

Café-philos, samedi 10 avril 2021

Jusqu'où faut-il se défendre ?

Questions :

Qu'est-ce que se défendre ?

Le fait de se défendre est-il un droit ?

L'autodéfense passe-t-elle nécessairement par le corps ?

Que défend-on lorsqu'on se défend ? soi, ses idées, son corps ?

Se défendre, est-ce toujours éviter le mal ?

Est-ce que la meilleure défense, c'est l'attaque ?

Introduction

Elsa Dorlin, *Se défendre, une philosophie de la violence*, Zones, Paris, 2017.

Que se passe-t-il lorsqu'on est dépossédé de sa capacité à se défendre ? Comment vivre lorsqu'on ne *peut plus* se défendre contre la violence ? Elsa Dorlin, dans cet ouvrage, analyse avec brio une situation très spécifique : celle d'individus dominés et soumis à une violence systématique (souvent d'Etat) qui annihile leur faculté de défense. Son écriture philosophique est décoiffante à deux endroits. D'abord, elle ne cherche pas le consensus et déploie sa pensée par le fouet. Ensuite, elle philosophe à partir de récits historiques décortiqués, décryptés et démêlés jusqu'à en extraire leur substantielle moelle. On entre dans la peau d'individus qui nous font penser : victimes de procès infectes, esclaves soumis aux scandaleux Codes coloniaux, *cowboy* et *black panthers* américains, hommes agresseurs, femmes tueuses, chargés de com' inconscients, et d'autres encore. En se laissant happés par cette analyse exigeante et saisissante, on déplace son regard.

Millet de la Girardièrre, Rodney King : deux exemples de suppression de la capacité de défense contre la violence.

L'ouvrage commence avec un récit glaçant : celui d'un homme, Millet de la Girardièrre, condamné par le Tribunal de Guadeloupe à vivre durant plusieurs jours un supplice sous les yeux de ses concitoyens. Enfermé dans une cage en fer, à cheval sur une lame tranchante, il a devant lui à boire et à manger, mais il n'a pas le droit d'y toucher. Quand, par épuisement, son corps s'affaisse, il tombe sur les lames et se blesse de plus en plus. Cette torture est une métaphore pour Elsa Dorlin : le condamné est mort parce qu'il a résisté. "L'atrocité de son supplice tient au fait que chaque mouvement corporel de protection contre la douleur s'est transformé en torture ; et peut-être est-ce là ce qui caractérise en propre de tels procédés d'anéantissement : faire du moindre réflexe de préservation une avancée vers la souffrance la plus insoutenable." (p.5). "Plus il se défendra, plus il souffrira" (p. 7). Faire en sorte qu'une personne ne se défende plus, c'est commencer par "briser ce par quoi le sujet, non pas tant de droit, mais le sujet *capable*, a été institué" (p.7). "Cette technologie de pouvoir produit un *sujet* dont on "excite" la puissance d'agir pour mieux l'empoigner dans toute son hétéronomie : et cette puissance d'agir, bien que tout entière tournée vers la défense de la vie, en est réduite à n'être qu'un mécanisme de mort au service de la machine de pénitence coloniale". "Le moindre geste de

défense et de protection, le moindre mouvement de préservation et de conservation de soi est mis au service de l'anéantissement même du corps". Cet exemple montre que propre de la domination violente, c'est d'**annihiler les capacités de défense de l'individu**, c'est faire en sorte qu'il ne tente plus de se défendre. L'autodéfense, au contraire, se loge dans la puissance d'agir du sujet, dans ses élans de défense de sa vie, dans sa vie corporelle qui fait qu'il est une vie.

"De la cage de fer à certaines techniques modernes et contemporaines de torture, il est certainement possible de repérer une même trame, un type comparable de techniques de pouvoir que l'on pourrait résumer par l'adage suivant : "Plus tu te défends, plus tu souffres, plus certainement tu meurs." (p.8). Cet adage résonne avec les traits du sujet moderne, selon Elsa Dorlin : alors qu'il a été défini par sa capacité à se défendre, cette capacité d'autodéfense est devenue un critère pour distinguer ceux qui sont pleinement des sujets et les autres. Dans la société actuelle, certaines personnes sont anéanties dans leur capacité d'agir, sont devenues incapables de se défendre, vivent une impuissance radicale. Le tout sous le joug d'un gouvernement violent : "ce gouvernement défensif épuise, conserve, soigne, excite et tue, selon une mécanique complexe. Il défend certain.e.s et laisse sans défense d'autres, selon une échelle savamment graduée." Certaines deviennent sans défense, dans une sorte de maladie auto-immune. "Il s'agit de **conduire certains sujets à s'anéantir comme sujets, d'exciter leur puissance d'agir pour mieux les pousser, les exercer à leur perte**. Produire des êtres qui, plus ils se défendent, plus ils s'abîment." (p. 8)

C'est l'exemple aussi de Rodney King, un homme noir de 26 ans violenté par 4 policiers à Los Angeles, en 1991 : électrocuté à coup de taser, il tente de se relever, à chaque fois qu'il se relève, il est frappé. Il déclarera, quelques mois après son procès : "j'essayais juste de rester en vie" (p. 10). Les 4 policiers ont été innocentés : ce verdict a déclenché les émeutes de Los Angeles". Les policiers, eux, déclarent que selon eux, Rodney King voulait les attaquer (alors qu'il essayait de se défendre) : "c'est donc ce processus qu'il faut interroger, celui par lequel des perceptions sont socialement construites, produites par un corpus qui continue de contraindre tout acte de connaissance possible." En l'occurrence, des perceptions racistes. Rodney King est, indépendamment de toute posture de détresse ou de toute expression de vulnérabilité, vu comme le corps de l'agresseur : le jury blanc le voit comme agent de violence. "En se défendant de la violence policière, Rodney King est devenu indéfendable. En d'autres termes, plus il s'est défendu, plus il a été battu et plus il a été perçu comme l'agresseur" (p. 13)

"Millet de la Girardière aurait pu se défendre mais, en se défendant, il devenait sans défense. Rodney King s'est défendu mais, en se défendant, il est devenu indéfendable. Ce sont ces deux logiques d'anéantissement, convergeant vers une même subjectivation malheureuse, qu'il est question de saisir dans ce livre. (...) On pourrait à partir de là essayer de cerner un certain dispositif de pouvoir, ce que j'appellerai "**dispositif défensif**". Comment procède-t-il ? en ciblant ce qui relève d'une force, d'un élan, d'un mouvement polarisé pour se défendre, balisant pour certain.e.s sa trajectoire, favorisant son déploiement par un cadre qui le légitime, ou bien, au contraire, pour d'autres, empêchant son effectuation, sa possibilité même, rendant cet élan inhabile, hésitant ou dangereux, menaçant, pour autrui comme pour soi-même." (p. 14) Les sujets anéantis, ayant perdu, par

la violence, leur capacité à se défendre, “ne vivent ou ne survivent qu’en tant qu’elles parviennent à se doter de tactiques défensives”, “des éthiques martiales de soi”. (p. 15).

La question de la défense par les armes.

Historiquement, en Europe, le port d’armes a longtemps été vu comme un privilège : seuls les nobles, l’armée et la police avaient le droit de porter des armes pour se défendre. Ce fut le cas notamment durant tout le Moyen Âge.

Elsa Dorlin analyse la question des armes dans les colonies françaises, au 17^{ème}, 18^{ème} et 19^{ème} siècles : dans le Code noir français, ainsi que le code espagnol ou états-unien, le pouvoir tente de désarmer les indigènes et les esclaves. “Ce processus trouve son principe philosophique dans ce qui constitue le propre de la condition servile : est esclave celui qui ne jouit pas en propre des droits et devoir de se conserver” (p. 26).

Suite à ce désarmement, les populations serviles ont créé des dispositifs d’autodéfense. “Techniques martiales détournées, transgressives, informelles : il existe tout une autre généalogie, souterraine, des pratiques de soi défensives. (...) De ce point de vue, l’histoire des cultures martiales esclaves “à mains nues” permet de saisir des modes de subjectivation figurant des résistances qui ne s’inscrivent pas dans une temporalité classique de l’affrontement, au sens où celui-ci est pour ainsi dire *différé*.” (p. 29).

Dans les *Damnés de la terre*, Franz Fanon montre comment l’espace des esclaves est encerclé, entravé, si bien qu’il est impossible de se défendre. “La première chose que l’indigène apprend, c’est à rester à sa place, à ne pas dépasser les limites. C’est pourquoi les rêves de l’indigène sont des rêves musculaires, des rêves d’action, des rêves agressifs” (p. 30). “Aliéné, le sujet colonisé n’est plus que le témoin angoissé de la dématérialisation, de la déréalisation de son propre corps et de son propre agir (...). Si la brutalité coloniale flanche ne serait-ce qu’un instant, celui qui n’est pas encore un sujet explosera. L’autodéfense devient alors extatique : c’est dans et par le travail de la violence où le colonisé est *hors de soi* qu’il se libère et devient sujet” (pp. 30) : danses, luttes fratricides, mythes terrifiants. “Toute violence coloniale a ainsi un effet tétanisant - elle inhibe -, elle produit un corps sédimenté dans la terreur.” “Si pour Fanon cette tension musculaire se décharge d’abord dans des luttes fratricides, si elle s’épuise, se domestique dans des “mythes terrifiants, se libère dans des “danses plus ou moins extatiques”, l’entrée dans la lutte de libération va convertir, *réorienter*, cette violence empêchée, fantasmée, projetée en violence réelle. (p. 31). Ainsi, l’article 16 du Code noir interdit, dès le 17^{ème} siècle, toute combinaison de danse, de chant, de musique, les *calendas* “dont la mise en scène reprend une disposition agonistique en cercle, construit la panique blanche”. “On soupçonne un pas de danse d’être déjà un engagement au combat” (p. 32). Qu’est-ce qu’une *calenda* ? “Ces danses sont constituées de mouvements pugilistiques, rythmés par des percussions et accompagnés de rituels de magie, qui associent des techniques de lutte, bâton, frappes (poings/pieds), balayages et acrobaties, héritiers de savoir-faire martiaux transatlantiques liés à la traite esclavagiste. (...) De ce fait, elles peuvent être interprétées comme de véritables propédeutiques à l’affrontement. Pour les Antilles francophones, Madagascar et les Mascareignes, on peut citer : le *sové vayan*, le *bèrnaden* et le *maloyé* (bâton) pour la Guadeloupe, le *kokoyé* et surtout le *danmyé* pour la Martinique, qui compte aussi le *wolo* ou

libo (technique de combat aquatique où les combattants pouvaient attacher des lames à leurs pieds), enfin le *moringue* pour la Réunion et Madagascar” (p. 32)

“Le contexte colonial a contraint les esclaves à la création de scènes d’affrontement détournées, déplacées et figurées” (p. 35). Il semblerait que la perte de la capacité à se défendre entraîne un réflexe de survie par lequel on rejoue ailleurs le combat.

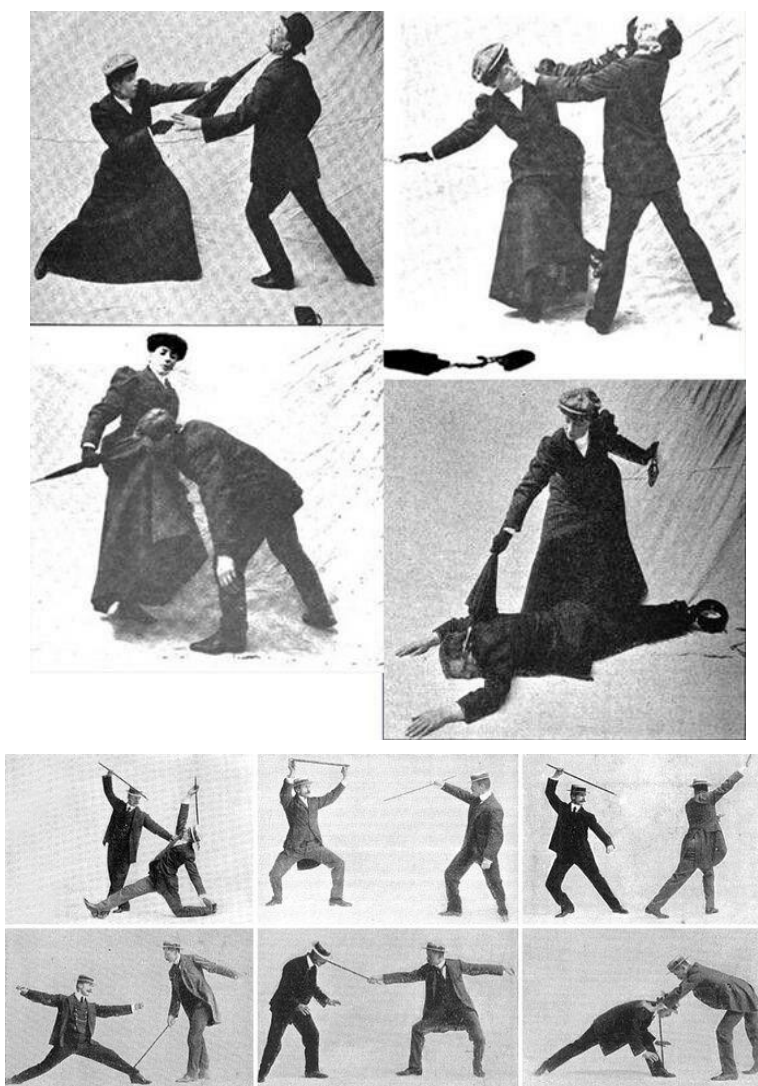
“Le désarmement systématique des esclaves et des indigènes, et leur maintien dans une position sans défense, doit toujours être compris parallèlement à leur enrôlement dans des politiques de défense nationale où ces corps, désormais armés, sont prioritairement envoyés à la mort. Assignés au “sale boulot” dans les colonies, les sujets de l’Empire prennent soin du corps national, en le protégeant ; épargnant en partie la vie des citoyens, des soldats français, mais aussi leur mauvaise conscience, leur évitant, dans la conquête au nom du paternalisme colonial. Aux yeux des états-majors européens, la soldatesque indigène fait du “beau travail”. Au début du 20ème siècle, en France, le tirailleur d’Afrique de l’Ouest acquiert ainsi une bonne réputation en métropole, il est perçu comme courageux, fidèle et docile. Un ouvrage est particulièrement emblématique à cet égard : *La force Noire*, écrit en 1910 par le lieutenant-colonel Charles Mangin. On y trouve une classification raciale des qualités guerrières qui préconise l’utilisation massive des colonisés issus en particulier d’Afrique occidentale.” (p. 37)

Légitime défense et techniques de défense de soi

“Dans une certaine mesure, la légitime défense est anciennement un principe commun au droit privé et au droit public et international (dans ce dernier cas, il est notamment relatif au droit des États à user légitimement de la violence sur leur territoire ou dans le cadre de conflits interétatiques). Ce *continuum* est théoriquement formulé dans le traité du *Droit de la guerre et de la paix* de Grotius et amplement discuté par ses contemporains comme par l’ensemble des auteurs qui composent la tradition du *jus_naturalis*.”

Elsa Dorlin analyse longuement la technique du ju-jitsu utilisé par les suffragistes anglaises du 20ème siècle. Ce mouvement “demeure emblématique de par son positionnement théorico-politique concernant son refus du “recours à la loi” et son anti-nationalisme. Dans une certaine mesure, il permet d’identifier un courant du mouvement féministe moderne qui fait du *passage à la violence* la conséquence logique d’une analyse de l’oppression des femmes et de leur maintien dans la minorité comme étant structurellement le fait de l’Etat. “Passer à la violence” - celle de l’action directe et de la revendication sans compromission - est ainsi inextricablement lié au constat que la revendication d’une égalité civile et civique ne peut être adressée pacifiquement à l’Etat puisque ce dernier est le principal instigateur des inégalités, qu’il est vain de lui demander justice car il est précisément l’instance première qui institutionnalise l’injustice sociale, qu’il est donc illusoire de se mettre sous sa protection puisqu’il produit ou soutient les mêmes dispositifs qui vulnérabilisent, qu’il est même insensé de s’en remettre à lui pour *nous* défendre puisqu’il est précisément celui qui arme ceux qui *nous* frappent. Ce qu’il faut comprendre à présent, c’est comment une frange du féminisme suffragiste, d’inspiration anarchiste, communiste et internationaliste et révolutionnaire, a mis non seulement en pratique mais aussi en *mouvement* ce constat politique : comment, au sein de ce mouvement féministe anglais, des militantes ont donné corps à ce positionnement analytique. “ (p. 56).

Au tout début du 20ème siècle, à Londres, Barton-Wright entend faire du bartitsu un art d'autodéfense "réel" parce que total : alliant pieds, mains, bâtons, techniques offensives et défensives à distance, rapprochées au corps à corps. "Or le Bartitsu Club est dès l'origine ouvert aux femmes. Parmi les élèves de Sadakazu Uyenishi et Yukio Tani, il y a William Garrud et Edith Margaret Somers-Garrud. En 1908, le couple reprend le dojo de Sadakazu Uyenishi à Londres et dispense des cours d'autodéfense y compris aux femmes et aux enfants. Ce qu'il faut retenir de cette expérience pionnière, est le fait que l'autodéfense est utilisée comme une technique utile face aux violences multidimensionnelles, comme un enseignement visant à transmettre, notamment aux femmes, des techniques de défense face à des situations où elles se retrouvent seule à seul avec leur agresseur (dans l'espace public ou privé). Or, très rapidement, ces techniques vont être directement adaptées à la lutte politique par des pratiquantes qui sont, au même moment, engagées dans le mouvement pour le suffrage féminin, et principalement utilisées pour se défendre de la brutalité policière." (p. 57). "En libérant les corps des vêtements qui entravent les gestes, en déployant les mouvements, en détournant, dévoyant l'usage d'objets familiers (parapluie, épingle, broche, manteau, talons) en ravivant des muscles, en exerçant un corps qui habite, occupe la rue, se déplace, s'équilibre, l'autodéfense féministe instaure un autre rapport au monde, une autre façon d'être. Ainsi, en apprenant à se défendre, les militantes créent, modifient, leur schéma corporel propre - qui devient alors en acte le creuset d'un processus de conscientisation politique.(p.58). "L'action directe féministe relève d'une véritable *tactique d'autodéfense féministe* (objectif politique, entraînements physiques, plans d'action et de repli, dissimulations d'armes, réseaux de soutien, etc.) qui témoigne d'une stratégie de guérilla urbaine" (p. 58). "Pour Edith Garrud, les techniques défenses inspirées du ju-jitsu reposent sur trois principes fondamentaux : le sens de l'équilibre, du mouvement et des forces, l'art de la ruse et de la surprise, l'économie des coups." (p. 59). L'ouvrage de Edith Garrud rompt radicalement avec les autres ouvrages sur le ju-jitsu dédiés aux femmes, car elle ne cherche pas à préserver le mythe d'une grâce féminine. "Argument classique dans les polémiques sur le sport féminin, l'exercice physique est acceptable pour les femmes tant qu'il ne débouche pas sur une indifférenciation des corps sexués." (p. 60)



Une autodéfense ultime : mourir en combattant.

Mourir en combattant, pour ses idées, serait l'un des derniers ressorts d'une subjectivité qui se défend. Pour en parler, Elsa Dorlin analyse la situation des juifs dans le ghetto de Varsovie. "Il y a deux lexiques imbriqués dans les discours et récits des habitants et des combattants du ghetto engagés dans l'insurrection, celui de la résistance, de la contre-attaque, du conflit déclaré et celui de la défense *de soi* : défense du choix de sa mort, défense de son humanité, défense d'un soi déjà en partie condamné, mais défense d'un principe de vie immanent au sursaut du combat. (...) "Choisir" sa mort, c'est-à-dire être tué en combattant.e.s, plutôt que d'être exterminé.e.s.. Évoquant les longues concertations - notamment entre les groupes communistes et les groupes sionistes - qui ont animé la constitution de l'Organisation juive de combat, Marek Edelman écrit : "La plupart étaient pour l'insurrection. Puisque l'humanité avait convenu qu'il était beaucoup plus beau de mourir les armes à la main que les mains nues, nous n'avions qu'à nous plier à cette convention. On n'était plus que deux cent vingt dans l'Organisation juive de combat. Peut-on même parler d'insurrection ? Ne s'agissait-il pas plutôt de ne pas les laisser venir nous égorger ? Au fond, il s'agissait seulement de choisir sa façon de mourir". La décision de se défendre enfin a été prise non pas tant pour défendre une cause, un territoire ou un peuple, ni même un espoir. Les armes ont été prises pour défendre *sa mort*, et à travers l'autodéfense, c'est, d'abord et

avant tout, cette autre modalité de politisation de la vie qui se joue.” (p. 67). “On pourrait ainsi parler d’une *thanatoéthique*, faisant face à la biopolitique nazie qui a consisté à exposer à la mort des populations entières - en l’occurrence à l’extermination de masse industriellement organisée de millions d’individus. La thanatoéthique pourrait être définie comme l’ensemble des pratiques qui investissent la mort comme instance restauratrice des valeurs de vie.” (p. 68)

En Israël, le krav maga a été inventé par Imi Lichtenfeld et “s’apparente à un mythe fondateur”. “Se défendre signifie désormais **avancer**, gagner du terrain, cibler l’adversaire en son centre, selon une économie de moyens qui nécessite aussi de s’engager dans des attaques rapides, efficaces et incapacitantes.” (p. 77). Le krav maga est une tactique de combat rapproché qui symbolise, selon Elsa Dorlin, une idéologie nationale de défense offensive : la défense, c’est l’attaque, pour le dire simplement. “En 1964, Lichtenfeld quitte l’armée et fonde le premier club civil de krav maga à Netanya, poursuivant son travail d’élaboration des principes de base que l’on peut analyser selon quatre exigences majeures : adaptabilité (situation/contexte), efficacité (défense), universalité (pratiquant.e.s), diffusion (culture nationale). (...) Si le krav maga est une technique de combat “réaliste”, c’est au sens où elle produit un réel dans lequel elle se présente comme la seule posture viable possible.” (p.79). Le corps lui-même devient arme létale. “Avec la généralisation dans la société civile israélienne du krav maga et de la théorie de la défense-offensive, selon laquelle *toute bonne défense est en même temps une attaque*, c’est à la fois l’esprit et la lettre des techniques d’autodéfense en situation réelle - l’une des bases de la stratégie militaire de l’Etat d’Israël - qui sont élevés au rang de devise nationale. Se diffuse aussi par là une allégorie viriliste et agonistique de la citoyenneté qui tire du principe même de la défense de soi la légitimité de son droit à la violence et à la colonisation.” (p. 81).

Un coup d’oeil dans l’histoire de la philosophie : la défense de soi et la tradition anglo-saxonne de la justice faite par soi-même

Dans les théories du contrat social, notamment celles de Hobbes et Locke, on trouve les premières définitions de l’autodéfense moderne. “La défense de soi par soi est ainsi communément référée à la liberté et au droit naturels de se préserver.(...) dans le *Léviathan*, la liberté que chacun a d’employer tous les moyens pour assurer sa préservation relève d’un “droit de la nature” (p.83). “Ce mouvement généralisé de défense de sa vie, de défense de son corps par le moyen de son corps, loin d’assurer la sécurité, ne fait cependant que renforcer une égalité qui semble se réduire au fait d’être égaux face au danger de mort. (...) De la défense de chacun.e contre tous, il résulte un état d’insécurité permanent, proprement *invivable*. Cet état de guerre défini au chapitre XIII du *Léviathan* ne se réfère pas exclusivement à un “combat effectif”, mais encore à une disposition connue au combat qui décrit ce temps où “les hommes vivent sans autre sécurité que celle dont les munissent leur propre force ou leur propre ingéniosité”(p.84). Chez Hobbes,“cette disposition au combat peut être à la fois pensée comme créatrice du sujet, un sujet *élan*cé, et comme un épuisement de cet élan, en permanence contraint à l’effort défensif” (p. 84). Dans la philosophie de Hobbes, “l’état de sûreté civile a pour condition le *consentement et la sujétion* des volontés de tout.e.s, mais la violence n’est jamais totalement et définitivement *hors du politique*. L’enjeu de cette lecture anthropologique de Hobbes est de montrer en quoi l’autodéfense constitue l’une des expressions, peut-être la plus simple, d’un rapport à soi qui demeure immanent aux élans vitaux, aux mouvements corporels en tant qu’ils tendent à

perdurer dans le temps. Il s'agit de saisir comment la subjectivité est tissée de tactiques corporelles de défense, d'habiles efforts de résistance, qui sont autant confrontés à un jeu réel et imaginaire d'adversités interindividuelles qu'à des conjonctures matérielles que peine à éliminer ou masquer l'institution d'un Sujet de droit tenu en respect par l'Etat.

Chez Locke, l'autodéfense est lié à ce qu'on possède, à la propriété : l'égalité entre les citoyens est lié à l'égale répartition d'un pouvoir de disposer de sa personne, de ce qu'on possède. le corps propre est fondateur de la propriété chez Locke : "Seuls les Sujets, sujets de droit et par conséquent libres - c'est-à-dire les propriétaires - pouvant prétendre légitimement à un pouvoir de juridiction, sont en droit de *se défendre*." (p. 89). "Le droit naturel à la préservation de soi, tel que défini par la tradition lockienne, s'est matérialisé par et dans un arsenal juridique portant sur l'autodéfense armée" (p.92) : notamment en Angleterre, à partir du Bill of Rights de 1689, et aux Etats-Unis, dans la Constitution. Aux États-Unis, le droit à l'autodéfense se vit dans la tradition des milices armées, des *vigilantes*. "Le droit pour tout citoyen de (re)prendre les armes et de compter sur son *seul* jugement, pour sa *seule* défense et celle de ses biens, est une expression inédite du droit à l'autodéfense et devient constitutive de la jeune nation américaine. L'arme individuelle est en un sens comme l'incarnation prototypique de la "main invisible" d'Adam Smith : elle fait société. L'autodéfense participe activement de la "communauté politique imaginée états-unienne." (p. 96). Le vigilantisme repose sur l'idée de faire justice soi-même, sous une forme individuelle et héroïque : mais cette autojustice rappelle l'ordre de la nature, selon Elsa Dorlin. En outre, elle est irriguée de racisme : *vigilantes* blancs contre hommes noirs. "La culture du vigilantisme alimente ainsi la trame narrative de la race blanche et l'actualise constamment" (p. 103). " à l'opposé des représentations allégoriques classiques de la justice, représentée comme une femme aux yeux bandés, garante du principe d'impartialité, le justicier a le visage masqué : c'est un homme à la fois exceptionnel et incarné, réel et désirable, partial et impitoyable. (...) il est l'incarnation d'une volonté punitive, d'une justice raciale ceux qui sont considérés comme des ennemis naturels." (p. 104).

En lien avec la tradition des *vigilantes*, sont apparues certaines dérives gravissimes, notamment autour des lynchages dans les États du sud des Etats-Unis : "Les législateurs de l'Etat de Virginie avaient donné un blanc-seing à Charles Lynch et à ses hommes pour éradiquer voleurs de chevaux et autres bandits : une loi les autorise alors à *ne pas respecter les lois*, considérant que certains actes sont "justifiables en raison de l'imminence d'un danger". Bientôt, dans les Etats du Sud, la "loi Lynch" sera utilisée pour persécuter les vagabonds, les étrangers, les dissidents blancs comme les esclaves et rebelles noirs." (p. 105). Des individus ou des groupes (le Ku Klux Klan) prennent en main la justice délirante. "Interpellée comme une force létale, confortée dans son droit de punir, la société civile devient une foule à qui reviennent comme par "magie" l'initiative du crime "juste", mais aussi la reconnaissance symbolique d'avoir accompli la justice américaine" (p.106). C'est la foule qui s'emporte, galvanisée par l'idée que leurs actes criminels sont rendus licites dans un contexte mal compris d'autodéfense.

L'autodéfense face aux racisme aux Etats-Unis : Harlem Renaissance, Black Panthers, etc.

“Désormais, un fusil Winchester doit avoir une place d’honneur dans chaque foyer noir”. Cette formule, lancée en 1892 par Ida Wells, résume à elle seule l’esprit de mobilisations nouvelles. La problématique de l’autodéfense armée *légitime* contre la violence *illégitime* du racisme et l’appel aux armes du mouvement de lutte contre le système ségrégationniste sont au centre de l’histoire du nationalisme noir.” (p. 119). De cette idée découle le mouvement du Harlem Renaissance, publiant des tribunes pour l’autodéfense dans la guerre raciste. “Autrement dit, la violence exercée par les Blancs est légale mais illégitime, alors que celle que les Noirs exercent en retour est illégale et légitime : c’est l’idée centrale de Robert F. Williams (*Negroes with Guns*, 1962). Williams “préconise de recourir à l’autodéfense dans la mesure où il n’y a pas de justice pour les Noirs en Amérique. Plus exactement, la justice qui y a cours est une justice blanche qui expose les Noirs au risque maximal de mort. Les meurtres de Noirs sont impunis, la justice est complice ; la police est incapable de protéger la population noire, pire encore, elle la livre volontairement à des assassins. L’autodéfense est le dernier rempart pour défendre sa vie, ce par quoi les Noirs défendent leur humanité même”. (p. 125). “Selon lui, la stratégie de la violence défensive s’apparente à une dynamique insurrectionnelle seule capable de modifier en profondeur les rapports de pouvoir”. Il s’oppose ainsi à la non-violence comme stratégie de défense. On arrive à la question classique de la “contamination de la violence des dominant.e.s chez les dominé.e.s. L’usage de la violence est alors communément refusé selon deux arguments : soit, au nom d’un effet de mimétisme qui transformerait les dominé.e.s en dominant.e.s ; soit, au nom d’un risque d’amplification réactive qui décuplerait la violence des dominant.e.s plutôt que de l’arrêter.” (p.126).

Le mouvement des Black Panthers, créé en 1966, est très inspiré des lectures de Franz Fanon, “qui consiste en un déploiement de l’autodéfense en défense explosive, voire agressive, et se traduit par un appel à répondre. L’autodéfense armée (et donc le port d’armes), par les Blacks Panthers, “n’a pour seule et unique fonction que de défendre la vie des militants” (p. 131) : c’est une règle très stricte du parti.

En 1973, à San Francisco, naît un groupe d’autodéfense, une patrouille d’activistes armé.e.s : le Purple Panther Division, rapidement rebaptisée Lavender Panthers : Raymond Broshears annonce la création d’un “groupe de justiciers gays et trans (...) : il n’est plus question de lutter contre la brutalité criminelle des forces de police, mais d’intervenir rapidement dans l’espace public en cas d’agression d’homosexuel.le.s” (p. 141). On retrouve ici certains objets symboliques de la lutte des LGBTQI : le sifflet, par exemple, fait pour faire peur, pour faire honte, pour faire fuir l’agresseur. Mais le Lavender Panther continue d’alerter la police pour qu’ils deviennent plus réactifs vis-à-vis des agressions homophobes.

Cesser de répliquer les images : une technique d’autodéfense.

“Depuis une trentaine d’années, les campagnes visuelles, radiophoniques ou télévisuelles portant sur la violence faite aux femmes ont quasiment toutes rejoué la même et unique scène de violence : *elles l’ont répliqué*. Actualisant ainsi la vulnérabilité prêtée à la féminité plutôt que de proposer des formes alternatives de féminité et des outils pour répliquer à la violence, ces campagnes publiques ont échoué à prévenir la violence sexiste” (p. 157)

“En montrant, la plupart du temps, une femme, ou plus exactement en réifiant systématiquement les corps féminins mis en scène comme des corps victimes, ces campagnes actualisent la vulnérabilité comme le devenir inéluctable de toute femme. (...) Ce mode de politisation des violences fonctionne sur trois présupposés : un, l'idée que c'est en visibilisant un problème que celui-ci devient réel ; deux, que c'est en mobilisant les émotions et plus particulièrement l'empathie que la réalité d'un phénomène devient une réalité *pour tous* ; trois, que c'est en montrant les conséquences d'un acte ou d'une pratique que l'on touche les auteurs de ces actes comme des sujets moraux susceptibles de prendre conscience de l'incivilité, de l'illégalité, de l'immoralité ou du danger de leurs actes.” (p. 159). “Pourquoi la représentation des rapports de pouvoir de genre, y compris dans leurs manifestations les plus tragiques, passe-t-elle par la simplification extrême d'un spectacle mortifère (et reproductible à l'infini) de la victimisation des femmes?” (p.160)

Bella, femme tueuse : le meutre comme défense ?

Dirty week-end est un roman d'Helen Zahavi publié en 1991, et censuré dans de nombreux pays. Il raconte l'histoire de Bella, une victime devenue bourreau, qui tombe dans une grande brutalité. “Serial killer féministe, comme les journalistes l'ont qualifiée, Bella rompt ainsi avec une éthique féministe (ou trop rapidement attribuée au féminisme dans son ensemble) de la non-violence ; elle est la *sale* héroïne dont le féminisme avait besoin pour questionner son propre rapport à la violence : *ce que l'on fait dans/de/avec la violence*” (p.164) Belle est une antihéroïne, elle vit dans un petit appartement à Brighton, et s'est habituée à perdre, elle n'a ni ambition ni prétention. Bella est très vite agressée par un homme des plus ordinaires, un voisin, et elle tente de faire vivre la Bella d'avant, en faisant semblant que tout va bien. Le voisin la regarde sans cesse par la fenêtre, la suit, l'appelle, la menace. Belle perd pied, une nuit elle va chez son voisin et l'assassine. Durant le week-end, elle retourne voir les divers hommes de sa vie, qui continue de la harceler, de l'humilier, de la violer, et elle les tue.