait pas seulement d'une froide rationalité militaire, mais d'une rationalité qui s'enorgueillit de sa capacité à voir et ressentir au-delà de la vision d'une souffrance humaine massive au nom d'une rationalité d'auto-défense en expansion infinie. On nous demande de croire que ces enfants ne sont pas véritablement des enfants, qu'ils ne sont pas vraiment vivants, qu'ils ont déjà été transformés en métal, en acier, qu'ils font partie du matériel de bombardement, si bien que le corps de l'enfant est conçu comme rien de plus qu'un métal militarisé qui protège l'attaquant contre l'attaque. La seule façon de se défendre contre cette attaque est donc de tuer cet enfant, tous les enfants, et si les Nations unies défendent les droits de ces enfants, alors les bâtiments des Nations unies doivent également être détruits. Si on conceptualisait l'enfant comme quelque chose d'autre qu'un élément de la machine de guerre défensive et manipulatrice, on risquerait alors de comprendre cette vie comme digne de vie, digne de protection, et digne de deuil. Mais une fois transformé en shrapnel de duplicité, même l'enfant palestinien ne vit plus; il est plutôt considéré comme une menace à la vie. En réalité il n'existe plus d'autre vie que la vie israélienne qui compte comme vie qui doit être défendue à n'importe quel coût. Et bien que nous puissions compter le nombre d'enfants et de civils palestiniens tués, on ne parvient pas à les prendre en compte. On doit continuer à les compter, et à les compter sans fin. On doit commencer à les compter comme si on n'avait jamais appris à compter.

Mais, pourrait-on objecter, que dire des Israéliens des villages du Sud d'Israël? Ces vies ne comptent-elles pas? Elles comptent certainement, et je dis cela non pas seulement en remarquant qu'elles ont été comptées, qu'on en tient compte, mais aussi qu'elles doivent être comptées. Bien que les chiffres montrent que les pertes palestiniennes sont énormes en comparaison des pertes israéliennes—une quinzaine selon le dernier comptage—, il ne suffit pas de faire une comparaison de cette nature. L'objectif n'est pas d'aboutir à une égalité des pertes. On ne voudrait pas argumenter en disant qu'il doit y avoir autant de destruction du côté israélien. La question est de s'opposer à la destruction sous toutes ses formes.

Même s'il y a nettement moins d'Israéliens qui sont morts dans ce conflit que de Palestiniens, il demeure vrai que, pas seulement pour les Israéliens, mais pour pratiquement tous les médias, les graphiques de vie, de morts et de prisonniers israéliens sont plus « vibrants »; ils sont conformes à une norme de la vie humaine déjà établie, et par conséquent sont plus une vraie vie, tandis que la vie palestinienne est soit une non vie, une ombre de vie soit une menace à la vie telle que nous la connaissons. Sous cette dernière forme, elle a accompli une transformation complète pour devenir un arsenal ou une menace spectrale, représentant une menace infinie contre laquelle une « défense » sans limite se formule. Cette défense sans limite incorpore alors les principes d'une attaque sans limite (sans honte, sans considération pour les protocoles internationaux établis concernant les crimes de guerre). C'est une forme monstrueuse de réciprocité, dans laquelle des spectres combattent des spectres avec des conséquences mortelles.

Voici un dernier ensemble de chiffres qui m'amènent au point sur lequel je voudrais insister. Ils ont été publiés par *Btselem*, le réseau israélien des droits humains. Ils ont également été affichés sur le site Web du gouvernement d'Israël. Dans les trois années qui ont suivi le retrait de Gaza en 2005, 11 Israéliens ont été tués par des tirs de roquettes, les roquettes Qassam lancées contre Israël à partir du Nord de Gaza. D'un autre côté, de 2005 à 2007 seulement, les forces militaires israéliennes ont tué 1 290 Palestiniens à Gaza, incluant 222 enfants, et cela avant la dernière guerre. Bien entendu, on est frappé par la disproportion massive, mais considérons aussi que ces nombres, et leur répartition sur les mois précédents, suggèrent qu'il est faux de penser que le Hamas ne peut pas déposer les armes, ou ne déposera pas les armes, sous n'importe quelles conditions.

Nous pourrions tous nous opposer au massacre des civils innocents par principe, nous pourrions nous y opposer où que cela se produise, indépendamment de qui commet le massacre et qui en souffre. Mais ce principe ne s'applique efficacement que si « massacre » est le terme que nous voulons utiliser pour nommer la destruction des enfants qui jouent dans leur cour de récréation, et si nous sommes capables d'appréhender les populations vivantes comme

des vies et non exclusivement comme des morceaux de shrapnel. En d'autres termes, si certaines populations—et les Palestiniens y figurent de façon prééminente—ne comptent pas comme êtres vivants ; si leur propre vie, leur propre corps, sont perçus comme des instruments de guerre ou comme des armes d'assaut, elles sont alors privées de vie avant même d'être tuées, transformées en matière inerte ou en instrument de destruction, et ainsi enterrées avant d'avoir eu la chance de vivre ou d'être dignes de destruction, paradoxalement, au nom de la vie. Tuer une telle personne, une telle population, s'appuie sur un racisme qui différencie d'avance qui comptera comme vie et qui ne comptera pas comme vie. Si bien que lorsque nous cherchons à appliquer la norme «tu ne tueras point» nous avons déjà perdu de vue quoi et qui est vivant. Il devient alors possible de penser que tuer au nom de la défense de la vie est possible, sinon même vertueux. Bien entendu, c'est possible, et c'est même une réalité ; mais ce qui n'est pas compris dans ces circonstances, c'est que la vie de l'Un est liée à la vie de l'Autre, et que c'est la vie qui est ce lien même : intraitable et irréversible.

Avant de conclure, je voudrais ajouter un point ou peut-être formuler une demande supplémentaire.

Mes deux exemples peuvent être compris comme tirés de la guerre multivalente contre l'Islam. Ce sont après tout des prisonniers islamiques qui ont été torturés à Abou Ghraïb ; et c'est également un parti politique islamiste, le Hamas, qui a été pris comme cible à détruire par Israël. Dans chacun des deux cas, l'état de précarité générale de la population islamique a été mis en évidence. En Europe, on a un autre front de cette même guerre avec les politiques d'immigration ; cela a souvent pris la forme d'une défense de «l'Europe» contre la diversité ethnique, mais également contre des attaques imaginaires à l'encontre des libertés chéries contre lesquelles les peuples des pays musulmans sont censés comploter.

Faisant partie du mouvement Queer depuis de nombreuses années, je suis sensible à ce langage de liberté, et nul ne veut que sa liberté sexuelle soit restreinte par une religion. Mais je suis également sensible au fait qu'au nom de la liberté sexuelle, on a frauduleusement limité l'immigration, tout comme, au nom des principes du féminisme, on a frauduleusement autorisé la guerre en Afghanistan. Le mouvement Queer, conçu transnationalement, tente de lutter contre l'homophobie, la misogynie et le racisme, et en faisant cela, il fonctionne comme faisant partie d'une alliance avec les luttes contre la discrimination et les haines de toutes sortes. L'émergence d'une politique Queer voulait confirmer l'importance de lutter contre l'homophobie quelles que soient son identité ou ses pratiques sexuelles. Mais cela signifiait aussi l'accent mis sur l'importance d'une alliance, d'une relation harmonieuse avec ceux ou celles qui sont minorisés, d'une lutte contre les conditions générales de précarité, quelle que soit «l'identité», et une bataille contre le racisme et l'exclusion sociale.

Ma propre affiliation avec les Queer doit être comprise comme une affirmation des politiques d'alliance à travers toutes les différences. Au sens large, une forte alliance de la gauche nécessite, minimalement, un engagement pour combattre à la fois le racisme et l'homophobie, combattre à la fois les politiques anti-immigrants et les diverses formes de misogynie et de pauvreté induite. Pourquoi n'importe lequel d'entre nous voudrait-il participer à une alliance qui ne garderait pas toutes ces formes de discrimination clairement à l'esprit et qui ne se pencherait pas également sur les questions de justice économique touchant aussi les minorités sexuelles, les femmes, les minorités ethniques et religieuses ? Il est peut-être important de se souvenir de l'importance pour un mouvement de gauche vigoureux de critiquer la contrainte d'État et la violence d'État, même si nous reconnaissons que c'est l'économie transnationale incluant les institutions d'État, qui sont responsables des niveaux de pauvreté différentiels croissants.

Cela m'amène à ce questionnement : est-ce que je veux que l'État prenne la défense de ma liberté sexuelle en s'efforçant de restreindre l'immigration sur des bases racistes ? Que se passe-t-il quand, en ayant recours à la protection de l'État, on augmente et fortifie le pouvoir de l'État, y compris son pouvoir d'articuler une identité nationale raciste ? Et que se passe-t-il quand les libertés des lesbiennes et des gays sont instrumentalisées pour harceler les minorités religieuses ou pour s'assurer que l'on peut refuser l'entrée dans le pays à de nouveaux immigrants sur des bases religieuses ou ethniques ? Dans ce cadre, les progressistes sur le plan de la sexualité doivent devenir « critiques » de l'État qui semble si enthousiaste pour défendre leur liberté. Que fait précisément l'État de nos libertés ? Sommes-nous prêts à voir nos exigences de liberté instrumentalisées dans le but d'une reproduction raciste de l'identité nationale européenne par le biais de politiques restrictives et coercitives de l'immigration ?

Si le renforcement de l'État contre les communautés immigrantes établies ou nouvelles implique qu'on les prive de liberté, qu'on remette en question leurs propres droits d'assemblée, d'expression, qu'on présente sa propre population musulmane comme une menace à la valeur de la liberté, alors ce renforcement protège une exigence de liberté seulement par le biais de l'intensification de la non-liberté, par le biais de l'augmentation des mécanismes coercitifs de l'État.

Il y a sûrement de meilleures stratégies que de faire appel à un État qui utilise la défense de la « liberté » pour affirmer sa pureté nationale, ses conceptions racistes de la culture, comme condition préalable de la raison, de la modernité et de la civilisation, et pour mettre fin à toute critique publique de la manière dont il garde ses frontières et surveille ses populations minoritaires. Un discours raciste peut se présenter comme fondamentalement et nécessairement moral, reformulant sa propre haine en une vertu morale. Une part cruciale de

la liberté de parole implique «la prise de parole publique» dans des circonstances précises, donc : parler avec, parler de, parler à. Cette socialité implicite dans toutes les prises de parole exige la reconnaissance de la liberté comme condition de la vie sociale, mais aussi, de façon cruciale, comme condition qui dépend de l'égalité pour sa mise en application. Ce qui est en question, c'est de repenser les processus de minorisation sous les nouvelles conditions mondiales en se demandant quelles sont les alliances possibles entre les minorités religieuses, les minorités ethniques et les minorités sexuelles (quand ces «positions» sont moins des identités que des modes de vie en relation avec les autres et avec des idéaux). Nous pouvons alors peut-être trouver des constellations où l'opposition au racisme, à la discrimination, à la précarité et à la violence d'État demeure un objectif clair de mobilisation politique.