



SE DÉFENDRE

Une philosophie de la violence

Elsa Dorlin

est professeure de philosophie à l'université Paris 8. Elle est notamment l'auteure de *La Matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française* (La Découverte, 2006) et de *Sexe, genre et sexualités. Introduction aux philosophies féministes* (PUF, 2008).

ZONES

**Le label « Zones » est dirigé
par Grégoire Chamayou.**

Si vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit de vous abonner gratuitement à notre lettre d'information bimensuelle par courriel, à partir de notre site www.editions-zones.org, où vous retrouverez l'ensemble de notre catalogue et la plupart de nos titres, intégralement consultables en ligne, et pas mal d'autres choses encore.

En application des articles L. 122-10 à L. 122-12 du code de la propriété intellectuelle, toute reproduction à usage collectif par photocopie, intégralement ou partiellement, du présent ouvrage est interdite sans autorisation du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grande-Augustins, 75006 Paris). Toute autre forme de reproduction, intégrale ou partielle, est également interdite sans autorisation de l'éditeur.

© Éditions La Découverte,
Paris, 2017.
Zones est un label des
Éditions La Découverte.

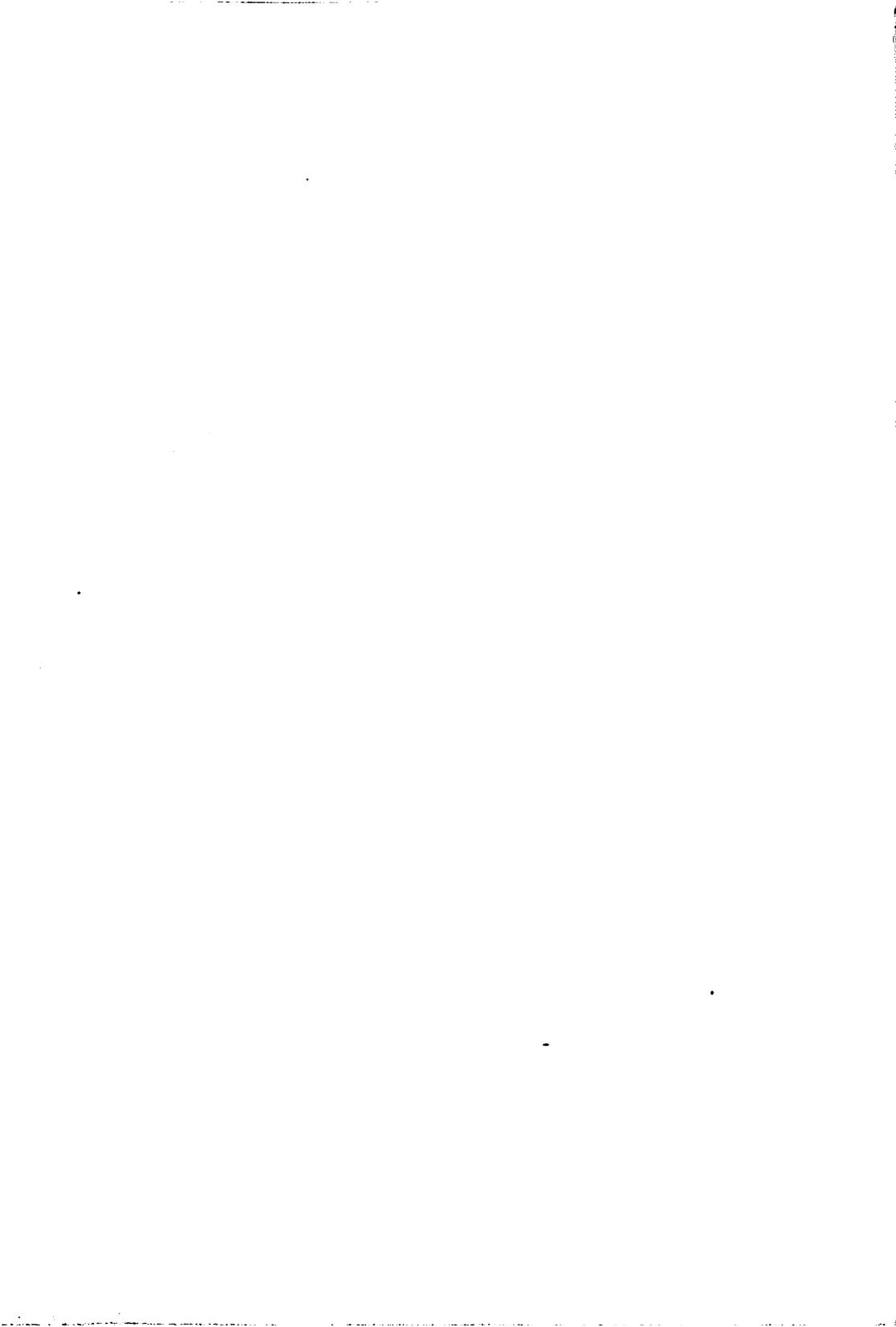
ISBN 978-2-35522-110-1

Conception graphique :
de Valence.

Elsa Dorlin

Se défendre
Une philosophie
de la violence

Zones



PROLOGUE.

CE QUE PEUT UN CORPS

« Un tribunal de la Guadeloupe, par jugement du 11 brumaire an XI [2 novembre 1802], a condamné Millet de la Girardière à être exposé sur la place de la Pointe-à-Pitre, dans une cage de fer, jusqu'à ce que mort s'ensuive. La cage qui sert à ce supplice a huit pieds de haut. Le patient qu'on y enferme est à cheval sur une lame tranchante ; ses pieds portent sur des espèces d'étriers, et il est obligé de tenir les jarrets tendus pour éviter d'être blessé par la lame. Devant lui, sur une table qui est à sa portée, on place des vivres et de quoi satisfaire sa soif ; mais un garde veille nuit et jour pour l'empêcher d'y toucher. Quand les forces de la victime commencent à s'épuiser, elle tombe sur le tranchant de la lame, qui lui fait de profondes et cruelles blessures. Ce malheureux, stimulé par la douleur, se relève et retombe de nouveau sur la lame acérée, qui le blesse horriblement. Ce supplice dure trois ou quatre jours' * . »

Dans ce type de dispositif, le condamné périt parce qu'il a résisté ; parce qu'il a désespérément tenté d'échapper à la mort. 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. Il n'est pas question de discuter ici du caractère inédit de telles tortures dont le système colonial moderne n'a certainement pas le monopole.

* Les notes sont rassemblées en fin d'ouvrage, page 185.

Se défendre

Cette scène, comme le procédé rhétorique qui vise à en restituer l'horreur, entre en résonance avec un autre récit de supplice : celui de Damiens tel que décrit en ouverture de *Surveiller et punir*². Pourtant les deux sont tout à fait différents. Dans le cas de Damiens, Michel Foucault montre qu'à travers les souffrances infligées à son corps ce n'est pas tant son individualité qui est ciblée, que la volonté du Souverain qui est restaurée dans sa toute-puissance, tout comme la subjugation d'une communauté à laquelle son crime a porté atteinte. Les mutilations à l'aide de tenailles et de ciseaux, les brûlures à l'aide de plomb fondu, d'huile bouillante, de cire, le démembrement final par les chevaux... Tout au long de ce scénario atroce, Damiens est attaché et nul ne présume qu'il « peut » faire quelque chose. En d'autres termes, sa puissance – si infime soit-elle – n'est jamais prise en compte, précisément parce qu'elle ne compte pas. Le corps de Damiens est totalement réduit à néant, il n'est déjà plus rien, hormis le théâtre où se joue la cohésion d'une communauté vengeresse qui ritualise la souveraineté de son roi. On exhibe ainsi la complète absence de puissance pour mieux exprimer la magnificence d'un pouvoir souverain absolu.

Dans le cas du supplice de la cage de fer, le public est encore là. Toutefois, dans l'exposition publique du calvaire du supplicé, autre chose se trame. La technique employée semble cibler la capacité de (ré)agir du sujet comme pour mieux la dominer. Le dispositif répressif mis en place, en même temps qu'il exhibe et excite les réactions corporelles, les réflexes vitaux du condamné, les constitue comme ce qui fait à la fois la puissance et la faille du sujet. En face de lui, l'autorité répressive n'a nul besoin de le présenter dans une forme d'impuissance absolue pour s'affirmer. Au contraire, plus la puissance subjective est mise en scène dans ses efforts répétés, désespérés, pour survivre, plus l'autorité répressive la gouverne tout en disparaissant derrière la présence d'un bourreau passif et fantoche. Ce gouvernement mortifère du corps s'effectue dans une telle économie de moyens que le supplicé paraît même se mettre à mort lui-même. Tout a été pensé pour qu'il résiste physiquement à la lame tranchante qui menace de mortellement le mutiler : il doit se tenir droit sur les étriers, enfermé dans

sa cage. Ainsi, le dispositif laisse supposer que de sa force (musculaire et physique, mais aussi « mentale ») dépend sa survie : il doit se maintenir en vie s'il ne veut pas souffrir davantage et mourir. En même temps, cette technologie de torture a pour seule finalité de l'achever, mais de telle sorte que *plus il se défendra, plus il souffrira*. Les vivres disposés autour de lui relèvent d'une comédie cruelle qui témoigne du fait que le supplice joue sur l'effectivité des mouvements vitaux et tend à les contrôler totalement pour mieux les annihiler. De la même façon que l'épuisement le fera s'affaisser sur le fil de la lame, le besoin insupportable de manger et de boire lui sera fatal. En outre, le premier point d'impact sur son corps touchera sans nul doute les parties génitales. Tout se passe comme si le travail d'encodage genré du pouvoir était achevé : le sexe, bien plus encore que n'importe quelle autre partie du corps, est devenu le lieu ultime où se tapit la puissance d'agir du sujet. Le défendre, c'est *se défendre*. Et, l'atteindre en premier, c'est briser ce par quoi le sujet, non pas tant de droit, mais le sujet *capable*, a été institué.

Ce dispositif de mise à mort considère que celui qui lui est soumis *peut faire quelque chose*, et il vise, stimule, encourage précisément ce dernier élan de puissance dans ses moindres retranchements comme pour mieux l'interpeller dans son inefficience, le transmuier en impuissance. 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. On voit ici comment un dispositif de domination entend persécuter le mouvement propre de la *vie*, cibler ce qu'il y a de plus musculaire dans cet élan. 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. Ce pouvoir qui s'exerce en ciblant la *puissance du sujet*, celle qui s'exprime dans les élans de défense de sa vie comme de soi-même, constitue ainsi l'autodéfense comme l'expression même de la vie corporelle, comme ce qui fait un sujet, comme « ce qui fait une vie³ ».

Se défendre

De la cage de fer à certaines techniques modernes et contemporaines de torture⁴, 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. » Dans certaines circonstances et pour certains corps, se défendre équivaut à mourir par épuisement de soi : se battre c'est se débattre vainement, c'est être battu.e. Une telle mécanique de l'action *malheureuse* a des implications en termes de mythologies politiques (quel peut être le destin de nos résistances ?), de représentations du monde comme de représentations de soi (que puis-je faire si tout ce que j'initie pour me sauver me conduit à ma perte ?). Et c'est probablement l'expérience vécue, non pas tant de sa propre puissance, mais du doute, de l'angoisse et de la peur qu'engendrent ses manquements, ses limites et ses contre-effets, qui apparaît alors comme fondamentale au sens où cette expérience n'est plus tant le fait d'un danger exogène, d'une menace ou d'un ennemi, si terribles soient-ils, que l'effet miroir de sa propre action/réaction, de soi-même. L'originalité de ce type de techniques réside donc dans cet inexorable travail d'incorporation contrainte de la dimension mortifère de la *puissance du sujet*, qui aboutira à sa suspension, seule issue pour se maintenir en vie ; désormais, en même temps qu'elle affirme un mouvement de défense de soi, elle devient une menace, une promesse de mort.

Cette économie de moyens, qui fait du condamné et plus généralement du corps violenté son propre bourreau, dessine de façon négative les traits du sujet moderne. Celui-ci a certes été défini, nous y reviendrons, par sa capacité à se défendre lui-même, mais cette capacité d'autodéfense est aussi devenue un critère servant à discriminer entre ceux qui sont pleinement des sujets et les autres ; celles et ceux dont il s'agira d'amoindrir et d'anéantir, de dévoyer et de délégitimer la capacité d'autodéfense – celles et ceux qui, à leur corps défendant, seront exposé.e.s au risque de mort, comme pour mieux leur inculquer leur incapacité à se défendre, leur *impuissance* radicale.

Ici, la puissance d'agir, bien plus que le corps lui-même, devient clairement ce que cible et en même temps ce qu'appelle

à lui le pouvoir. Ce *gouvernement défensif* épuise, conserve, soigne, excite et tue, selon une mécanique complexe. Il défend certains.e.s et laisse sans défense d'autres, selon une échelle savamment graduée. Ici, être *sans défense* ne signifie pas « ne plus pouvoir exercer de pouvoir », mais bien plutôt faire l'expérience d'une puissance d'agir qui n'est plus un mouvement polarisé⁵. Il n'est pas de plus grand danger de mort que ce genre de situation, où notre puissance d'agir se retourne en un réflexe auto-immun. Il n'est plus alors seulement question d'entraver directement l'action des minorités, comme dans la répression souveraine, ni de les laisser simplement mourir, sans défense, comme dans le cadre du biopouvoir. Ici, 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 propre perte. Produire des êtres qui, plus ils se défendent, plus ils s'abîment.

3 mars 1991, Los Angeles. Rodney King, un jeune conducteur de taxi africain-américain de 26 ans, est arrêté par trois voitures et un hélicoptère de police lancés à sa poursuite sur l'autoroute suite à un excès de vitesse. Refusant de sortir de son véhicule, il est menacé par une arme à feu pointée sur son visage. Quelques secondes plus tard, il obtempère et s'allonge finalement au sol ; il est alors électrocuté à coups de Taser et, alors qu'il tente de se relever et de se protéger pour empêcher un policier de le battre, il est brutalement frappé au visage et au corps par des dizaines et des dizaines de coups de matraque. Ligoté, il est laissé inconscient, le crâne et la mâchoire fracturés à plusieurs endroits, une partie de la bouche et du visage lacérée avec des plaies ouvertes et une cheville cassée ; avant qu'une ambulance n'arrive plusieurs minutes plus tard pour l'emmener à l'hôpital.

La scène de lynchage de Rodney King peut être décrite seconde par seconde grâce à la vidéo amateur enregistrée par un témoin, George Holliday⁶, qui ce soir-là, depuis l'appartement qu'il occupe et qui donne sur l'autoroute, a capturé ce qui s'apparente à une archive du temps présent de la domination. Le soir même, la vidéo est diffusée sur des chaînes de télévision et fait bientôt

Se défendre

le tour du monde. Un an plus tard, le procès des quatre policiers les plus directement impliqués dans le passage à tabac de Rodney King (ils étaient au total plus d'une vingtaine sur les lieux de l'arrestation) débute sous l'inculpation d'« usage excessif de la force », devant un jury populaire où les Africains-Américains ont tous été récusés par les avocats de la défense (il y a dix Blancs, un Latino-Américain et un Sino-Américain) – jury qui, après presque deux mois de procès, acquittera les policiers. À l'annonce du verdict, s'enclenchent les fameuses « émeutes de Los Angeles⁷ » : six jours de révoltes urbaines, où les affrontements avec les forces de l'ordre (police et armée), véritables scènes de guerre civile, feront 53 morts et plus de 2 000 blessés du côté des manifestants.

Au-delà du verdict qui blanchit à proprement parler les policiers⁸, c'est le déroulé des débats et l'énoncé des raisons ayant amené le jury à innocenter les quatre inculpés qui sont édifiants : la ligne de défense de leurs avocats a consisté à convaincre les jurés que les policiers étaient en danger. D'après eux, ils se sentaient agressés, ils ne faisaient que se défendre face à un « colosse » (Rodney King faisait plus de 1 m 90), qui même à terre les frappait et paraissait être sous l'emprise d'une drogue le rendant « insensible aux coups ». Quelques mois après, Rodney King déclarera, lors du second procès, qu'il « essayait juste de rester en vie⁹ ». C'est cette inversion des responsabilités qui constitue l'enjeu central ici. Lors du premier procès, les avocats des policiers ont produit et exploité une et une seule pièce majeure : la vidéo de George Holliday. Ce même film qui avait été vu publiquement comme l'évidence même de la brutalité policière a été exploité par eux pour suggérer au contraire que les policiers étaient « menacés » par Rodney King. Dans la salle d'audience, la vidéo, visionnée par les jurés et commentée par les avocats des forces de l'ordre, est regardée comme une scène de légitime défense témoignant de la « vulnérabilité » des policiers. Comment comprendre un tel écart interprétatif ? Comment les mêmes images peuvent-elles donner lieu à deux versions, deux victimes radicalement différentes selon que l'on soit un juré blanc dans une salle d'audience ou un spectateur *ordinaire*¹⁰ ?

C'est la question que pose Judith Butler dans un texte écrit quelques jours à peine après le verdict. Elle y attire l'attention non pas sur une divergence d'interprétations pour juger « qui est victime ? », mais sur les conditions dans lesquelles certains visionnages déterminent des individu.e.s à juger que Rodney King est la victime d'un lynchage *ou* que les policiers sont victimes d'une agression. Dans la perspective fanonienne dont elle se réclame, Butler estime que ce qui doit faire l'objet d'une analyse critique, ce n'est pas la logique des opinions contradictoires, mais le cadre d'intelligibilité de perceptions qui ne sont jamais immédiates. La vidéo ne doit pas être appréhendée comme une donnée brute, matière à interprétations, mais comme la manifestation d'un « champ de visibilité racialement saturé¹¹ * ». Autrement dit, la schématisation raciale des perceptions définit à la fois la production du perçu et ce que percevoir veut dire : « Comment rendre compte de ce renversement du geste et de l'intention en termes de schématisation raciale du champ du visible ? S'agit-il d'une transvaluation spécifique de l'agentivité (*agency*) propre en une épistémè racialisée ? Et la possibilité d'un tel renversement ne pose-t-elle pas la question de savoir si ce qui est "vu" n'est pas toujours déjà en partie relatif à ce qu'une certaine épistémè raciste produit comme visible¹² ? » 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 possible¹³.

Rodney King est, indépendamment de toute posture de détresse ou de toute expression de vulnérabilité, vu comme le corps de l'agresseur, et nourrit le « fantasme de l'agression du raciste blanc¹⁴ ». Dans la salle d'audience, dans les yeux des jurés blancs, il ne peut être vu *que* comme « agent de violence ». De la même façon que des hommes anciens esclaves ou descendants d'esclaves, injustement accusés d'agression sexuelle, ont été tout au long de la période ségrégationniste traqués dans les rues, traînés hors des cellules des prisons ou de leurs maisons, torturés et exécutés. De la même façon que, aujourd'hui, des adolescents ou de jeunes adultes

* Sauf indication contraire, toutes les traductions sont de l'auteur.

Se défendre

africains-américains ou afro-descendants sont passés à tabac ou assassinés en pleine rue. Cette perception de Rodney King comme un corps agresseur est la condition en même temps que l'effet continué de la projection d'une « paranoïa blanche¹⁵ ».

Les images ne parlent jamais d'elles-mêmes, qui plus est dans un monde où la représentation de la violence est l'une des matières les plus prisées par la culture visuelle¹⁶. Au tout début de la vidéo de Holliday, on voit Rodney King debout, avançant en direction d'un policier qui tente de le frapper, mettant ses bras en avant : ce geste de protection sera systématiquement regardé comme une posture menaçante qui constitue déjà une agression caractérisée. Comme l'expliquent Kimberlé Crenshaw et Gary Peller, la technique employée par les avocats des policiers a consisté, pour en faire la preuve, à séquencer la vidéo en une multitude d'arrêts sur image qui, isolés les uns des autres, offraient matière à des interprétations sans fin. En démultipliant les récits contradictoires sur une scène devenue fractionnée, isolée du contexte social dans lequel et par lequel elle advient, les avocats de la police sont parvenus à brouiller, à « désagrèger¹⁷ », le sens de la séquence prise en son ensemble. Et si, pour une partie des citoyens (Noirs mais aussi Blancs), cette vidéo pouvait constituer une preuve accablante de la brutalité policière, dans la salle d'audience, les avocats ont pu prétendre qu'il n'y avait aucun élément probant d'un usage excessif de la force. Les policiers avaient fait un « usage raisonnable » de la violence. Le moment où la brutalité policière est à son acmé, à la 81^e seconde de l'enregistrement, est ainsi devenu une scène de légitime défense face à un forcené.

La perception de la violence policière n'est pas seulement dépendante d'un cadre d'intelligibilité qui émerge du passé ; ce cadre est continuellement actualisé par des techniques de pouvoir matérielles et discursives qui consistent, entre autres, à désaffilier les perceptions des événements des luttes sociales et politiques qui contribuent précisément à les arrimer à l'histoire et à façonner d'autres cadres d'appréhension et d'intelligibilité de la réalité vécue.

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. Le renversement du sens de l'attaque et de la défense, de l'agression et de la protection, dans un cadre qui permet d'en fixer structurellement les termes et les agents légitimes, quelle que soit l'effectivité de leurs gestes, transforme ces actions en qualités anthropologiques à même de délimiter une ligne de couleur discriminant les corps et les groupes sociaux ainsi formés. Cette ligne de partage ne délimite jamais simplement des corps menaçants/agressifs et des corps défensifs. Elle sépare plutôt ceux qui sont agents (agents de leur propre défense) et ceux qui témoignent d'une forme de puissance d'agir toute négative en tant qu'ils ne peuvent être agents que de la violence « pure ». Ainsi, Rodney King, comme tout homme africain-américain interpellé par une police raciste, est reconnu comme agent, mais uniquement comme agent de violence, comme sujet violent, à l'exclusion de tout autre domaine d'action. Cette violence, les hommes noirs en sont toujours rendus responsables : ils en sont la cause et l'effet, le commencement et la fin¹⁸. De ce point de vue, les réflexes de protection de Rodney King, ses gestes désordonnés pour rester en vie (il bat des bras, titube, tente de se relever, se tient sur ses genoux) ont été qualifiés comme relevant d'un « contrôle total » de sa part et comme témoignant d'une « intention dangereuse »¹⁹, comme si la violence ne pouvait être que la seule et unique action volontaire d'un corps noir²⁰, lui interdisant de fait toute défense légitime. Cette attribution exclusive d'une action violente disqualifiée et disqualifiante, d'une puissance d'agir négative, à certains groupes sociaux, constitués comme des groupes « à risques », a aussi pour fonction d'empêcher de percevoir la violence policière comme une agression. Puisque les corps rendus minoritaires sont une menace, puisqu'ils sont la source d'un danger, agents de toute violence possible, la violence qui s'exerce en continu sur eux, à commencer par celle de la police et de l'État, ne peut jamais être vue comme la violence crasse qu'elle est : elle est seconde, protectrice, défensive – une réaction, une réponse toujours déjà légitimée.

Dans le cas du supplice de la cage de fer nous avons montré d'une part comment, en visant la puissance d'agir d'un corps, une

Se défendre

certaine technologie de pouvoir transformait cette puissance en impuissance (plus on se débat pour échapper à la souffrance, plus on en est meurtri), et d'autre part en quoi la défense de soi déployée par le sujet pour survivre devenait insidieusement ce par quoi il était nié. La défense de soi était ainsi rendue irrémédiablement impraticable pour le corps en résistance. Dans le cas de Rodney King, un autre élément apparaît. Il n'est plus seulement question de puissance d'agir : ce qui est en jeu, c'est aussi l'interpellation – une qualification morale et politique –, la reconnaissance de « sujets de droit », ou plutôt de sujets en droit de se défendre, ou pas. King ne peut pas être perçu comme un corps qui se défend, il est vu *a priori* comme un agent de la violence. La possibilité même de se défendre est le privilège exclusif d'une minorité dominante. Dans le cas du lynchage de Rodney King, l'État – par l'intermédiaire des bras armés de ses représentants – n'est pas perçu comme violent, il est considéré comme réagissant à la violence, *il se défend contre la violence*. En revanche, pour Rodney King, mais aussi pour tous les autres corps victimes de la rhétorique de la légitime défense, de cette manière de voir-là, plus il s'est défendu, plus il est devenu *indéfendable*.

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'assujettissement, convergeant vers une même subjectivation malheureuse, qu'il est question de saisir dans ce livre, face à une technologie de pouvoir qui n'aura jamais autant investi cette logique défensive pour assurer sa propre perpétuation.

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 à se défendre, balisant pour certains 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.

Ce dispositif défensif à double tranchant trace une ligne de démarcation entre, d'un côté, des sujets dignes de se défendre et

d'être défendus, et, de l'autre, des corps acculés à des tactiques défensives. À ces corps vulnérables et violentables n'échoient plus que des subjectivités à mains nues. Tenues en respect dans et par la violence, celles-ci ne vivent ou ne survivent qu'en tant qu'elles parviennent à se doter de tactiques défensives. Ces pratiques subalternes forment ce que j'appelle l'autodéfense proprement dite, par contraste avec le concept juridique de légitime défense. À la différence de cette dernière, l'autodéfense n'a, paradoxalement, pas de sujet – je veux dire que le sujet qu'elle défend ne préexiste pas à ce mouvement qui résiste à la violence dont il est devenu la cible. Entendue en ce sens, l'autodéfense relève de ce que je propose d'appeler des « éthiques martiales de soi ».

Repérer ce dispositif à ses points d'émergence, en situation coloniale, permet de questionner les processus de captation monopolistique de la violence par les États qui revendiquent l'usage légitime de la force physique : plutôt qu'une tendance au monopole, on pourrait faire l'hypothèse d'une économie impériale de la violence qui paradoxalement défend des individus toujours déjà reconnus légitimes à se défendre par eux-mêmes. Cette économie maintient la légitimité de certains sujets à user de la force physique, leur confère un pouvoir de conservation et de juridiction (d'autojustice), leur octroie des permis de tuer.

Mais l'enjeu n'est pas seulement ici la distinction, fondamentale, entre « sujets défendus » et « sujets sans défense », entre sujets légitimes à se défendre et sujets illégitimes à le faire (et rendus par là même indéfendables). Il y a encore un seuil plus subtil. Car il faut ajouter que ce gouvernement des corps intervient à l'échelle du muscle. L'objet de cet art de gouverner est l'influx nerveux, la contraction musculaire, la tension du corps kinésique, la décharge des fluides hormonaux ; il opère sur ce qui l'excite ou l'inhibe, le laisse agir ou le contre, le retient ou le provoque, l'assure ou le rend tremblant, ce qui fait qu'il frappe ou ne frappe pas.

Partir du muscle plutôt que de la loi : cela déplacerait sans doute la façon dont la violence a été problématisée dans la pensée politique. Ce livre se concentre sur des moments de passage à la violence défensive, des moments qui ne m'ont pas semblé pouvoir

Se défendre

être rendus intelligibles en les soumettant à une analyse politique et morale centrée sur des questions de « légitimité ». Dans chacun de ses moments, le passage à la violence défensive n'a d'autre enjeu que la vie : ne pas être abattu.e d'emblée. La violence physique est pensée ici en tant que nécessité vitale, en tant que praxis de résistance.

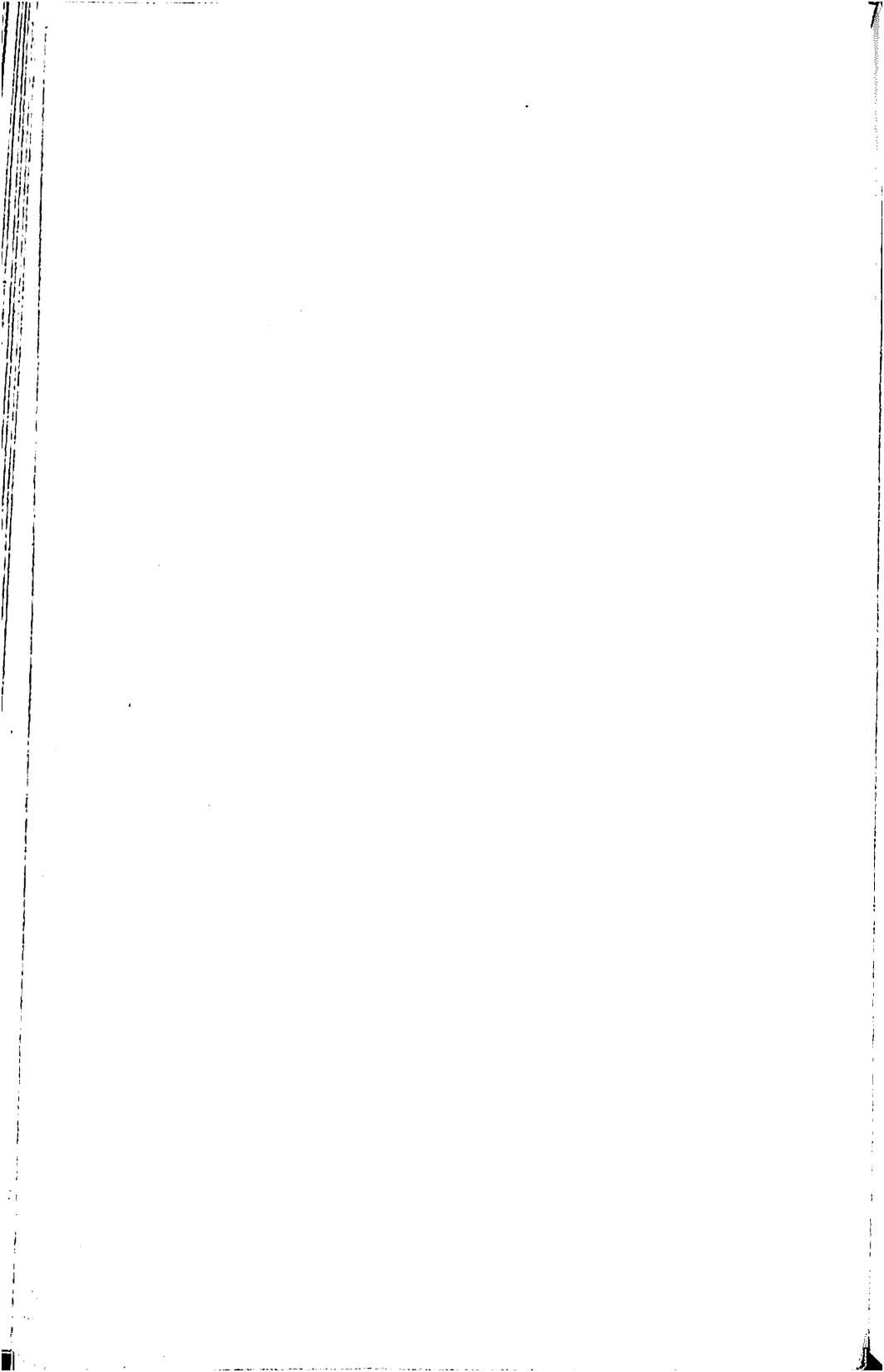
L'histoire de l'autodéfense est une aventure polarisée, qui ne cesse d'opposer deux expressions antagoniques de la défense de « soi » : la tradition juridico-politique dominante de la légitime défense d'une part, articulée à une myriade de pratiques de pouvoir aux diverses modalités de brutalité qu'il s'agira ici d'excaver, et l'histoire ensevelie des « éthiques martiales de soi » d'autre part, qui ont traversé les mouvements politiques et les contre-conduites contemporaines en incarnant avec une étonnante continuité une résistance défensive qui a fait leur force.

Je propose ici d'arpenter une histoire constellaire de l'autodéfense. Tracer cet itinéraire n'a pas consisté à piocher parmi des exemples les plus illustratifs, mais plutôt à rechercher une mémoire des luttes dont le corps des dominé.e.s constitue la principale archive : les savoirs et cultures syncrétiques de l'autodéfense esclave, les praxis d'autodéfense féministe, les techniques de combat élaborées en Europe de l'Est par les organisations juives contre les pogroms...

En ouvrant cette archive, qui compte bien d'autres récits, je ne prétends pas faire œuvre d'histoire mais bien travailler à une généalogie. Dans ce ciel-là, fort sombre, la constellation scintille du fait des échos, des adresses, des testaments, des rapports citationnels qui relient de façon ténue et subjective ces différents points lumineux. Les textes majeurs qui constituent le socle de la philosophie du Black Panther Party for Self Defense rendent hommage aux insurgé.e.s du ghetto de Varsovie ; les patrouilles d'autodéfense queer sont dans un rapport citationnel avec les mouvements d'autodéfense noire ; le ju-jitsu pratiqué par les suffragistes anarchistes internationalistes anglaises leur est accessible en partie du fait d'une politique impériale de captation des savoirs et savoir-faire des colonisé.e.s, de leur désarmement.

Prologue

Ma propre histoire, mon expérience corporelle ont constitué un prisme à travers lequel j'ai entendu, vu, lu cette archive. Ma culture théorique et politique m'a laissé en héritage l'idée fondatrice selon laquelle les rapports de pouvoir ne peuvent jamais toujours complètement se rabattre *in situ* sur des face-à-face déjà collectifs, mais touchent à des expériences vécues de la domination dans l'intimité d'une chambre à coucher, au détour d'une bouche de métro, derrière la tranquillité apparente d'une réunion de famille... En d'autres termes, pour certain.e.s, la question de la défense ne cesse pas quand s'arrête le moment de la mobilisation politique la plus balisée mais relève d'une expérience vécue en continu, d'une phénoménologie de la violence. Cette approche féministe saisit dans la trame de ces rapports de pouvoir ce qui est traditionnellement pensé comme un en-deçà ou un en-dehors du politique. Ainsi, en opérant ce dernier déplacement, j'entends travailler non pas à l'échelle des sujets politiques constitués, mais bien à celle de la politisation des subjectivités : dans le quotidien, dans l'intimité d'affects de rage enfermés en nous-mêmes, dans la solitude d'expériences vécues de la violence face à laquelle on pratique continûment une autodéfense qui n'en a pas le label. Au jour le jour, que fait la violence à nos vies, à nos corps et à nos muscles ? Et, eux, à leur tour, que peuvent-ils à la fois faire et ne pas faire dans et par la violence ?



LA FABRIQUE DES CORPS DÉARMÉS

BRÈVE HISTOIRE DU PORT D'ARMES

Qui a le droit de se défendre par le fait de disposer d'une arme ?
Qui, au contraire, se trouve exclu.e de ce privilège ?

Historiquement, le port d'armes a fait l'objet de codifications visant à le contrôler étroitement. Ces législations ont classifié les armes selon des échelles complexes de technicité et de dangerosité. Elles entendaient, par là même, hiérarchiser des statuts, distinguer des conditions, sédimenter des positions sociales, c'est-à-dire instituer un accès différencié aux ressources indispensables à la *défense de soi*. Cet accès se module selon un droit de possession et un droit d'usage, mais, en la matière, l'entendement juridique a toujours eu beaucoup de peine à asseoir ses distinctions. Les pratiques martiales sont protéiformes. Un objet peut être utilisé comme une arme sans pour autant être reconnu comme tel (c'est le cas pour les artefacts en tout genre, fourches, faucilles, bâtons, faux, pioches, mais aussi aiguilles à tricoter, épingles à cheveux, rouleaux à pâtisserie, ciseaux, pieds de lampe, bibelots, ceintures et lacets, fourchettes, clefs, bombes aérosol, bonbonnières de gaz ou encore le corps lui-même, main, pied, coude, etc.) – et c'est bien toute la difficulté de la notion même d'*usage* que rien ne peut jamais absolument prévoir, délimiter ou forclore. On peut user de toute chose de mille façons possibles : n'importe quel objet peut devenir une arme par *destination*¹.

Cette réserve étant posée, en Europe, le droit de porter une arme a traditionnellement été, hormis pour les corps d'armée et de police, un privilège conféré à la noblesse², indissociable du droit

Se défendre

de chasse qui lui était réservé. En France, les braconniers sont sévèrement punis par un édit de 1601 (coups de fouet ou, en cas de récidive, galères ou peine de mort), non seulement parce qu'ils volent du gibier mais aussi et surtout parce qu'ils s'octroient le droit de porter une arme. Ce droit va s'enrichir et se complexifier au gré de l'urbanisation et de l'industrialisation, notamment pour assurer la protection et les intérêts de la bourgeoisie citadine. L'État monarchique tend à réglementer de plus en plus drastiquement le port d'armes dans les années 1660, même si, jusqu'à la Révolution française, les armes sont nombreuses et possédées collectivement ou individuellement.

Au Moyen Âge, dans un contexte où tout le monde est armé et, même, où certaines populations ont été historiquement encouragées à demeurer armées (comme celles situées dans des zones stratégiques), où l'on lève traditionnellement des troupes composées de civils réquisitionnés avec leurs armes propres, ce n'est pas une codification mais bien des strates de réglementation qui tentent progressivement de constituer certains groupes sociaux d'individus armés distincts et distingués³. Il n'y a donc qu'une contradiction apparente entre le fait d'interdire les armes et de maintenir des populations armées. La distinction entre détention et port d'armes est constitutive de cet arsenal juridique de contrôle des *corps armés*. Cela s'appuie aussi sur la frontière entre privé et public – dont la première traduction juridique consiste à définir un droit de rester armé dans l'« espace public », espace correspondant aux routes empruntées par le roi mais aussi à la circulation des marchandises, et à l'autorisation donnée aux honnêtes marchands de défendre leur ville. Le développement des villes et grandes cités urbaines modifie l'*hexis chevaleresque*⁴. Au début du *xiv^e* siècle, l'interdiction ne concerne pas tant le fait de détenir que de porter une arme sur soi *hors de chez soi*. L'espace public est alors défini par référence à la notion de sûreté du roi ; le désarmement des groupes d'individus sur les chemins royaux et voies publiques étant la condition de la circulation en paix et en sécurité du roi⁵. Cette interdiction s'accompagne, en positif cette fois, de la mise en place de « permis de port d'armes » dont l'un des premiers attestés date

de 1265. On y stipule la vocation strictement défensive de l'arme, sa nature (épée, couteau, arbalète, par exemple), et dans quelle zone géographique vaut l'autorisation⁶. Jusqu'au xv^e siècle, l'ensemble de la réglementation sur le port d'armes vise principalement à contrôler les mouvements séditieux nobiliaires. « En France, le tournant est marqué par l'échec de la Fronde, dernière manifestation de forces armées locales échappant au souverain. Désormais la possession des armes de guerre est bien le fait de l'État⁷. » Cette tendance « monopolistique » va de pair avec la mainmise de l'État sur la fabrication, le commerce et le stockage des armes⁸.

Au xv^e siècle, la constitution d'une armée de métier destinée à la protection du royaume et seule autorisée à faire usage d'armes de guerre vient bouleverser en profondeur la législation sur le port d'armes. Désormais, il doit exister une distinction ostensible entre *gens de guerre* et *civils* – distinction qui passe notamment par le type d'armes portées (armes pour le combat ou armes pour la défense propre) et qui a par conséquent des répercussions sur les types d'armes personnelles admises⁹. Dans ce contexte, Romain Wenz montre que cette distinction renvoie à celle entre armes offensives et défensives sans que la définition de ces notions corresponde à leur sens commun contemporain : les boucliers et armures sont considérés comme des armes offensives car « ils prouvent l'intention de combattre, tandis qu'on juge comme défensives les armes blanches portées habituellement à la ceinture¹⁰ ». L'homme préparé au combat devient progressivement une figure délicate et ses armes la marque d'un « individu déloyal » qui rompt la symétrie d'une confrontation de plus en plus policée, en passe de devenir un rapport intersubjectif civilisé bourgeois. « Au-delà de la coercition, l'invention des "armes prohibées" apprend aux sujets à venir trouver la justice pour éviter la violence". »

On différencie aussi entre port d'armes et prise d'armes : le premier est restreint, seule une minorité d'individus étant légitimement admis dans ce droit, tandis que la seconde est interdite, criminalisant ainsi la rébellion armée. Les mutations des réglementations sur le port d'armes ont ainsi permis d'externaliser le recours à une force protectrice (la justice), tout en légitimant un

Se défendre

droit de défense perpétuel octroyé à certains à travers la licéité d'un port d'armes permanent.

À partir du ^{xvi}e siècle, ces législations visent également l'aristocratie mais peinent à éradiquer certaines pratiques chevaleresques d'une noblesse d'épée déclinante qui refuse de régler les offenses « d'honneur » au tribunal¹², comme en témoigne le peu d'efficacité des édits et des lois qui criminalisent pourtant de plus en plus durement le duel. Ces législations sont aussi le reflet d'un déplacement. Désormais, le point de mire de l'arsenal juridique visant à discipliner l'usage des armes et les pratiques martiales est la *défense des personnes et des biens*. Si les hommes de l'aristocratie¹³ sont sévèrement punis en cas de duel, c'est le signe que tout est fait pour qu'ils se tournent vers l'institution judiciaire en cas de conflit avec un pair. Dans le même temps cependant, la législation leur aménage un droit au port et à l'usage d'armes « de défense » qui leur permet de se protéger face aux hommes appartenant à d'autres classes sociales. Le privilège de la noblesse à l'autodéfense de soi et de ses biens implique également une culture aristocratique du combat. En matière de défense, le droit ne fait pas tout, encore faut-il savoir *bien l'exercer*¹⁴. Pour assurer la pérennité de sa supériorité martiale, la noblesse bénéficie donc d'une législation qui garantit son droit à l'autodéfense en rendant licites ou illicites telles ou telles armes, mais aussi l'accès à un savoir martial et à une culture de l'exercice « militaire ». Arquebuses et pistolets sont ainsi exclusivement réservés aux gentilshommes¹⁵. Les nobles portent aussi communément une rapière, facilement transportable et manipulable, qui s'utilise pour piquer plus que pour trancher, ce qui la distingue des épées communément utilisées dans les campagnes militaires. Cette épée civile est proprement destinée à l'autodéfense. Elle est spécifiquement maniable *en ville*, à la fois scène de crime perpétuel et premier théâtre si ce n'est d'une civilisation, du moins d'un « apaisement des mœurs¹⁶ », dans ce qui est en passe de devenir un « espace public » – au sens moderne du terme – où se doivent d'être garanties les bonnes conditions des échanges commerciaux, comme la sécurité des honnêtes gens. En pratique, la frontière entre l'espace privé et l'espace public – civil –

est désormais marquée par le fait de *sortir armé* ou de *déposer son arme avant d'entrer quelque part*.

Tout au long de la Modernité, du fait de la multiplication et de la sophistication technique des armes à feu et de la commercialisation progressive d'armes civiles en tous genres, on assiste à une modification de la définition même de ce que signifie « se défendre ». L'encadrement légal du port d'armes comme des pratiques d'autodéfense concerne le port d'armes mais ne peut circonscrire l'acquisition de postures, de savoir-faire et de pratiques martiales traversés par les antagonismes sociaux. Ceux-ci sont repérables dans la transformation des arts et techniques de défense personnelle tout au long de la Renaissance et de l'âge classique. Pour ce qui est par exemple de l'escrime, l'école italienne, dominante en Europe au xv^e et au début du xvi^e siècle¹⁷, promeut un « art de tirer », plus technique, plus rapide et requérant moins de force physique que le maniement de l'épée de guerre. Une escrime de « rue », directement destinée à se défendre, faite de feintes et de ruses, d'esquives et d'assauts surprises (la fameuse *botta* – la botte secrète – qui signifie « coup » en italien), transforme l'épée en une arme plus offensive encore¹⁸. On enseigne ainsi le maniement de l'épée en habit de ville ; on s'entraîne à des combinaisons où l'on peut utiliser sa cape ou son manteau. Du fait de l'instauration d'un « entraînement », véritable didactique de l'autodéfense, on assiste parallèlement à une euphémisation et à une symbolisation du combat, dont témoigne l'apparition d'armes volontairement rendues inoffensives, destinées aux exercices¹⁹. Au xix^e siècle, dans un traité d'histoire de l'escrime, l'auteur se moquera de cet art balbutiant qui n'a « ni systèmes ni théories²⁰ ». Cette remarque a le mérite de montrer comment un ensemble de pratiques pragmatiques s'est de fait progressivement formalisé à outrance, perdant ainsi toute efficacité comme art réaliste de la défense personnelle. Le combat, désormais codifié, est matière à distinction et l'escrime, bientôt devenue « science », puis « sport », est réservée à l'élite, par opposition aux techniques brouillonnes des gueux, au moment même où les valeurs des hommes de la noblesse n'alimentent plus la norme dominante de la masculinité

Se défendre

« moderne ». La contrepartie est la perte d'un savoir-faire martial efficace et la mise en crise d'une virilité aristocratique déclinante. Norbert Elias a défini ce processus par le concept de « sportization²¹ », à partir de l'exemple des sports anglais à l'ère victorienne : la codification est la marque d'une activité ritualisée qui a su se ménager l'expérience affective de l'affrontement (plaisir, peur, colère), tout en diminuant drastiquement le coût de la blessure et des séquelles physiques. En se tenant à distance de l'anarchie des affrontements de rue, dans des arènes de combat qui mettent leurs corps à l'abri, en combattant entre pairs dans un temps défini et selon des gestes arbitrés, les hommes appartenant aux classes les plus privilégiées deviennent alors des combattants-sportifs. La stratégie d'autodéfense physique consiste ici non pas à exercer les corps à se défendre mais bien à éviter à tout prix les occasions de combat « réel », scènes redoutées d'une lutte des classes à proprement parler incarnée.

DÉSARMER LES ESCLAVES ET LES INDIGÈNES :

DROIT DE TUER CONTRE SUBJECTIVITÉ À « MAINS NUES »

En 1685, l'article 15 du Code noir français défend « aux esclaves de porter aucune arme offensive, ni de gros bâtons²² » sous peine de fouet. Le Code noir espagnol de 1768 à Saint-Domingue interdit de même aux Noirs l'« usage de tout type d'arme sous peine de cinquante coups de fouet²³ » ; la machette est autorisée pour le travail agricole mais sa longueur totale ne doit pas dépasser une demi-coudée²⁴. L'édition de 1784, dit « Code carolin », renouvelle l'interdiction mais précise cependant que la machette devra être remplacée par des outils plus « pratiques » et moins « préjudiciables à la quiétude et au repos publics et privés de l'île », et en réserve l'usage aux seuls quarterons, métis et « au-delà »²⁵.

Cette interdiction de porter et de circuler en possession d'armes trahit une inquiétude permanente des colons qui atteste de l'effectivité des pratiques de résistance esclaves. Doit aussi être prohibé tout ce qui pourrait donner l'occasion aux esclaves de se préparer, de s'exercer, à la révolte. Au XIX^e siècle, dans le contexte esclavagiste états-unien, Elijah Green, ancien esclave né en 1843

en Louisiane, rapporte qu'il était strictement interdit à un Noir d'être en possession d'un crayon ou d'un stylo sous peine d'être condamné pour tentative de meurtre et pendu²⁶. En revanche, dans la plupart des contextes coloniaux et impériaux, le droit de porter et d'user d'armes est systématiquement octroyé aux colons.

Dans le cadre de l'État colonial français en Algérie, un décret du 12 décembre 1851 interdit de vendre des armes aux indigènes. Un arrêté du 11 décembre 1872, faisant suite à l'insurrection kabyle de 1871, donne au contraire un droit permanent aux « colons français d'origine européenne » d'acheter, de détenir, de porter et d'user d'armes lorsqu'ils résident dans des régions isolées ou non protégées par des garnisons²⁷ : ainsi, ils « continueront, sur leur demande, et partout où besoin sera, à être autorisés à détenir, dans leur domicile, les armes et munitions de guerre jugées nécessaires par le commandement territorial, pour assurer leur défense et celle de leur famille et la sécurité de leur demeure »²⁸. De fait, l'État colonial ne peut pas fonctionner sans un système de milice à même d'assurer les basses tâches de l'occupation.

Déjà le Code noir octroyait un droit de police²⁹ aux habitants des colonies, précisant que tout esclave trouvé hors de son habitation sans « billet³⁰ » (autorisation circonstanciée écrite de la main de son propriétaire) serait puni par des coups de fouet et marqué de la fleur de lys. Tout sujet du roi témoin d'un attrouplement ou d'une réunion illicite jouit ainsi du droit d'arrêter les coupables « et de les conduire en prison, bien qu'ils ne soient officiers et qu'il n'y ait contre eux encore aucun décret³¹ » (article 16). Malgré ces dispositions drastiques, le gouvernement colonial est en crise permanente : la criminalisation des faits et gestes des esclaves requiert une surveillance coûteuse. À peine sortis de la guerre de Sept Ans contre les Anglais, les Français, de retour en Martinique, ne peuvent endiguer la « criminalité » esclave. Dans une lettre au gouverneur Fénelon, le comte d'Elva écrit : « On m'a porté beaucoup de plaintes sur les Nègres marrons qui désolent les habitations, et sur d'autres qui marchent armés, qui s'assemblent et qui insultent les Blancs, et qui vendent publiquement dans le Bourg tout plein de choses sans un billet de permission signé de

Se défendre

leurs maîtres³². » La réponse du gouverneur évoque le manque de moyens et d'hommes pour effectuer les tâches de police, non sans promettre un nouveau règlement général – qui sera publié le mois suivant – aggravant le délit de rassemblement et de libre circulation des esclaves³³.

Durant toute la période esclavagiste, le désarmement des esclaves se double d'une véritable discipline des corps pour les maintenir sans défense, ce qui impose de redresser le moindre geste de martialité. 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 devoirs de se conserver. Le désarmement doit être immédiatement compris comme une mesure de sécurité des populations libres mais, plus fondamentalement, il institue une ligne de partage entre les sujets qui sont propriétaires d'eux-mêmes et sont seuls responsables de leur conservation, et les esclaves qui ne s'appartiennent pas et dont la conservation dépend tout entière du bon vouloir de leur maître. Dans ce contexte, deux conceptions de la conservation *de soi* sont en jeu : la conservation en tant qu'il s'agit de la préservation de sa vie et la conservation en tant qu'il s'agit de la capitalisation de sa propre valeur. La collision entre ces deux conceptions de la conservation a lieu au moment même où des êtres sont assimilés à des choses et où la conservation de leur vie ne dépend que de celui qui les possède et du marché sur lequel ils sont échangés et qui leur fixe un prix.

Au plus fort des révolutions esclaves en Martinique, il est de coutume d'exécuter les « marrons » sous les yeux de leurs mères et de forcer ces dernières à regarder les supplices infligés à leurs enfants³⁴. Cette pratique est jugée des plus « didactiques » par les administrateurs, et récréative pour les colons qui s'amusent de tels supplices. Elle vise de fait à bien faire comprendre aux esclaves fugitifs qu'en tentant de préserver leur vie ils n'ont fait que « ravir à leur maître le prix de leur valeur³⁵ » : la justice coloniale en créant ainsi un délit inédit veut apprendre aux esclaves que le droit de conservation ne leur appartient ni en propre ni même à celle qui leur a donné la vie, mais qu'il ne relève que du seul intérêt de leur

maître, seul apte à en décider. Les esclaves n'ont plus de vie, ils n'ont qu'une valeur³⁶. Comme l'écrit alors Joseph Elzéar Morénas dans son plaidoyer abolitionniste : « Le droit de conservation appartient tout entier au maître » – toute tentative pour conserver sa vie est ainsi transformée en crime, tout acte de défense de la part des esclaves, apparenté à un fait d'agression envers les maîtres.

De la même façon que les esclaves sont privés du droit naturel à se conserver, ils n'ont aucun droit de juridiction – privilège du seul colon. En ce qui concerne l'exercice de la justice, une ordonnance royale du 30 décembre 1712 interdit certes aux Blancs de mettre leurs esclaves à la question, sous peine de 500 livres d'amende ; mais les Noirs sont jugés à huis clos par un seul magistrat, sans avocat et sans possibilité d'appeler un témoin. Ils sont à proprement parler sans défense³⁷. À cela, il faut ajouter un principe d'impunité. L'article 43 du Code noir permet d'« absoudre des maîtres qui auraient tué des esclaves sous leur puissance³⁸ » – et, si le meurtre d'un esclave appartenant à un autre maître est passible de la peine de mort, dans la plupart des cas l'assassin est acquitté. C'est le cas notamment dans le meurtre d'une esclave nommée Colas, âgée de 25 ans et enceinte, tuée à coups de fusil par un planteur, M. Ravenne-Desforges, alors qu'elle traversait sa plantation de café à Marie-Galante le 5 octobre 1821. Dans un premier jugement, le tribunal rejette l'application de l'article 43 sous prétexte que le colon portait une arme dans l'intention de partir chasser et que « le coup de fusil tiré par le sieur Ravenne ne peut être considéré que comme le résultat d'un mouvement irréfléchi de sa colère, plutôt dans le dessein de marquer la négresse de quelques grains de plomb pour la reconnaître, que dans celui de la tuer³⁹ ». La peine le condamne à être banni pour dix mois et lui confisque son fusil ; elle prévoit en cas de récidive une suppression définitive du droit de port d'armes dans ladite colonie. Un deuxième jugement rend de nouveau inapplicable l'article 43 du Code noir, en se prévalant d'une lettre du roi de 1744. Enfin, alors que le ministre ordonne de rejurer l'affaire, la défense de Ravenne-Desforges a consisté à faire juger son esclave Cajou à sa place – lequel esclave portait son fusil. Cajou sera condamné à dix ans de travaux forcés compte tenu du

Se défendre

fait qu'il était encore mineur. Cette « substitution de coupable⁴⁰ » courante aux colonies sera finalement rejetée par la cour royale de justice qui considérera pourtant qu'il n'y a pas lieu de condamner Ravenne-Desforges. Ainsi, l'esclave constitue une *réplique judiciaire*⁴¹ pour son maître, il est jugé, condamné, supplicié à sa place et constitue sa meilleure défense.

L'ordre colonial institue un désarmement systématique des esclaves, indigènes et subalternes au profit d'une minorité blanche qui jouit d'un droit permanent et absolu à porter des armes et à en user impunément ; les « vieux » droits de conservation et de juridiction sont retraduits en un ensemble de règles d'exception qui octroient aux colons un droit de police et de justice qui s'apparente à désarmer certains individus pour les rendre *en soi* « tuables » et « condamnables » – un privilège codifié comme droit à la légitime défense.

Mais ce n'est pas tout. La définition coloniale de la légitime défense comprend en outre toute une casuistique « exceptionnelle⁴² » qui constitue une minorité comme seule à même de demander à ce que *justice soit faite*. Isabelle Merle cite le décret du 23 décembre 1887 qui fixe une liste d'infractions spéciales pour les indigènes de Nouvelle-Calédonie, parmi lesquelles figurent « le port d'armes canaques dans les localités habitées par les Européens, mais aussi le fait de circuler hors d'un périmètre défini administrativement, de désobéir, d'entrer dans des cabarets ou débits de boissons, d'être nu sur les routes ». La liste ne cessera d'être augmentée, en 1888, en 1892 puis en 1915, intégrant le « refus de payer l'impôt de capitation⁴³ », le « défaut de présentation au service des Affaires indigènes », le refus de fournir les renseignements demandés ou de collaborer avec les autorités, les « actes irrespectueux » ou la « tenue de discours publics dans le but d'affaiblir le respect dû à l'autorité française »⁴⁴. De la création exponentielle de délits et infractions spéciaux ressort de fait une catégorisation anthropologique raciale de la criminalité : désormais tout acte, dès lors qu'il est commis par un.e esclave, un.e indigène, un.e colonisé.e, un.e Noir.e... devient délictueux ou criminel⁴⁵. La justice est alors rendue à charge contre un type d'individu.e.s toujours présu-

*mé.e.s coupables*⁴⁶ – c'est-à-dire, dont la seule agentivité reconnue relève d'une fantasmagorique agression – ceci au profit d'un type d'individu.e.s toujours en droit de demander justice.

L'histoire des dispositifs de désarmement témoigne de la construction de groupes sociaux maintenus dans la position d'être sans défense. Ils vont de pair avec une régulation de l'accès aux armes et aux techniques de défense qui tentent de juguler des contre-conduites multiples. Si l'on assiste tout au long de la Modernité à un processus de judiciarisation des conflits qui a consisté à encadrer drastiquement les antagonismes sociaux et les affrontements « entre pairs », incitant les individus à s'en remettre à la justice et à la loi, ce même processus a aussi produit un en-dehors de la citoyenneté. L'exclusion du droit à être défendu.e a impliqué la production de sujets indéfendables parce que réputés « dangereux », violentés et *toujours déjà coupables*, alors même que tout était fait pour les rendre impuissants à se défendre.

ASCÈSE MARTIALE : CULTURES DE L'AUTODÉFENSE ESCLAVE

Techniques martiales détournées, transgressives, informelles : il existe tout une autre généalogie, souterraine, des pratiques de soi défensives. Celle-ci ne retrace pas une histoire juridico-politique de la légitime défense, mais dessine son envers agonistique. 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 y est pour ainsi dire *différé*.

Dans *Les Damnés de la terre*, Frantz Fanon décrit comment la colonisation sédimente le temps en cloisonnant l'espace (celui de la ville divisée en deux zones, celle des colons, lumineuse, propre, riche ; et celle où les indigènes « grouillent » comme des rats), en encerclant les colonisés, en les tenant en respect, à distance. Dans le monde colonial, les corps colonisés sont partout entravés : il est strictement impossible de se défendre physiquement et psychiquement contre la violence. Le colonisé se tient ainsi à côté de son propre corps, il regarde son corps violenté, un corps méconnaissable et inhabitable, pris dans l'inertie du cycle indéfini de

la brutalité. Le corps du colonisé ne peut être réanimé que par et dans une temporalité onirique. Hors du temps, l'indigène peut enfin déployer un muscle en songe : « Accroupi, plus mort que vif, le colonisé s'éternise dans un rêve toujours le même (...). 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 (...). Pendant la colonisation, le colonisé n'arrête pas de se libérer entre neuf heures du soir et six heures du matin⁴⁷. » Rêvant son corps en mouvement, le colonisé se meut, court, saute, nage, frappe. Son rapport au temps, son rapport à l'espace, son expérience vécue sont déformés par un soi fantasmatique. Pris dans la « tourmente onirique⁴⁸ », dans laquelle il se réfugie pour tenter de survivre au système colonial, le colonisé demeure inerte dans sa vie diurne ; mais cette inertie est aussi une mise sous tension musculaire en permanence retenue, la promesse implacable de représailles : « Dans ses muscles, le colonisé est toujours en attente [...]. Les symboles sociaux – gendarmes, clairons sonnans dans les casernes, défilés militaires et le drapeau là-haut – servent à la fois d'inhibiteurs et d'excitants. Ils ne signifient point : "Ne bouge pas", mais : "Prépare bien ton coup"⁴⁹. »

Le fantasme d'un corps hyperboloïde, d'un déploiement à l'infini de son existence musculaire, est le creuset d'une subjectivité pathogène, dépouillée de toute habilité effective. 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 ; mais c'est depuis ce processus de déréalisation que se déploie une mécanique de la libération, qui passe nécessairement par une forme de sensualité révoltée ou plutôt *déchaînée* et, par conséquent, inexorablement violente. 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 ce travail de la violence où le colonisé est *hors de soi* qu'il se libère et devient sujet⁵⁰. L'enfermement dans un corps fantomatique qui se remet en mouvement chaque nuit est une posture de damnation. Toutefois, il se peut que cette posture crée aussi une forme de res-

sentiment martial, un ruminement musculaire, une préparation au combat : le colonisé « attend patiemment que le colon relâche sa vigilance pour lui sauter dessus⁵¹ ». Toute la violence coloniale a ainsi un effet tétanisant – elle inhibe –, elle produit un corps sédimenté dans la terreur. Et, si cette tétanie est l'effet d'une répression continue, d'une mise sous contrôle, elle marque donc aussi l'état constant d'un corps en tension qui visualise l'affrontement à venir, un corps prêt à jaillir, d'un geste prêt à se déployer en frappe : « un tonus musculaire de tous les instants⁵² ». Si pour Fanon cette tension musculaire se décharge d'abord dans des luttes fratricides, si elle s'épuise, se domestique, dans des « mythes terrifiants » (dans une « superstructure magique »⁵³), se libère dans des « danses plus ou moins extatiques⁵⁴ », l'entrée dans la lutte de libération va convertir, *réorienter*, cette violence empêchée, fantasmée, projetée, en violence réelle. En même temps, il se peut que cette nouvelle orientation, opérée par la lutte de libération, de la violence vaine en violence historique, totale, soit de fait rendue possible par les exécutoires cités par Fanon. Si l'on fait l'hypothèse que ces simulacres d'un corps fantasmé sont aussi une forme de propédeutique de l'affrontement, on peut travailler l'idée selon laquelle le combat imaginé est non seulement une forme d'autodéfense psychique mais aussi une forme d'entraînement corporelle, de visualisation anticipatrice de l'entrée dans la violence défensive.

Pour une part, les colons ne s'y sont pas trompés. Par exemple, dès la fin du xvii^e siècle, l'article 16 du Code noir interdit, de jour comme de nuit, les attroupements, assemblées ou réunions, mêmes festifs, d'esclaves appartenant à plusieurs maîtres⁵⁵. Toute combinaison de danses, de chants, de musiques⁵⁶, dont la mise en scène reprend une disposition agonistique en cercle, construit une culture martiale à « mains nues » qui crée une *panique blanche* : « On fait des ordonnances, dans les Îles, pour empêcher les *calendas*, non seulement à cause des postures indécentes et tout à fait lascives dont cette danse est composée, mais encore pour ne pas donner lieu aux trop nombreuses assemblées des nègres qui, se trouvant ainsi ramassés dans la joie, et le plus souvent avec de l'eau-de-vie dans la tête, peuvent faire des révoltes, des soulèvements ou des

parties pour aller voler. Cependant, malgré ces ordonnances et toutes les précautions que les maîtres peuvent prendre, il est presque impossible de les empêcher⁵⁷ », affirme le Père Labat.

On soupçonne un pas de danse d'être déjà un engagement au combat. À la fin du XVIII^e siècle, de nombreux règlements interdisent les attroupements et danses martiales nocturnes aux Antilles et en Guyane, comme les *calendas* (ou *kalendas*), terme que l'on retrouve dans quasiment tous les patois créoles⁵⁸. Seules les *bamboulas*⁵⁹ sont autorisées, danses esclaves rythmées par le son d'un tambour (*bamboula*), où sont élus une reine et un roi – souvent avec l'approbation des Blancs⁶⁰. Quant aux *calendas*, elles continuent de se tenir clandestinement la nuit, à l'abri du regard blanc, dans les mornes. 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 au contexte de la traite esclavagiste (notamment de techniques de combat africaines, indigènes⁶¹ et européennes). De ce fait, elles peuvent être interprétées comme de véritables propédeutiques à l'affrontement. Pour les Antilles francophones, Madagascar et les Mascareignes, on peut citer⁶² : le *sové vayan*, le *bèrnaden* et le *maloyè* (bâton) pour la Guadeloupe, le *kokoyé* et surtout le *danmyé ladjà*⁶³ (mouvements amples, pas de danse, coup de pied/poing) 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*⁶⁴ pour la Réunion et Madagascar⁶⁵.

Parce qu'elle est dépendante de la seule archive des dominants, il demeure difficile de faire l'histoire détaillée de ces pratiques et cultures de l'autodéfense servile⁶⁶. Il n'en reste pas moins que ces danses martiales participent d'un ensemble de formes culturelles oppositionnelles⁶⁷, codifiées, disparues au cours de la fin du XIX^e et dans la première partie du XX^e siècle aux Caraïbes et aux Amériques. Ravivées depuis sous d'autres modes, elles s'inscrivent désormais dans une « culture créole » qui en *dilue* en quelque sorte la violence

pour en faire des « legs idéels⁶⁸ », constitutifs de la mémoire et de l'historiographie afro-descendantes⁶⁹.

Cela étant, ces cultures ont toutes en commun d'avoir été constituées par la colonialité : criminalisées, surveillées, détournées, disciplinées, instrumentalisées et exhibées, notamment lors de combats à mort entre esclaves organisés par les colons⁷⁰. Ces cultures martiales et musicales diasporiques⁷¹ ont été localement et de diverses façons « créolisées ». Par « créolisation » il faut entendre, suivant ici les analyses de Christine Chivallon, ce qui dans ces cultures constitue une « invention de manières de composer avec le pouvoir⁷² ». Ces pratiques d'autodéfense sont à la fois des techniques d'entraînement au combat *et* des formes codifiées dans le cadre de rapports sociaux hiérarchiques internes aux sociétés esclaves. Leur martialité s'élabore dans et par une phénoménologie du corps dansant, une mystique aussi, qui s'exprime notamment dans des rituels de magie, le vodou, des fêtes et des cérémonies (notamment des veillées funèbres), ou des cosmogonies propres. En outre, elles semblent toutes être caractérisées par l'idée d'un savoir-faire tactique, par l'importance donnée à une ruse, une *métis* du combat : sans règle, les combattants en perpétuel mouvement polyrythmique usent de tous les coups, simulent, feignent, évitent, trompent, attaquent... La défense n'est pas seulement réduite à un ensemble de coups efficaces, mais elle relève d'une intelligence opportuniste du combat réel que rend possible le mouvement dansé permanent. Celui-ci grise l'adversaire, brouille sa perception, entrave l'anticipation du coup⁷³. La rixe consiste alors à imposer sa cadence, en suivant ou en défiant celle du tambour qui structure le cercle des combattants-initiés. Ce sont toutes ces dimensions qui ont participé à créer une forme de syncrétisme de l'autodéfense servile qui a mêlé plusieurs traditions, techniques et cultures pugilistiques et chorégraphiques, fondées à la fois sur des techniques corporelles, des rythmes, des philosophies et des mystiques du combat⁷⁴, afin de créer un système d'autodéfense à même d'assurer des conditions de survie.

Moreau de Saint-Méry, à propos de Saint-Domingue, décrit cette culture syncrétique de l'autodéfense esclave : « *Le calenda*

et le *chica* ne sont pas les seules danses venues d'Afrique dans la Colonie. Il en est une autre que l'on connaît depuis longtemps, principalement dans la partie Occidentale, et qui porte le nom de *vaudou*. Mais ce n'est pas seulement comme une danse que le *vaudou* mérite d'être considéré, ou du moins il est accompagné de circonstances qui lui assignent un rang parmi les institutions où la superstition et les pratiques bizarres ont une grande part. Selon les nègres aradas, qui sont les véritables spectateurs du *vaudou* dans la Colonie, et qui en maintiennent les principes et les règles, *vaudou* signifie un être tout-puissant et surnaturel, dont dépendent les événements qui se passent sur ce globe⁷⁵. » La référence au vodou⁷⁶ dans l'historiographie coloniale permet de mieux cerner la diversité et l'intrication des techniques de combat esclaves qui ont consisté à invoquer, capter et incorporer une force naturelle et spirituelle dans le but de se défendre face au système esclavagiste⁷⁷. Perçus par les colons, les militaires et les missionnaires comme des techniques de lutte rendues redoutables par des rituels de sorcellerie d'invincibilité, les savoirs ésotériques de l'autodéfense esclave, comme des peuples colonisés⁷⁸, sont considérés par les Blancs comme des pratiques démoniaques agressives venues d'un autre monde et sont réprimées comme telles dans les colonies⁷⁹.

Lorsqu'à Saint-Domingue en 1791 la révolte s'engage et s'organise sur tout le territoire, elle est empreinte de ces rituels nocturnes, tant de fois répétés dans la nuit des mornes. L'insurrection est décrite comme une danse sanglante : « Dans toute cette multitude, il n'y avait pas soixante fusils. Ils étaient armés de couteaux, de hoes, de bâtons ferrés et de frondes. À trois heures du matin, ils attaquèrent les Blancs rangés en bataille autour du bourg, avec une détermination prodigieuse. Les Noirs fanatisés par leurs sorciers couraient à la mort avec gaieté, s'imaginant qu'ils ressusciteraient en Afrique. Hyacinthe armé d'une queue de taureau parcourait les rangs disant qu'elle détournait les balles. Pendant qu'il tenait en échec les dragons blancs, il faisait attaquer, d'un autre côté, la garde nationale. Les jeunes colons de Port-au-Prince qui composaient ce corps, quoique braves, fiers et magnifiquement équipés, ne purent résister à l'impétuosité des insurgés. Ils perdaient du

terrain, quand Philibert avec ses Africains vint rétablir le combat. On se battait avec une égale fureur de part et d'autre. Les régiments d'Artois et de Normandie, par des feux de pelotons vifs et soutenus, renversaient des lignes entières de Noirs qui se précipitaient en désordre sur les baïonnettes. Par intervalles, les dragons faisaient de brillantes charges ; mais ils étaient vite refoulés dans le bourg par les insurgés qui se cramponnaient avec rage à leurs chevaux, se faisaient sabrer et les démontaient. Le carnage le plus affreux avait lieu dans l'endroit qu'occupait l'artillerie de Praloto. Les Noirs se précipitaient audacieusement sur les canons ; mais ils étaient écrasés sous la mitraille la plus meurtrière ; ils fléchissaient un peu, lorsque Hyacinthe ranima leur ardeur par ces paroles, en agitant sa queue de taureau : en avant ! en avant ! les boulets sont de la poussière ; en même temps, affrontant la mort, il s'élançait à leur tête au milieu des balles et de la mitraille. On vit des insurgés s'emparer des pièces, les tenir embrassées, et se faire tuer sans lâcher prise ; on en vit d'autres fourrer le bras dans l'intérieur des canons pour en arracher les boulets, et s'écrier en s'adressant à leurs camarades : venez, venez, nous les tenons ! Les pièces partaient et leurs membres étaient emportés au loin⁸⁰. »

L'émergence d'une ascèse martiale, clandestine, polysémique relève aussi, en partie, de l'impossibilité d'un affrontement synchronique et à armes égales. Le contexte colonial a contraint les esclaves à la création de scènes d'affrontement détournées, déplacées et figurées. Ces combats déportés, reportés, sont aussi devenus des joutes imaginées entre pairs⁸¹. James Scott thématise ainsi l'opposition entre le « texte caché » le « texte public » des résistances : « Pour tous ceux qui au cours de l'histoire ont connu la servitude, que ce soient les intouchables, les esclaves, les serfs, les captifs, les minorités traitées avec mépris, la clé de la survie, de loin pas toujours maîtrisée, a été de ravalier sa bile, d'étouffer sa rage et de dominer l'impulsion de violence physique. C'est cette frustration de l'action réciproque systématique dans les rapports de domination qui peut nous permettre de mieux appréhender le contenu du rapport caché. À son niveau le plus élémentaire, le rapport caché représente une forme de réalisation fantasmée – et parfois dans le cadre

Se défendre

même de pratiques – de la colère et de l'agression en retour interdites par la présence de la domination⁸². » Scott dégage ainsi cette idée de l'impossibilité de l'« action réciproque », obligeant pour un temps à reconstituer des conditions idéelles, ou partielles, de cette action ; mais aussi, pourrait-on dire, des conditions mortifères. Le combat différé contre l'opresseur peut aussi tendre à se retourner contre soi et les siens – on s'entre-tue par nécessité cathartique d'éprouver, de réaliser ce fantasme de la lutte réprimée. Cette modalité de la domination qui consiste à assurer les conditions de sa pérennité en empêchant, en différant l'affrontement, a ainsi un double effet : en tenant en respect les dominés, elle les maintient dans une position de tension permanente qui attise les conflictualités autodestructrices ; mais cette tension constitue aussi, de fait, une forme d'entraînement en conditions « réelles » (sans effet de symbolisation), une capitalisation de violence extrême, explosive, une forme de sociabilité martiale radicale. Ainsi, cette posture doublement polarisée incarne une autodéfense sans modalité de préservation de soi qui annonce une entrée dans la lutte défensive où la peur de la mort ne constitue ni une limite ni même un nœud dialectique⁸³.

LA FORCE NOIRE DE L'EMPIRE :

« VIVE LE PATRIARCAT, VIVE LA FRANCE ! »

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, pour une part, de commettre eux-mêmes les exactions commises dans la conquête au nom du paternalisme colonial⁸⁴. Aux yeux des états-majors européens, la soldatesque indigène fait du « beau travail ». Au début du xx^e siècle, en France, le tirailleur d'Afrique de l'Ouest acquiert ainsi une bonne réputation en métropole, où

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 Mangin⁸⁵. On y trouve une classification raciale des qualités guerrières qui préconise l'utilisation massive des colonisés issus en particulier d'Afrique occidentale⁸⁶. « Les races de l'Afrique Occidentale, écrit Mangin, sont non seulement guerrières, mais essentiellement militaires. Non seulement elles aiment le danger, la vie d'aventures, mais elles sont essentiellement disciplinables⁸⁷. » Dans cette version militaire de la « mission civilisatrice⁸⁸ », Mangin reprend l'idée selon laquelle les hommes africains auraient un besoin naturel de commandement : selon lui, ils sont faits pour obéir. Évoquant les vertus de l'animisme⁸⁹, l'état-major loue ce « patriarcat primitif » chez certaines nations noires où le chef de famille commande à ses fils, à ses femmes et à ses captifs de case qui travaillent pour lui⁹⁰. Le militaire français soutient qu'à la différence des Arabes et des Berbères, toujours si prompts à « trahir » le drapeau, en raison soit de leur fidélité à l'islam, soit de leur mode de vie nomade, les hommes d'Afrique continentale ont besoin d'un chef et reconnaissent aisément l'autorité des officiers blancs du fait d'un sens inné de la hiérarchie.

Ce sens de la déférence prêté aux soldats noirs est, par ailleurs, lié à ce que toute une doxa raciste identifie comme l'organisation du travail propre au « patriarcat primitif ». Mangin considère en effet que l'apprentissage martial est aisé car le physique comme la psychologie du soldat africain n'ont pas été pervertis par le travail de la terre, traditionnellement dévolu aux femmes⁹¹. À défaut d'être civilisés par le travail, le service militaire peut ainsi aisément constituer pour les peuples colonisés une utile métamorphose : une entrée dans l'Histoire. Là encore, on retrouve un motif classique de la rhétorique coloniale, celui de la *tabula rasa*. Considérés comme étant en dehors de la sphère des rapports de production, les peuples colonisés sont non seulement renvoyés au temps cyclique de la nature, un temps immature, reproductif et non cumulatif, aux portes de l'histoire ; mais ils sont aussi sans expérience aucune, sans connaissances, sans savoir ou savoir-faire

capitalisés. Et Mangin va même plus loin puisqu'il se réfère à un prétendu atavisme psychique : « L'homme de recrue s'instruit par imitation, par suggestion ; il a peu réfléchi avant d'entrer au service et on atteint chez lui l'inconscient presque sans passer par le conscient⁹². » Comme un homme sous hypnose dont on peut retrouver un psychisme non acculturé, l'homme noir figure ainsi un soldat presque idéal, *un bras armé qui ne réfléchit pas*.

Ainsi, à ceux qui considèrent que le service militaire priverait l'Empire français d'une main-d'œuvre agricole indigène nécessaire à l'exploitation et à la valorisation de ces territoires et dont seuls les travailleurs locaux peuvent supporter les conditions environnementales et sociales, Mangin répond : « Il faudrait établir que les conditions du travail agricole sont différentes dans la race noire et dans la race blanche, par exemple que le Noir seul travaille et qu'il ne trouve pas chez sa femme et ses enfants le secours que rencontre le paysan d'Europe⁹³. » Or, l'auteur conclut que non seulement la terre est aussi travaillée par des unités familiales sur le continent africain mais que, à la différence du patriarcat blanc, chez certains « peuples polygames », les hommes ne s'occupent *jamais* de leurs champs et demeurent oisifs, s'en tenant à un rôle de commandement domestique. La logique militaire construit de toutes pièces une rhétorique qui corrobore la hiérarchie des races comme la division sexuelle et raciale du travail impérial : le postulat de la polygamie, comme de l'oisiveté des hommes qui en découlerait, devient la justification morale de la colonisation mais aussi la condition de possibilité de la conscription massive contrainte mais prétendument « non forcée » des hommes colonisés. La « mission civilisatrice » qui vise à imposer les normes et valeurs du patriarcat bourgeois masque mal les intérêts économiques et militaires que représente pour les nations européennes la soldatesque indigène. Prétendument dégagés de la production, comme de la reproduction, les hommes colonisés peuvent ainsi être pleinement employés au travail de *care* militaire, comme s'il s'agissait de leur fonction « naturelle ».

Autres caractéristiques du naturel soldatesque de la « race noire » : son adaptabilité aux conditions climatiques⁹⁴, mais surtout aux nouvelles caractéristiques des conflits armés. La néces-

sité prochaine de mobiliser en un minimum de temps, pour une période indéterminée, une masse considérable d'hommes entre 15 et 35 ans⁹⁵ fait des colonies une ressource numérique décisive et des qualités psychologiques de la « race noire » une arme militaire précieuse. La déférence, l'ignorance et le fatalisme dont feraient preuve les soldats noirs constituent ainsi les qualités martiales les plus appropriées aux guerres modernes. Mangin considère que les territoires coloniaux recèlent des ressources humaines dont l'enrôlement dans l'armée constitue la seule solution et la « botte secrète » de la France face à l'Allemagne qui se fait de plus en plus menaçante : « Dans l'état actuel de l'Europe, la force noire fait de nous le plus redoutable des adversaires⁹⁶. »

Enfin, Mangin aborde le problème majeur de l'incorporation de la « race noire » aux troupes françaises : les droits civiques qui sont inextricablement liés au devoir militaire. Les soldats de l'Empire « se considèrent comme Français, Français noirs, mais très Français⁹⁷ ». Ce qui n'empêche pas qu'ils ne jouissent pas des mêmes droits que leurs frères d'armes et soient maintenus dans un état de minorité. Ces *filis de la France*, comme aime à les appeler l'état-major français, défendent la mère patrie mais ne bénéficient pas des acquis de la solidarité républicaine qui lie « fraternellement » le peuple citoyen. À lire Mangin, force est de constater l'hétérogénéité des droits en matière de conscription et de citoyenneté⁹⁸. Mangin conclut : « Nous pensons donc que, pas plus au Sénégal qu'en Algérie, il ne faut lier la question des droits politiques avec celle du service militaire obligatoire ; la nécessité ne s'impose pas plus du service militaire pour les électeurs du Sénégal que des droits électoraux pour les Arabes qui seraient forcés de servir dans nos régiments, et, pour la bonne réussite de notre organisation, nous ferons volontiers le sacrifice des dix mille électeurs du Sénégal, négligeables dans l'ensemble⁹⁹. » Il préfère des miliciens assujettis à des citoyens soldats. On assiste ainsi à la création juridique de véritables milices impériales en lieu et place d'une armée de citoyens. Le droit est tout entier du côté du drapeau et non de ceux qui le défendent et qui auront le devoir de mourir sans avoir le droit de voter. « [Une] nation a le droit d'appeler tous

Se défendre

ses enfants à sa défense, conclut Mangin, même ses enfants adoptifs, *sans distinction de race*¹⁰⁰. »

Les arguments racistes ne sont pas tous en faveur de la levée massive de troupes hors de la France hexagonale. Pour d'autres militaires, anthropologues et idéologues opposés à Mangin, l'utilisation de troupes africaines a été perçue comme un handicap, un signe de « déchéance ». Pour une partie des théoriciens de l'art militaire, la défense de la nation ne peut être déléguée à des armées étrangères¹⁰¹, des « peuples vaincus » et/ou des « mercenaires »¹⁰². Autrement dit, les troupes exogènes privilégieront tôt ou tard toujours leur propre survie aux ordres d'une hiérarchie étrangère qui leur commande d'aller à la mort¹⁰³. Mangin répond que ces troupes ne peuvent être qu'une force d'appoint et ne constitueront jamais le tout de l'armée française. Ces bataillons de colonisés sont des sujets à la solde de l'Empire et si la devise des mercenaires est « Le monde est notre patrie¹⁰⁴ », celle des troupes coloniales pourrait être « L'Empire est notre tombeau ».

Mais comment garantir la loyauté de ces troupes ? Cette difficulté demeurera longtemps au cœur des réflexions de l'état-major de l'armée d'Afrique. Une solution efficace sera de distiller le racisme entre les colonisés eux-mêmes. Après tout, fait remarquer Mangin, « on est toujours le barbare de quelqu'un¹⁰⁵ ». En utilisant les troupes composées d'hommes colonisés, vaincus, pour asservir et exterminer d'autres « indigènes »¹⁰⁶, l'Empire français alimente un racisme par un autre racisme – un dispositif répressif et émotionnel qui instaure une gradation de la non-reconnaissance : entre le *citoyen français* et le *barbare*, se tient le milicien impérial, le *soldat indigène* – pas encore l'un, plus tout à fait l'autre.

DÉFENSE DE SOI, DÉFENSE DE LA NATION

MOURIR POUR LA PATRIE

La régulation de l'usage licite de la force armée est étroitement liée aux conceptions modernes du droit des gens, compris comme la source théorique des débats sur la légitimité ou l'illégitimité de l'usage de la violence *per se*. 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 interétatiques¹). 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*. Dans la continuité de Cicéron, Grotius définit la guerre comme l'« état de ceux qui tâchent de vider leurs différends par les voies de la force² » et comprend dans cette définition la « guerre privée » (définie comme conflit de particulier à particulier) et la « guerre publique » – ainsi que des formes mixtes. Cette définition permet d'appliquer aux particuliers *comme* aux États le principe de la « juste défense de soi-même » et de réglementer sa licéité (efficiace de la menace, établissement de tribunaux de justice, défaillance de l'autorité souveraine protectrice). Toutefois, dans l'ordre des raisons, ce principe de juste défense sera progressivement conceptualisé non plus de façon indistincte (individus et États), mais comme partant de l'individu jusqu'à l'État. « S'il y a du droit, dans la guerre, cela ne relève pas tant de la justice de la cause, que du droit de celui qui la fait, et ce droit est d'abord défini comme

un droit naturel, celui des individus. On peut alors le transférer aux États³. » La relation individu/État telle que problématisée par Grotius fonctionne désormais de façon bilatérale et permet d'appréhender le *sujet souverain* comme un « micro »-État et de prendre acte d'un déplacement problématique au sein des débats sur la guerre juste ou le recours légitime à la force⁴. De la question liée à la cause du conflit, on passe à la question liée à la dignité anthropologique de celui qui se défend et donc au *droit de la personne* ; ce qui suppose de définir qui pourra participer à cette personnalité juridique et donc qui aura légitimement le droit de se défendre ou d'être défendu.e (c'est-à-dire de déléguer ce droit naturel à une instance régulatrice).

Au tournant des xvii^e et xviii^e siècles, on assiste à une dissolution progressive de la juste défense des particuliers dans le droit de légitime défense des États, l'enjeu étant de circonscrire l'usage privé de la violence et donc le droit des individus à faire un usage licite de la force et à porter des armes (lesquelles peuvent être utilisées pour la défense de son intégrité physique mais aussi dans le cadre de mouvements de rébellion, de révoltes, d'épisodes contestataires et révolutionnaires visant le renversement de l'autorité publique en place). Le droit de s'armer (qu'il s'agisse de pratiquer un art martial, de porter une arme ou de prendre les armes) a été théoriquement et légalement défini en référence à l'engagement des citoyens dans la défense d'une nation, voire plus ou moins strictement limité à ce dernier.

Historiquement, la question de l'armement du peuple est prise entre deux grandes traditions : un premier modèle, globalement anglo-saxon, où la défense de la nation peut être pensée comme l'*extension* du droit naturel à la défense de sa personne, autrement dit, à l'autodéfense ; et un second, d'inspiration « continentale », et plus spécifiquement française, qui tente de justifier une répartition différentielle et occasionnelle des ressources défensives des citoyens et où la participation à la défense commune s'est construite comme condition effective d'appartenance à la communauté nationale.

Dans cette seconde tradition politique, la défense de la nation vient se substituer à la défense de soi. Dans le contexte de

la Révolution française, le droit, accordé au peuple masculin, de porter des armes ne peut pas être isolé du projet de constitution d'un corps armé républicain : il n'est plus pensé comme un privilège aristocratique mais bien comme un *droit et un devoir citoyens*. Si l'on est armé, ce n'est pas pour la défense de soi mais d'abord pour la défense de la *patrie*. Au cœur du contrat social, le fait de se consacrer à la défense militaire nationale (« servir sa patrie ») est la condition de possibilité de la *conversion à la citoyenneté* de l'individu défenseur. Ainsi, les premiers projets de « milices citoyennes » consistent à faire de la défense nationale un service public au service des citoyens et rendu *par* les citoyens.

Le projet de loi de conscription militaire du 2 thermidor an VI (20 juillet 1798) illustre cette conception républicaine de la défense nationale⁵. Il prenait le contre-pied de la pratique du tirage au sort, alors en vigueur. Ce principe, censé garantir une certaine égalité, était en effet largement dévoyé : dans les faits, parmi ceux désignés par le hasard, les plus fortunés payaient des mercenaires pour qu'ils les remplacent sous les drapeaux. En imposant le principe d'un enrôlement volontaire de *citoyens civils*, plutôt que la conscription forcée, on allait substituer l'honneur à l'argent en tant que valeur fondamentale du nouvel ordre civique jacobin. Cette conception « démocratique » du service militaire maintenait certes une hiérarchie militaire composée d'officiers encadrants, mais elle demeurait représentative de l'esprit des « militaires-patriotes de la Révolution⁶ ». Si la loi finalement adoptée sous le Directoire réinstaura d'anciens principes, en organisant la conscription obligatoire de tous les hommes français âgés de 20 à 25 ans⁷, elle n'en réaffirme pas moins une conception militaire de la citoyenneté : « Tout Français est soldat et se doit à la défense de la patrie⁸. » Pourtant, déjà, le texte a abandonné l'idée selon laquelle si la défense est un devoir, elle est également un droit. Le principe fondateur de la citoyenneté masculine française, énoncé au cours de la Révolution, qui unissait *devoir de défense* et *droit de défendre* est abandonné⁹. Un siècle après la Révolution française, la France a adopté une solution bâtarde, quelque part entre armée de métier et milice citoyenne. Tous les Français de sexe masculin

Se défendre

étant néanmoins appelés sous les drapeaux *pour devenir pleinement français*, l'armée s'apparente à un incubateur civique impérial, éminemment marqué par les antagonismes de classe, de sexe et de race¹⁰.

Faire du service militaire un droit *de tous les Français* équivalait à un acte performatif : *faire* un peuple, une communauté de citoyens-soldats, reconnaissant à tous ceux qui servent la patrie les droits civils et civiques qui découlent de leur engagement militaire¹¹. Cette forme politique d'*autodéfense par substitution* n'a toutefois jamais été appliquée dans sa forme pure. Les esclaves émancipés engagés dans la Révolution¹², les « tirailleurs sénégalais » envoyés à Verdun ou les enfants des bidonvilles partis en Indochine pour la prime en témoignent. La « chair à canon » ne recouvre pas le corps national¹³. Pour les plus privilégiés (les hommes blancs de la classe bourgeoise), les moyens de se soustraire à la « conscription volontaire » – ou aux positions militaires les plus dégradantes ou risquées – seront toujours plus ou moins tolérés, tandis que le droit de devenir « défenseurs conscrits de la Nation » restera un singulier privilège civique interdit à une partie de la communauté civile (les femmes, les personnes déclarées inaptes). La défense nationale glorifie un idéal républicain de la citoyenneté qui peine à masquer les rapports de domination et la constitution effective de « citoyennetés » de seconde zone.

En dépit ou en raison de ce paradoxe, on comprend mieux pourquoi le devoir ou le droit de participer à la défense nationale ont historiquement cristallisé nombre de revendications politiques pour certains mouvements ou sujets minorisés, notamment abolitionnistes (postesclavagistes) ou féministes. Pour ces mouvements, la stratégie était soit de refuser la conscription (le refus de mourir pour une patrie qui piétine les droits et libertés quand le sang et les larmes des citoyens qui jouissent pleinement de leur statut sont épargnés) ; soit de revendiquer à l'opposé l'incorporation dans le corps armé pour mieux dénoncer la conservation de certains privilèges par une minorité et conquérir une citoyenneté réelle. Dans les deux cas, il s'agit de rejeter un double standard

civique concernant l'exposition au risque de mort de citoyens dits « passifs ».

« FEMMES, ARMONS-NOUS » : LES BATAILLONS D'AMAZONES

Dans le contexte républicain, le droit de porter une arme constitue un véritable enjeu quant à la reconnaissance de la citoyenneté. Les tentatives pour « dégenrer » et « déracialiser » l'héroïsme civique promu par les idéaux de la Révolution permettent ainsi de dénoncer les interdits qui pèsent sur les femmes, les hommes esclaves ou « libres de couleur ». Mais, si l'un des enjeux de l'accès aux armes est bien, pour ces exclu.e.s de l'universel, leur inclusion dans la citoyenneté active, ce n'est pas le seul. On y voit aussi la possibilité d'y acquérir une formation martiale nécessaire à la lutte sociale. Le problème, de ce point de vue, est que ne pas avoir le devoir de « défendre la patrie » équivaut à ne pas avoir le pouvoir de se défendre, à rester désarmé.e dans la guerre continuée pour l'égalité. On pourrait ainsi, en inversant les termes, dire que l'inclusion dans un corps armé permet un accès à la maîtrise des armes et aux savoirs martiaux.

À cet égard, plutôt que de « monopole de la violence légitime », on pourrait parler de *gestion sociale de la martialité*. Cette formule, forgée sur le modèle du concept de « gestion sociale de la reproduction¹⁴ » défini par l'anthropologue féministe Paola Tabet, insiste sur l'idée d'un *continuum* des pratiques d'armement, au-delà des seuls usages codifiés ou monopolistiques des armes. Ces pratiques font l'objet d'une gestion sociale discriminante, selon la classe, la race ou le sexe, notamment – dont il est nécessaire de faire l'histoire. Cette expression permet aussi de mettre en évidence une division du travail martial¹⁵, une division sexuelle et raciale de ces tâches. Par quelles technologies de pouvoir discriminantes a-t-on réglementé l'accès de certaines catégories du peuple à certaines armes ou ressources défensives ? Quels ont été les discours et les pratiques qui ont contesté cette division ? Quelles tactiques de détournement, quels usages transgressifs d'objets *a priori* inoffensifs les désarmé.e.s ont-ils/elles dû inventer dans leurs luttes¹⁶ ?

Un exemple paradigmatique, pris dans l'histoire de la Révolution française, est celui des femmes, à peine tolérées à écouter les débats des assemblées révolutionnaires, qui tricotaient pendant que les orateurs échangeaient sur les limites des droits universels. « L'activité signalée par le mot "tricoteuse", celle d'une paisible mère de famille, est positive. Mais s'échappant d'un coin de l'âtre pour prendre place sur la scène publique, déplacée, elle est dotée d'une charge négative. Et dans l'imaginaire les aiguilles sont aussi symbole de cette perfidie, elles qui pourraient devenir dangereuses, armes ne disant pas leur nom, instruments de travail dévoyés à des fins sanglantes⁷. »

Comme le rappelle l'historienne Dominique Godineau à propos des pétitions de femmes de 1792, la question de l'armement est un enjeu central dans les mobilisations populaires et féminines pour l'abolition de la distinction entre citoyens passifs et citoyens actifs⁸. Parmi les citoyens dits « passifs » qui revendiquent d'être inclus dans la Garde nationale au nom du droit naturel à la défense d'eux-mêmes et de la patrie, les citoyennes révolutionnaires⁹ sont à l'avant-garde. « Le 6 mars 1792, Pauline Léon, à la tête d'une députation de citoyennes, lisait à la barre de l'Assemblée législative une pétition signée par plus de 319 femmes qui demandaient la permission d'organiser une garde nationale féminine²⁰. » C'est l'acte de naissance des fameuses « tricoteuses parisiennes » – ces femmes révolutionnaires en armes revendiquant leurs droits naturels, qui ne cesseront dès lors d'être représentées comme des femmes dénaturées, folles et meurtrières. La pétition, appelée l'*Adresse*, s'ouvre clairement sur la réaffirmation d'un droit naturel à l'autodéfense : « Des femmes patriotes se présentent devant vous pour réclamer le droit qu'a tout individu de pourvoir à la défense de sa vie et de sa liberté [...] nous voulons seulement être à même de nous défendre ; vous [Messieurs] ne pouvez nous refuser, et la société ne peut nous ôter ce droit que la nature nous donne ; à moins que l'on ne prétende que la déclaration des Droits n'a point d'application pour les femmes, et qu'elles doivent se laisser égorger comme des agneaux, sans avoir le droit de se défendre²¹. » Le texte revendique non seulement le droit pour les femmes de s'armer (piques,

sabres, pistolets et fusils) mais aussi d'être formées par d'anciens soldats au maniement des armes. De fait, les femmes de Paris ne sont pas à proprement parler exclues de la Garde parisienne qui prévoit que « les personnes âgées de plus de 60 ans, les infirmes, les ecclésiastiques, les veuves, les filles majeures, seront tenus à ce service, en se faisant substituer et remplacer²² » ; or, pour ce faire, il faut payer une taxe. Les femmes sont contraintes de se soustraire, à leurs frais, au service armé : en plus d'être des *citoyennes passives*, elles payent pour être des *patriotes infirmes*.

Les réactions moqueuses, méprisantes, agressives des députés se doubleront d'une forme de panique suspicieuse, doublée d'une surveillance policière constante : l'armement des femmes ne constitue quasiment jamais un cas de conscience politique, ni même un enjeu philosophique relatif à la question de l'achèvement de la Révolution. En revanche, les femmes en armes représentent une menace *en soi*. Un rapport de police daté des 18 et 19 mai 1793 relate : « Des femmes se disant de la Société fraternelle se sont portées en foule aux Jacobins pour exiger des députés patriotes la suppression par la Convention des places privilégiées dans les tribunes. La plupart de ces femmes sont armées de poignards et de pistolets cachés, aussi craint-on au premier jour quelque scène sanglante et que de jeunes aristocrates ne se glissent parmi elles en déguisant leur sexe. On présume que des malveillants, sous le voile du patriotisme, ont excité ces héroïnes révolutionnaires à s'ameuter et à prendre les armes, afin de dissoudre la Convention et de faire couler le sang des patriotes²³. » Tout au long des XVII^e et XVIII^e siècles, les revendications « féministes », les mouvements de femmes (notamment les soulèvements féminins populaires) sont régulièrement appréhendés comme une « mutation de genre » monstrueuse²⁴ (les femmes du peuple, notamment, sont qualifiées de *viragos*, femmes viriles qui contreviennent à l'ordre des sexes tout autant qu'à l'ordre social), comme si toute revendication de droit équivalait à une forme de virilisation, à un travestissement, à un changement de sexe et à une inversion sexuelle²⁵. Or, dans ce rapport de police, réapparaît plutôt l'ancien motif de l'hétéronomie des femmes, une représentation issue de l'anthropologie philoso-

phique antique²⁶, maintes fois déclinée, qui se traduit dans l'ordre politique par l'idée que les femmes ne peuvent qu'être *possédées*, et les mouvements féminins qu'*infiltrés*. Les citoyennes révolutionnaires sont manipulées par des courants antipatriotiques et contre-révolutionnaires ; pire encore, leur mouvement est poreux, noyauté par des traîtres, des aristocrates, des espions étrangers travestis en femmes (l'aristocrate traître, efféminé et comploteur est alors une figure repoussoir de la masculinité révolutionnaire). En revendiquant le droit de défendre la nation, la Révolution, les droits de la nature et de la raison, les femmes font le jeu de puissances exogènes, occultes, manipulatrices, qui prennent l'occasion de cette mascarade féminine pour renverser la Convention. Cela équivaut ainsi à penser que toute femme qui se défend est *ridicule*, elle joue au soldat comme les *précieuses* jouaient aux doctes.

Devant l'obstination des citoyens à ne pas reconnaître les droits des citoyennes, l'un des ressorts rhétoriques des pétitionnaires consistera à réinvestir une vision complémentaire de la *différence des sexes* pour en neutraliser la charge péjorative, matière à toutes les injustices sociales. Dans et par la promotion d'une division sexuelle des armées révolutionnaires, il s'agit d'arguer que les femmes vont pouvoir « garder l'intérieur » de la patrie « tandis que [leurs] frères défendront les frontières »²⁷ extérieures du pays. Dans un rapport métonymique citoyennes/patrie, l'intégrité de la nation est pensée comme l'honneur d'une femme, dont la défense doit être « naturellement » dévolue aux femmes elles-mêmes. Se défendre, défendre ses enfants, défendre les terres et les villes de sa patrie, est en fait une seule et même expression d'un droit naturel à l'autodéfense. Cette autodéfense patriotique est présentée comme le pendant féminin du devoir militaire des troupes masculines, postées sur les frontières extérieures du pays face aux armées étrangères qui menacent. Appréhendées comme une armée mobilisée sur un second front, les citoyennes revendiquent la défense de la patrie au nom du droit qu'elles ont à se défendre elles-mêmes (à défendre leur intégrité corporelle, leur honneur et leurs enfants, mais aussi leurs rues, leurs commerces, leur pain et moyens de subsistance).

À peine quelques jours plus tard la pétition déclamée par Pauline Léon, la révolutionnaire Théroigne de Méricourt, dans son discours du 25 mars 1792 devant la Société fraternelle des Minimes (section de la Place-Royale), appelle à la création d'un bataillon d'Amazones françaises²⁸. Elle harangue les femmes, les invitant à se soulever en citoyennes et *pour devenir citoyennes*. Elle déclare : « Armons-nous ; nous en avons le droit par la nature et même par la loi ; montrons aux hommes que nous ne leur sommes inférieures ni en vertu ni en courage ; montrons à l'Europe que les Françaises connaissent leurs droits, et sont à la hauteur des lumières du XVIII^e siècle²⁹. » Théroigne de Méricourt joue sur l'élan patriotique et fait de l'armement des femmes le juste effet des lois de la raison comme de la nature qui gouvernent la jeune nation révolutionnaire. Quiconque interdira aux femmes de s'armer ou de se distinguer par le courage et la force ne peut être qu'un contre-révolutionnaire. Les femmes elles-mêmes qui douteraient de leurs capacités physiques et de leurs vertus agonistiques sont sommées d'user des lumières de la raison. L'armement des femmes par les femmes est donc défini comme un droit mais aussi comme un *devoir* civique.

« Françaises, je vous le répète encore, élevons-nous à la hauteur de nos destinées ; brisons nos fers ; il est temps enfin que les femmes sortent de leur honteuse nullité, où l'ignorance, l'orgueil et l'injustice des hommes les tiennent asservies depuis si longtemps (...). Citoyennes, pourquoi n'entrerions-nous pas en concurrence avec les hommes ? Prétendent-ils eux seuls avoir des droits à la gloire ? Non, non... Et nous aussi nous voulons mériter une couronne civique et briguer l'honneur de mourir pour une liberté qui nous est peut-être plus chère qu'à eux, puisque les effets du despotisme s'appesantissaient encore plus durement sur nos têtes que sur les leurs³⁰. » Alors que la première partie du discours lie l'armement des femmes à la cause nationale et promet que des bataillons féminins seront une aide dont on ne saurait se priver face au despotisme et à la menace des autres empires européens, la seconde dénationalise l'émancipation armée des femmes et la transforme en une cause universelle qui transcende les frontières

Se défendre

nationales. Une fois armées, Théroigne de Méricourt ne s'en cache pas, les femmes pourront rivaliser à égalité avec les hommes et, éventuellement, retourner leurs fusils contre ceux qui demeureraient récalcitrants à l'égalité.

Mourir pour la patrie, c'est mourir pour rester libre ou, plutôt, pour le devenir : c'est mourir *pour soi*.

ARMÉE CITOYENNE OU DÉFENSE DU CAPITAL ?

En 1911, paraît l'un des textes majeurs de la pensée politique contemporaine concernant un armement citoyen, *L'Armée nouvelle*³¹. Jean Jaurès y reprend un débat classique de l'histoire de la pensée socialiste³². La visée principale demeure certes d'empêcher l'armée de mater les mouvements sociaux mais le livre cède aussi à l'inquiétude défensive, devant la menace imminente que représente l'Allemagne. De fait, *L'Armée nouvelle* est un compromis entre les tenants du patriotisme, certes critiques à l'égard des armées permanentes encasernées, d'une part, et les militants pacifistes et antimilitaristes de la première heure qui ne cessent d'alerter sur la contradiction des engagements militaires *et* prolétaires, d'autre part.

Face à l'Allemagne, deux stratégies militaires s'opposent au sein de l'état-major français pour organiser les troupes françaises, et donc deux conceptions éthico-politiques du civisme « viril » *et blanc* : l'une suppose une avant-garde armée, expérimentée et, surtout, rapide et possédant éventuellement une réserve plus ou moins préparée ; l'autre, une mobilisation de masse inébranlable et indéfiniment remplaçable d'hommes postés aux frontières. Cette dernière option est évidemment renforcée par les officiers de l'armée coloniale qui vantent la manne que représente la colonisation de territoires rendant possible la mobilisation sans contrepartie des *sujets de l'Empire*.

Or les deux stratégies ont évidemment des conséquences sur le type de mobilisation et de conscription mais aussi sur le type d'éducation morale et martiale des *citoyens français* : l'« éducation de la nation » appropriée à chaque stratégie supposant soit des qualités d'audace et d'agressivité, soit un esprit de sacrifice, de patience et d'abnégation, écrit Jaurès³³. Plus encore, les deux straté-

gies déterminent en partie les politiques de maintien de l'ordre et de gestion policière et militaire du peuple en général et des révoltes et mobilisations ouvrières en particulier. La question militaire est ici étroitement articulée à la question policière autour de l'enjeu de l'éducation martiale et de l'armement massif du peuple métropolitain. Pour Jaurès, ce peuple est à même de transcender ses intérêts de classe au profit de la défense de la nation ; pour d'autres, il en est incapable et il faut entériner l'éducation et l'armement sélectif d'une élite préparée militairement à défendre la France à l'international mais dévouée au Capital et utilisée à des fins répressives sur le territoire national.

Selon Jaurès, le véritable problème en France est que l'état-major n'a pas tranché quant à la stratégie à imposer au pays : « J'ai la conviction absolue qu'entre l'offensive vraie et la défensive vraie il n'a pas fait le choix, qu'il a accepté, et pour la mobilisation et pour la concentration et pour la conduite générale de la guerre, des combinaisons hybrides, des combinaisons à deux fins³⁴. » Une stratégie de guerre offensive serait vouée à l'échec face à l'armée allemande aguerrie et prête à l'agression – pourtant l'état-major français n'y a pas renoncé, suivant en cela Clausewitz qui préconise de ne pas régler son mouvement sur celui de l'ennemi, d'éviter la négativité de la réaction, l'hétéronomie stratégique : « ne pas subir la loi de l'adversaire³⁵ ».

Jaurès propose donc un modèle défensif inédit : c'est bien en répondant à l'offensive allemande par la défensive française que la réaction se fera originale. Il se présente comme un meilleur interprète de Clausewitz que certains hauts dignitaires de l'état-major français, comme le capitaine Gilbert en charge de redéfinir la stratégie de la France³⁶. Si le titre de l'ouvrage manifeste de Gilbert est *La Défense de la France*, il ne faut pas s'y tromper, ce qu'il prône c'est l'offensive menée par une armée permanente restreinte. Jaurès vise donc directement Gilbert, héraut d'un modèle élitiste d'armée de métier soi-disant plus adapté au tempérament français, dans une pensée où la référence aux tempéraments des peuples se traduit par une psychologie militaire professant que l'état d'allégresse de l'offensive sied mieux aux Français.

Se défendre

Derrière la discussion sur la stratégie offensive ou défensive de la France, ce qui se joue c'est la définition même du corps militaire. L'un des apports majeurs de la critique de Jaurès est ainsi de pointer la défiance que l'état-major français entretient vis-à-vis d'une nation armée. Et, de fait, l'état-major lui préfère une élite militaire soutenue par une armée de réserve non qualifiée qui ne risque pas d'utiliser son expérience martiale et sa connaissance des armes pour se retourner contre l'État et la bourgeoisie dans les conflits sociaux. Pour autant, malgré cette défiance, l'état-major français ne parvient pas à se passer d'une « nation armée », mais il ne sait « ni se passer du nombre ni l'organiser »³⁷. Il s'agit là d'une contradiction qui empêche l'esprit militaire de construire une véritable stratégie défensive³⁸.

Jaurès se retrouve cependant à son tour pris dans des contradictions intenable. Avec « sa nation armée³⁹ », son armée de défense, il voudrait créer un outil « implacable pour la défensive et inutilisable pour une politique extérieure d'agression⁴⁰ ». Le fait d'armer le peuple repose donc à nouveaux frais la question de la constitution d'une armée citoyenne à qui incombe un devoir de défense collective de la nation. Au cœur de cette problématique se nichent plusieurs enjeux de taille : d'une part, il s'agit constamment d'affronter le paradoxe selon lequel il faut s'armer pour défendre la paix, il faut un régime d'exception pour défendre un régime de droit, il faut réprimer violemment pour défendre la non-violence, etc. ; d'autre part, l'appel à une armée du peuple – ou à armer le peuple compris comme « armée nationale » – est inextricablement lié à la gestion politique et policière des mouvements sociaux. En effet, substituer à une armée de métier une milice citoyenne, c'est prendre le risque, malgré les bonnes intentions affichées de Jaurès, de transformer des camarades en ennemis.

Dans un compte rendu publié en 1911⁴¹, Rosa Luxemburg analyse parfaitement les apories dans lesquelles *L'Armée nouvelle* entraîne les prolétaires et les divergences radicales entre une telle conception de la nation armée et celle des milices, prônée par la social-démocratie allemande. Pour Luxemburg, Jaurès fait

un « excès de zèle » patriotique qui est le fait d'un « fanatisme juridique »⁴² incompatible avec le socialisme (« une croyance obstinée, petite-bourgeoise et démocratique⁴³ » en la force des textes de loi), et qui masque mal les trop grandes concessions faites par Jaurès aux intérêts bellicistes français comme au capitalisme. La preuve en est son apologie de la « guerre défensive », qui serait la seule guerre « juste » et donc la seule à même de légitimer l'engagement des prolétaires français – y compris contre leurs camarades allemands. Pour Luxemburg, la distinction entre guerre offensive et guerre défensive est une abstraction juridique : qui décide que tel ou tel conflit est « défensif » ? Et, que penser des diplomaties européennes qui poussent à l'« attaque un adversaire faible⁴⁴ » pour mieux se poster à ses frontières ? Aucun État en guerre n'a le « droit de son côté » car « les guerres modernes ne peuvent être mesurées à l'aune de la "justice" ou avec un schéma sur le papier de défense et d'agression (...) ce qui se laisserait prendre avec un tel écheveau, et risquerait d'en être affecté, ce ne serait certes pas la puissance matérielle du développement du grand capitalisme, mais bien la force de l'action socialiste »⁴⁵.

Si la contribution de Jaurès est très mal accueillie, voire raillée, par nombre de socialistes, elle suscite également une franche rupture avec les positions antimilitaristes issues des mouvances anarchistes et pacifistes du syndicalisme. Face aux radicaux et aux socialistes français, les syndicalistes de la CGT ont porté bien plus avant la critique du système militaire et du patriotisme. Cette critique est notamment résumée dans le *Nouveau manuel du soldat*, publié en 1902 par Georges Yvetot⁴⁶. En filigrane, se joue la question cruciale de l'internationalisme. Les débats sur l'armée et la défense nationale, le patriotisme et la démocratisation des forces de l'ordre débouchent sur une limitation de l'internationalisation des luttes et des mobilisations prolétariennes et sur une invisibilisation de la violence générée par le mode de production capitaliste au profit d'une focalisation sur les enjeux militaro-nationalistes. « Est-ce défendre une nation que de se faire tuer pour les intérêts de quelques-uns ? Y a-t-il seulement défense de quelque chose, puisque la condition princi-

pale qui exige la défense, c'est l'attaque ? Qui donc nous attaque ? Pourquoi nous attaquerait-on ? Pour prendre notre bien ? Nous n'en avons pas⁴⁷. » Paraphrasant tout autant le *Contrat social*⁴⁸ et que le *Manifeste du Parti communiste*⁴⁹, Yvetot dénonce la « religion de la violence⁵⁰ » qu'est le militarisme – bras armé du capitalisme. Pendant trois ans, l'armée fabrique des brutes apeurées et soumises⁵¹ : « Ce sont des soldats qui sont envoyés dans les grèves fusil chargé, baïonnette au canon. Ce sont eux qui sillonnent les rues de galopades et de charges, quand, chassés du travail par la rapacité patronale, les travailleurs pensent avec raison que leur place est dans la rue. Et ce n'est pas seulement avec ses fusils que l'armée vient en aide au capital. Les soldats remplacent encore les ouvriers dans les grèves. L'armée de la nation, l'armée composée des fils du peuple est contre le peuple au service du patron (...). En attendant de servir à la guerre étrangère, le soldat, en effet, sert encore et sert surtout à la *guerre sociale*⁵². » La démocratisation des armées n'est donc pas un frein à la répression militaire orchestrée par les élites au profit du Capital. Elle sert au contraire à mieux alimenter des luttes fratricides pour mieux abattre le mouvement ouvrier. Dès qu'il endosse l'uniforme l'homme du peuple trahit les siens : « Le prolétaire-soldat, c'est l'homme du peuple dressé à la défense des riches et des puissants, équipé et armé contre ses frères⁵³. »

L'antimilitarisme d'Yvetot s'articule aussi à un engagement antisémite et il n'hésite pas à mobiliser un corpus nauséabond. Dénonçant les pratiques débauchées des appelés, il cite les propos d'intellectuels et députés conservateurs, nationalistes, antidreyfusards et racistes (Édouard Drumont, Charles de Freycinet, Jules Delafosse, François Coppée), comme pour mieux asseoir l'idée d'une armée qui fonctionne comme une « école du vice⁵⁴ » : qui déracine et dénature les forces vives de la nation, ces jeunes hommes des campagnes, fils de la terre qui quittent la vie en caserne – vie d'alcoolisme et de prostitution – et reviennent chez eux avec la syphilis, en ayant perdu tout le respect dû aux femmes. Certes, il écrit : « Plus terrifiants que tout, sont les actes du militarisme aux colonies⁵⁵. » Il ne cite aucun événement spécifique et

Défense de soi, défense de la nation

passé très vite aux sévices qui menacent les jeunes recrues françaises si elles ne se plient pas à l'ordre militaire : les poucettes (instrument de torture visant à comprimer et écraser les pouces et les doigts), le bâillon ou poire d'angoisse (piquet de tente ou grosse pierre placés en travers la bouche et fixés par un mouchoir souvent préalablement souillé d'excréments), la crapaudine (pieds et mains sont attachés derrière le dos de telle sorte que le corps forme un arc de cercle), la cellule de correction (le soldat est jeté nu dans une cellule isolée et affamé), les fers (qui enserrent les jambes du soldat nu), le tombeau (une tente de 40 centimètres de hauteur dans laquelle le soldat est ligoté nu et exposé à la chaleur du jour et au froid de la nuit), le peloton de chasse (pieds nus, chaussés de godillots ou pas, lesté d'un sac à dos, le soldat reste immobile ou au contraire est contraint à des exercices éreintants). « Trois années passées dans une caserne font d'un homme un révolté conscient ou une brute passive⁵⁶. »

Yvetot appelle à la désertion ou à rester conscient – il invite les soldats à se syndiquer, à participer aux universités populaires, à ne pas tirer sur leurs frères : « Et que tremblent enfin ceux qui osent vous armer contre vos frères, car votre ennemi, c'est seulement celui qui vous exploite, vous opprime, vous commande et vous trompe⁵⁷. » Le patriotisme est le pire ennemi de l'internationalisation des luttes ; et l'idée d'une armée du peuple, prête à défendre ses frontières, est une mythologie nationale au service du Capital.

LE JU-JITSU DES SUFFRAGISTES :

COMBAT RAPPROCHÉ ET ANTINATIONALISME

Dans l'histoire constellaire de l'autodéfense moderne, le mouvement des suffragistes anglaises au début du xx^e siècle fait figure de référence. Une partie de 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

Se défendre

et de leur maintien dans la minorité comme étant structurellement le fait de l'État. « 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'État 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 internationaliste et révolutionnaire, a mis non seulement en pratique mais aussi en *mouvement* ce constat politique : comment, au sein du mouvement féministe anglais, des militantes ont donné corps à ce positionnement analytique.

À la fin du XIX^e siècle en Angleterre, les techniques de défense personnelle connaissent un renouveau lié à l'élaboration et à la diffusion de pratiques corporelles martiales hybrides, qui allient techniques de combat européennes et japonaises, pragmatiques et efficaces, dans une société où le port d'armes à feu est encadré par des réglementations restrictives. Au cours des années 1890, Edward William Barton-Wright, un ingénieur britannique⁵⁸, séjourne trois années au Japon, période au cours de laquelle il s'initie au judo et au ju-jitsu dans l'école de Jigoro Kano. Passionné par les arts d'autodéfense, il élabore une technique propre qu'il baptise « bartitsu ». En 1899, de retour en Europe, il ouvre alors un club à Londres et fait venir plusieurs instructeurs, dont les maîtres japonais Sadakazu Uyenishi⁵⁹ et Yukio Tani⁶⁰ (ju-jitsu) et le Suisse Pierre Vigny (art défensif avec canne⁶¹). En mixant plusieurs techniques, 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 corps⁶².

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 Somserset-Garrud⁶³. En 1908, le couple reprend le dojo de Sadakazu Uyenishi à Londres (The School of Japanese Self-Defence) et dispense des cours d'auto-défense – y compris aux femmes et aux enfants – inspirés du ju-jitsu. 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 dans la sphère domestique). 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.

Les Garrud font de nombreuses démonstrations publiques et apparaissent dans des petits films⁶⁴ mettant en scène cet art « unisexe » de l'autodéfense, faisant la promotion de son efficacité et de son accessibilité. Très rapidement, les associations féministes sollicitent les instructeurs en vue de se former. En 1909, Emmeline Goulden-Pankhurst, la fondatrice du Womens's Social and Political Union⁶⁵ (WSPU), invite William Garrud pour une démonstration lors d'une assemblée, mais c'est finalement Edith Garrud qui vient. Impressionnée par l'efficacité des techniques, et le fait qu'une femme puisse ainsi démontrer une telle aptitude au combat, le WSPU met rapidement en place des ateliers et entraînements. Edith Garrud devient une figure majeure du WSPU, et ouvre, à la fin de l'année 1909, le Suffragettes Self-Defense Club⁶⁶ dans le quartier de Kensington à Londres, dans un lieu où sont dispensés des cours de peinture, de sculpture et de chant et où les ateliers d'autodéfense se déroulent tous les mardis et jeudis soir⁶⁷. L'autodéfense devient effectivement un « art total », en raison de sa panoplie de techniques martiales pragmatiques et efficaces, mais surtout en raison de son aptitude à créer de nouvelles pratiques

Se défendre

de soi qui sont autant de transformations politiques, corporelles, intimes. 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.

Garrud met en place pour le WSPU un service d'ordre secret dirigé par Gertrude Harding (appelé Bodyguard Society ou Amazons), composé d'une trentaine de militantes entraînées, pour protéger les militantes lors des meetings, des actions, ou pour contrer leurs arrestations⁶⁸. Les stratégies développées mêlent techniques de combat rapproché au corps à corps (parades, clefs de bras, utilisation de la force d'inertie de l'adversaire, etc.), contre les policiers, les militants ou même les badauds hostiles à la cause des femmes, et techniques de ruse, qui exploitent les préjugés sexistes selon lesquelles les femmes ne peuvent se défendre. Ces techniques jouent donc sur l'effet de surprise, de stupéfaction sociale et sur la désorientation d'un adversaire qui, en raison même de ses préjugés, n'est pas « sur ses gardes » (couper les bretelles pour que les policiers soient contraints de retenir leur pantalon, aveugler la police en ouvrant une armée de parapluies, attaquer les chevaux lors de charges de la police montée, etc.). L'action directe féministe relève d'une véritable *tactique d'autodéfense féministe* (objectif politique, entraînements physiques, plans d'action et de repli, dissimulation d'armes sous les vêtements, pratiques de travestissement et de déguisement, réseaux de soutien, caches d'armes, lieux de repli, etc.), qui témoigne également d'une stratégie très élaborée de guérilla urbaine qui n'a pas seulement « utilisé » les tactiques d'action directe mais les a littéralement incorporées comme *médium* d'une conscientisation politique féministe. En pratiquant l'action directe, les militantes n'ont pas lancé des bombes mais sont devenues des « bombes humaines⁶⁹ ».

Autrement dit, l'autodéfense des militantes du WSPU a été, non pas tant une ressource choisie dans un répertoire d'actions pour défendre leur cause – à savoir le droit de vote –, mais bien ce qui leur a permis de lutter collectivement pour elles-mêmes et par elles-mêmes, empêchant toute instrumentalisation nationaliste de leur cause. L'autodéfense n'est donc pas un moyen en vue d'une fin – acquérir un statut et une reconnaissance politiques –, elle politise des corps, sans médiation, sans délégation, sans représentation.

Si d'autres mobilisations ou figures féministes ont également pratiqué l'autodéfense à l'époque, l'exemplarité des militantes du WSPU tient au fait qu'Edith Garrud a produit ce qui a valeur de manifeste de l'autodéfense féministe moderne. Dans un texte publié en 4 mars 1910, *The World We Live in : Self-Defense !*, elle résume la philosophie pragmatique de l'autodéfense féministe. Bien qu'elle parte du constat qu'il existe une inégalité acquise en termes de force physique entre hommes et femmes, elle appréhende les techniques d'autodéfense développées dans le ju-jitsu comme un art puissamment efficace des faibles contre les forts. Si les arts martiaux asiatiques sont traditionnellement définis comme des techniques qui consistent à utiliser et à retourner la force de l'assaillant contre lui-même, leur promotion auprès des femmes prend une dimension politique dans la mesure où il s'agit, par ces techniques, d'instaurer une égalité. Pour Edith Garrud, les techniques défensives 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. Elle enseigne ainsi les déplacements d'évitement et l'utilisation de la force d'inertie de l'assaillant pour le déséquilibrer, parer les coups et le mettre rapidement à terre ; l'effet de surprise consiste à utiliser cette même force d'inertie pour la dévier, à s'approcher sans risque du corps adverse afin de s'assurer des prises, des clefs, des coups efficaces. La *métis de l'autodéfense* réside toujours dans ce principe de la défense-attaque. Quant aux coups à proprement parler, le maître mot est l'économie : quelles que soient la force, la corpulence, la technique de l'assaillant, les points vulnérables

Se défendre

du corps sont toujours les mêmes (visage, articulations, organes). Edith Garrud promeut l'autodéfense comme une technique incorporée qui a vocation à devenir une « seconde nature » – elle n'est pas ce par quoi on conquiert l'égalité, elle est un processus continué d'incorporation, de réalisation, de l'égalité.

De ce point de vue, son enseignement rompt radicalement avec d'autres traités ou manuels de ju-jitsu destinés aux femmes. Le plus connu était celui de Hancock Irving⁷⁰ qui ne présente quasiment aucune technique de combat et réduit le ju-jitsu « féminin » à une pratique physique proche de la gymnastique suédoise (le docteur Lagrange, qui en écrit la préface française, est son grand promoteur dans l'Hexagone), dont le mérite est de ne pas remettre en cause les normes de genre dominantes. Lagrange loue l'anatomie des femmes japonaises : tout en respectant les canons de la « grâce féminine », elles sont physiquement les égales des hommes « de leur race »⁷¹. Argument classique dans les polémiques sur le sport féminin⁷², l'exercice physique est acceptable pour les femmes tant qu'il ne débouche pas sur une indifférenciation des corps sexués. *Idem* pour l'ouvrage de Charles Pherdac publié en 1912⁷³ : les techniques de défense sont contrebalancées par des rappels aux règles de décence énoncées dans la préface par la comtesse d'Abzac : « Messieurs rassurez-vous ! En apprenant à se défendre, la femme ne refuse pas à se donner⁷⁴. » L'autodéfense ici enseignée par des maîtres masculins (militaires ou sportifs) est principalement circonscrite à des techniques rudimentaires, succinctement décrites ou difficilement incorporables. Toutefois, ces publications ont le mérite de rendre pensable l'idée que ce n'est pas la force physique qui décide de l'issue d'une agression au corps à corps mais bien l'ignorance dans laquelle sont tenues les femmes, alors même qu'elles en sont les premières victimes. Les femmes peuvent donc apprendre à se défendre et, si le débat est ouvert sur l'aptitude du « sexe faible » à s'initier à la *self-defense*, la masse d'articles rédigés à cette période – y compris critiques ou sarcastiques – témoigne du réel engouement pour cet art martial qui, de fait, déjoue les rapports de pouvoir⁷⁵. Certaines publications louent plus franchement l'utilité sociale de l'autodéfense

féminine, non seulement pour ses qualités sanitaires mais aussi pour ses qualités réellement défensives⁷⁶. À la différence de l'auto-défense féministe, ces traités et manuels de *self-defense* féminine illustrent cependant une autre politique des corps, dans la mesure où l'efficacité martiale y est toujours neutralisée par une injonction contradictoire : les femmes doivent certes pouvoir accéder à la culture physique, bénéficier de ressources prophylactiques leur permettant de se maintenir en bonne santé, voire apprendre quelques techniques de protection, mais à la condition qu'elles demeurent des « femmes », c'est-à-dire tout de même, au fond, des corps sans défense.

Aux États-Unis comme en Europe, le ju-jitsu a connu un réel engouement depuis les débuts des années vingt, notamment avec la publication de *The Secret Book of Jujitsu. A Complete Course in Self-defense*, par le capitaine A.C. Smith, le premier citoyen américain à détenir une ceinture noire au Japon (1916), instructeur des techniques de combat rapproché à mains nues à l'École d'infanterie de Camp Benning (Columbus, Georgie). En 1942, William E. Fairbairn publie deux manuels d'autodéfense féminine, dont l'un, *Hands Off*⁷⁷, va connaître un réel succès. L'auteur est également un militaire instructeur. Il a servi comme officier dans l'armée anglaise et a dirigé des unités antiémeutes à Shanghai, avant de rejoindre les services secrets britanniques durant la Seconde Guerre mondiale⁷⁸. C'est donc principalement au sein des forces répressives coloniales qu'il élabore son système d'auto-défense. Des techniques d'autodéfense apprises auprès de maîtres de ju-jitsu – exemple paradigmatique de captation par les colons d'un savoir issu des colonisés – ont ensuite été utilisées contre les colonisés eux-mêmes dans le cadre d'une répression coloniale. Ces procédés ont ensuite circulé dans les sociétés civiles métropolitaines, à la fois comme un savoir « exotique » – provenant des subalternes, donc relativement dénigré, ce qui rendait son enseignement auprès des femmes blanches envisageable – et comme un savoir nouveau, aux vertus insoupçonnées, mais aussi « amélioré », « révélé » par sa réinterprétation coloniale et son acclimatation à la masculinité occidentale.

Se défendre

William Fairbairn est considéré comme l'un des plus grands théoriciens du combat rapproché au XX^e siècle. On trouve dans ses manuels la description de techniques très efficaces, adaptées à certaines situations auxquelles sont plus particulièrement exposées les femmes : tentative d'attouchement, de vol, d'étranglement, dans une salle d'attente, lors d'un premier rendez-vous, dans un couloir ou un lieu exigü, etc. L'exigence d'efficacité n'a de sens que si elle va de pair avec une réflexion sur le réalisme des situations et donc l'effectivité des techniques défensives – principe même de l'autodéfense. Toutefois, cette réflexion trouve nécessairement ses limites : depuis quel point de vue définit-on le réel ? William Fairbairn tire son savoir martial de son expérience des opérations de commandos, dans le cadre du maintien de l'ordre colonial notamment, à partir de laquelle il a élaboré son système de défense. Popularisé d'abord sous le nom de *Defendo* (ou *Defendu*), son savoir est basé sur des techniques au corps à corps qui sont un mixte de plusieurs arts martiaux. Il est aussi l'un des spécialistes des techniques offensives/défensives au couteau et l'« inventeur » du couteau de commando. Or l'un des principes de son système est d'éviter à tout prix d'être mis à terre et d'avoir à se défendre au sol. Dans cette mesure, ce système semble peu adapté aux réalités des agressions sexuelles et peut être qualifié de « non réaliste » en ce qui concerne la plupart des violences face auxquelles les femmes, comme d'autres groupes sociaux minorisés en raison de leur non-conformité aux normes sexuelles dominantes, ont à se défendre. Pour le dire autrement, ce système de défense ne correspond pas à la réalité de la violence vécue par ces minorités.

Alors que la Première Guerre mondiale met un coup d'arrêt à bon nombre de mobilisations féministes en Europe⁷⁹, interrompant par là même le développement de l'autodéfense féministe⁸⁰, l'autodéfense *féminine* connaît, quant à elle, un nouvel essor pendant la Seconde Guerre mondiale. Les femmes, qui font alors l'objet d'une intense propagande les encourageant à rejoindre massivement les usines pour soutenir l'effort de guerre, sont interpellées comme des femmes fortes, courageuses, capables de faire

le travail de *leurs* hommes. Or cette interpellation ne colle pas avec la norme dominante d'une « féminité sans défense ». On lance des campagnes publiques destinées à apprendre aux femmes à se battre et à répondre coup pour coup aux hommes indécents qui n'ont pas été mobilisés sur le front et qui seraient tentés de profiter de la vulnérabilité de ces filles, mères et épouses laissées à elles-mêmes. Contexte nationaliste oblige, la défense de soi et la fierté féminine deviennent non seulement licites mais constituent des valeurs relais qui figurent la puissance et l'unité de la nation. En témoignent l'image très largement rediffusée, et maintes fois détournée, à partir des années 1980, sous le nom de « Rosie the Riveter » et le slogan qui l'accompagne « We Can Do It ! ». De fait, on amalgame deux visuels différents⁸¹. Créée en 1942 par J. Howard Miller pour la Westinghouse Company's War Production Coordinating Committee, l'image originale « We can dot it ! » représente une ouvrière (dont le modèle est Geraldine Hoff, une jeune femme de 17 ans engagée dans une usine de métallurgie), maquillée, au regard déterminé, en bleu de travail et bandana rouge, montrant fièrement son biceps. En réalité, cette affiche n'a été que très localement diffusée à l'époque et renvoie à toute une série d'affiches encourageant les travailleuses à rejoindre les usines métallurgiques et à être plus productives. « Rosie the Riveter » est une œuvre de Norman Rockwell, publiée en mai 1943 dans le *Saturday Evening Post*, représentant une ouvrière américaine en bleu de travail, rousse, musclée, assise pendant sa pause déjeuner, mangeant un sandwich, son pistolet à rivets posé sur ses genoux et foulant aux pieds un exemplaire de *Mein Kampf*. Rockwell a fait poser son modèle (Mary Doyle, une ouvrière d'une compagnie de téléphone de 19 ans) de telle sorte qu'elle reproduise la posture du prophète Isaiiah tel qu'il est peint par Michel-Ange en 1509 dans la Chapelle Sixtine⁸². Cette iconographie patriotique qui met en scène les Américaines dans un type de féminité très « trouble »⁸³, va de pair avec une vague de publications de recommandations sur la nécessité d'apprendre à se défendre et de manuels d'autodéfense destinés aux filles et aux femmes. Ainsi, derrière la promotion d'une autodéfense féminine, il faut surtout identifier

Se défendre

les enjeux nationalistes et capitalistes d'une valorisation *ad hoc* de la féminité laborieuse, jeune et musculeuse. Cette norme de féminité ouvrière, pour un temps promue, sera très vite remplacée par l'idéal bourgeois de la « maîtresse de maison », par définition blanche.

TESTAMENTS DE L'AUTODÉFENSE

MOURIR EN COMBATTANT : L'INSURRECTION DU GHETTO DE VARSOVIE

« L'occupant procède au deuxième acte de votre extermination.

N'allez pas inconsciemment à la mort.

Défendez-vous.

Prenez une hache, une pince-monseigneur, un couteau, barricadez votre maison.

Ne les laissez pas vous capturer comme ça !

En combattant, vous avez une chance de survivre. Luttez'. »

Dans le ghetto de Varsovie, la configuration topographique – la construction de murs qui s'élevaient au niveau du premier ou du deuxième étage des immeubles, selon les endroits, et qui encerclaient tout le ghetto – était conçue pour étouffer ce qui pouvait se passer à l'intérieur. « Du deuxième étage, on voyait l'autre côté, un manège, des gens... On entendait de la musique et on avait terriblement peur de passer inaperçus, peur de disparaître derrière sans qu'on remarque notre existence, notre combat, notre mort... que le mur soit si épais que rien, aucun bruit ne le traverse³. » Dans le ghetto, les nazis utilisent des appareils servant à détecter le son des voix, notamment lorsqu'ils recherchent les personnes réfugiées ou cachées dans les caves. Résister à ce dispositif, c'est se taire : le silence est une exigence vitale pour survivre aux traques incessantes et c'est en même temps ce qui participe d'une mort en dehors du monde, d'une *mort acosmique*³.

Se défendre

Concrètement, l'organisation de l'autodéfense du ghetto a consisté à accumuler des armes, à les cacher et à armer tous les survivants : en achetant des armes, en interpellant les réseaux de résistance polonais afin qu'ils fassent passer des revolvers, des grenades et des munitions à l'intérieur du ghetto⁴, en organisant des guets-apens afin de récupérer les uniformes et les armes des patrouilles SS, en construisant des armes artisanales (principalement des explosifs), en construisant des barricades, des caches, des tunnels, des bunkers, en entraînant les corps au combat⁵. De fait, il fallait transformer en champ de bataille le ghetto, cet espace-temps hors du monde devenu mouiroir où chacune des rescapé.e.s des rafles successives attendait une mort certaine, et n'était plus qu'un fantôme sans défense. En septembre 1942, Menachem Kirszenbaum fait passer le message suivant à l'extérieur du ghetto : « Nous déclarerons la guerre à l'Allemagne. Ce sera la déclaration de guerre la plus désespérée qui ait jamais été faite. Nous verrons si les Juifs peuvent obtenir le droit de mourir en combattant⁶. » Les gendarmes polonais, les SS et leurs alliés devaient désormais entrer dans l'enceinte du ghetto la peur au ventre et prendre conscience qu'ils y risquaient également leur vie, que chaque mort-vivant qu'ils croisaient, homme, femme, enfant, était un potentiel résistant en arme⁷. Les appels à l'autodéfense et le lexique du champ de bataille, de la guerre, de la résistance armée qui les soutient, participent d'un processus de réhumanisation, comme un hommage aux vies du ghetto : la violence à laquelle les survivant.e.s se sont converti.e.s fait alors figure d'oraison funèbre. Personne ne doute que cette conversion à la violence est pour une part une mise en scène tragique, une parodie de guerre : les combattant.e.s n'avaient aucune chance, le déséquilibre était démesuré. En agissant comme s'il s'agissait d'un combat – et par conséquent comme si l'issue était encore indécidable –, il fallait conjurer l'acceptation passive de leur mort et l'abysse dans lequel elle advenait⁸.

À la fin d'octobre 1942, plusieurs réunions rassemblent les membres des organisations de résistance actives dans le ghetto. L'Organisation juive de combat est créée dans le but d'« organiser la défense du ghetto de Varsovie⁹ ». En janvier 1943, ses membres placardent des tracts dans le ghetto : « Nous sommes prêts à mourir

en êtres humains¹⁰. » Dans la situation la plus tragique qui soit, la question de la dignité humaine se traduit par des appels à mourir les armes à la main. Se battre, et peut-être survivre, mais avant tout se faire les hérauts de la vie contre la mort.

Il y a deux lexiques différents qui circulent imbriqués dans les discours et récits des habitants et des combattants du ghetto engagés dans l'insurrection, celui de la résistance, de la contre-attaque¹¹, 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.

« Il était toujours question de mourir, jamais de vivre. Peut-on même appeler ça un drame ? Le drame implique un choix, il faut que quelque chose dépende de toi¹². » Quelles sont les conditions de possibilité de restauration d'un choix qui ne porte plus sur sa survie ? Un choix non pas tant entre la vie et la mort, mais entre les types de mort, si tant est que l'on puisse encore évoquer un choix dans ces conditions, et qui constitue par là même une posture éthique, une défense de la valeur de la vie même. « 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 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 mourir¹³. » La décision de *se défendre* enfin¹⁴ 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. Il s'agissait alors de préférer le combat au suicide : pour la plupart des résistants, le suicide gaspille des balles qui auraient dû être destinées aux nazis¹⁵.

Se défendre

L'idée qu'il faut mourir les armes à la main, ou du moins au combat, même à mains nues⁶, plutôt que d'être asphyxié.e.s ou exécuté.e.s d'une balle dans la nuque, est omniprésente. « On ne pensait pas tant sauver nos vies, ce qui semblait de toute façon très compliqué, mais plutôt à mourir d'une mort honorable, à mourir les armes à la main⁷. » 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 vie⁸. La mort devient alors le moyen par lequel le corps promis au meurtre recouvrera sa propre humanité. Le 19 avril 1943, les nazis entrent dans le ghetto pour mener une « action » visant à liquider totalement les derniers survivants : ils trouvent en face d'eux un millier d'hommes et de femmes prêt.e.s à combattre qui leur opposeront une résistance farouche. Dans un journal clandestin polonais diffusé en avril et mai 1943 à Varsovie, on peut lire : « Les Juifs se battent. Non pas pour leur vie, puisque leur guerre contre les Allemands est sans espoir ; leur guerre est celle pour la valeur de la vie. Non pas au sens de se sauver eux-mêmes de la mort, mais dans la manière même de mourir – mourir comme des hommes et non comme des vers. Pour la première fois depuis le XVIII^e siècle, ils ne sont plus humiliés... Le ghetto de Varsovie n'est pas une fin mais un commencement : qui meurt en être humain ne périt pas en vain⁹. »

Marek Edelman est en même temps très critique à l'égard de la mythologie du combat armé²⁰ – ce qu'il appelle les « morts symboliques ». Hanna Krall rapporte la colère d'Edelman : « Il m'accuse de mettre ceux qui se battent l'arme à la main au-dessus de ceux qui s'entassent dans les wagons. C'est évidemment ce que je pense, tout le monde le pense. Or, c'est stupide, dit-il, la mort dans les chambres à gaz n'est pas moins valable que la mort au combat ; au contraire, crie-t-il, elle est plus terrible, il est tellement plus facile de mourir le doigt sur la détente. Il leur était bien plus facile de mourir qu'il ne l'était pour la mère de Pola Lifszyc... D'accord, lui

dis-je, mais il est plus facile de voir quelqu'un mourir au combat que de regarder la mère de Pola Lifszyc monter dans le wagon²¹. »

Léon Feiner, membre et contact du Bund²² qui survit hors du ghetto en se faisant passer pour « Aryen » à Varsovie, déclare face à l'indifférence internationale : « Nous organisons la défense du ghetto, non pas parce que nous croyons que le ghetto puisse être défendu, mais pour que le monde voie le désespoir de notre combat comme une manifestation et un reproche²³. » Léon Feiner a maintes fois alerté la Résistance polonaise et les Alliés de l'extermination des Juifs polonais et de la situation des combattant.e.s du ghetto. C'est lui qui transmet les informations au représentant du Bund au sein du gouvernement polonais en exil à Londres, Artur Zygielbojm, qui tentera par tous les moyens de mobiliser les gouvernements britannique et états-unien lors de la conférence qui se tient aux Bermudes du 19 au 30 avril 1943, en pleine insurrection du ghetto. Le 12 mai 1943, Zygielbojm se suicide à Londres : « En observant passivement le meurtre de millions d'êtres sans défense et les sévices infligés à des enfants, des femmes et des vieillards, ces pays sont devenus complices des criminels [...]. Je ne puis garder le silence. Je ne puis continuer à vivre pendant que ce qui reste de la population juive est en train de périr. Par ma mort, je souhaite protester énergiquement contre l'extermination du peuple juif et la passivité du monde libre²⁴. »

L'insurrection du ghetto de Varsovie et sa thanatoéthique ont produit une forme d'héroïsme négatif qui s'apparente à un fatalisme mais révèle la volonté ardente qu'un « nous » survive à l'horreur et à la néantisation comme à l'indifférence obscène du monde. Marek Edelman souligne que mourir en combattant était d'abord et avant tout un acte dont l'exemplarité était destinée « aux autres », à ses compagnons : le spectacle de ceux qui étaient prêts à mourir les armes à la main sortait de sa torpeur le monde terrifié du ghetto²⁵. Mourir en combattant était le seul moyen pour qu'une communauté survive à ses membres.

L'AUTODÉFENSE COMME DOCTRINE NATIONALE

L'histoire politique de l'autodéfense des mouvements juifs est intrinsèquement liée à la lutte contre les pogroms, principalement

Se défendre

en Russie, à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle (1881-1883, 1903-1907, 1917-1921). L'un des premiers groupes d'autodéfense est créé à Odessa en 1881 à l'initiative d'un comité étudiant, suite aux pogroms qui s'y déroulèrent après l'assassinat d'Alexandre II. Rassemblant près de cent cinquante hommes, ouvriers, commerçants, étudiants, le groupe est armé de bâtons et de barres de fer et prend le nom de Yevraïskaïa Drujina (Garde juive)²⁶. Bientôt, c'est le Bund qui devient le principal organisateur des groupes d'autodéfense contre les pogromistes, dès sa création en 1897. Il incarne la position des socialistes révolutionnaires juifs et préconise la violence défensive, en articulant la protection des populations et des quartiers juifs et les actions d'éducation et d'organisation du prolétariat à l'échelle internationale ; il dénonce l'antisémitisme comme une idéologie contre-révolutionnaire qui vise à diviser les prolétaires. Dès avant le tragique pogrom de Kichinev (Bessarabie), les exactions antisémites sont encouragées par une armée et une police activement complices qui arment et protègent les pogromistes face auxquels les militants du Bund organisent la défense armée. Animée par les ouvriers socialistes juifs, cette stratégie d'autodéfense est soutenue par des organisations et des ouvriers non juifs qui y participent en nombre. En août 1902, suite au pogrom de Czestochowa, le Bund entame une politique systématique qui vise à constituer des groupes d'autodéfense partout où il est actif. Quelques semaines plus tard, le journal bundiste *Di Arbeiter Shtime* (n° 30, octobre 1902) publie ce qui fait figure de véritable manifeste d'autodéfense de l'organisation : il faut répondre à la violence par la violence – « nous devons lutter les armes à la main, combattre jusqu'à la dernière goutte de notre sang ». Toutefois, le cadre d'analyse dans lequel ce passage à l'acte doit être entendu est clairement posé : « Nous devons faire tout ce qui est possible pour diffuser au sein des masses chrétiennes ignorantes les idées de libération générale, les idées du socialisme. Cela transformera nos ennemis d'aujourd'hui en amis et nous fournira des camarades de combat pour notre idéal²⁷. » Les groupes organisés par le Bund sont entraînés à l'autodéfense à mains nues ou armées : l'une des techniques de combat communément pratiquées en Russie à cette

période est une forme ultra-violente de boxe à poings nus, combat sans règle ni arbitre, appelée *kulachnyi boi*²⁸. Les groupes sont aussi armés de bâtons, pieux, haches, barres de fer, armes blanches, entraînés au maniement des armes à feu, à la construction d'engins explosifs, mais aussi à l'organisation d'assassinats visant des agents infiltrés de la police du tsar (Okhrana)²⁹. Ils constituent des groupes de protection et d'intervention en cas de pogroms en mobilisant un savoir-faire acquis de façon concomitante dans les services d'ordre mobilisés lors des manifestations ou des grandes grèves.

Des groupes d'autodéfense sont, de la même façon, constitués par les organisations sionistes ouvrières. Elles recrutent majoritairement au sein du milieu artisanal et dans les zones semi-industrialisées où le Bund est moins présent (sud de la Russie, Ukraine, une partie de la Pologne ou Crimée). En parallèle – voire en opposition – au Bund et au socialisme internationaliste³⁰, le sionisme socialiste se fédère au sein du parti Poaley-Tsiyon à partir de 1901 et développe une autre conception de l'autodéfense, davantage tournée vers la défense de la communauté, sceptique quant à la lutte contre la propagande antisémite au sein du prolétariat.

Les pogroms de Kishinev³¹ vont marquer un tournant. Les 6 et 7 avril 1903, pendant les célébrations de la Pâque juive, et dans le contexte d'une campagne acharnée de propagande antisémite qui dénonce de prétendus meurtres rituels de nourrissons par les Juifs³², des bandes armées suivies par une foule de deux mille personnes, encouragée par la police, se répandent dans Kishinev où vivent cinquante mille juifs. Un groupe d'autodéfense (cent cinquante individus) est empêché d'agir par l'intervention de la police qui procède à l'arrestation d'une partie d'entre d'eux et les contraint à la dispersion³³. Suivent le massacre de trente-quatre hommes, sept femmes et deux bébés, des centaines de blessés, et le saccage de plus de mille cinq cents maisons et commerces. De nombreuses femmes et filles sont violées, certaines seront torturées (leurs seins coupés) ; des enfants sont atrocement mutilés³⁴. La réaction des organisations et des partis juifs en Russie, mais aussi des intellectuels³⁵ et de la presse internationale³⁶, est très vive. En dépit de cela, aucun meurtrier ne sera inquiété : les enquêtes ayant été bâclées,

Se défendre

les poursuites restent lettre morte, malgré les commissions constituées par les organisations juives afin de collecter les preuves. Pendant plus d'un mois, le poète Hayim Nahman Bialik récoltera ainsi des témoignages et des photos, consignés dans un document de deux cents pages, destiné à être publié dans le cadre d'une commission d'enquête établie à Saint-Pétersbourg. Inspiré par ce travail, il écrit en 1904 un poème, *La Ville du massacre (Be Irharega)* :

Et tu monteras dans les mansardes sombres
Et tu demeureras là dans l'obscurité...
La frayeur de la mort plane encore sur les ombres,
De tous les trous jaillissent des yeux
Qui posent sur toi un regard silencieux...
Ce sont les esprits des martyrs
Accroupis dans ce coin-là, sous le plafond bas...
Là, l'arme les avait atteints,
Ils y reviennent pour sceller de leur regard
Toute la douleur de leur mort inutile,
Toute la détresse de leur existence.
Ils s'y cramponnent en tremblant, et dans leur cachette,
Ils protestent, leurs yeux demandent : pourquoi ?...³⁷.

Ce long poème est resté comme le symbole de l'acceptation passive des victimes : « La honte est tout aussi grande que la douleur, et peut-être même est-elle plus grande encore. » Il marque durablement les esprits et connaît un succès considérable dès sa traduction en russe et en yiddish. Malgré – ou, plutôt, en raison de – sa tonalité, il symbolise le passage du désespoir horrifié aux cris de révolte, qui renouvelle les appels à l'autodéfense. À Vilna, Michael Helpern, figure du Poaley-Tsiyon, coordonne le recrutement et l'entraînement des groupes d'autodéfense sous le slogan « Souvenez-vous de la honte !³⁸ ».

Entre 1903 et 1905, dans la clandestinité, une coopération active se met en place entre le Bund et le Poaley-Tsiyon. Les deux organisations œuvrent à la constitution de dizaines de groupes d'autodéfense appelés BO (*Boevie Otriady*) : « Des séances d'entraînement militaire et paramilitaire se tiennent dans des lieux sûrs :

des îles sur le Dniepr par exemple (...). Lorsqu'on pressentait un pogrom, les groupes étaient contactés par téléphone et se rassemblaient prêts à riposter. Il en fut ainsi à Vilna, Varsovie, Rostov, Minsk, Gomel ou Dvinsk. Composés de jeunes ouvriers, charpentiers, serruriers, bouchers et d'autres corporations, les groupes d'autodéfense luttèrent aussi contre la police et, à diverses reprises, délivrèrent leurs camarades arrêtés³⁹. » En 1905, des groupes d'autodéfense sont actifs dans quarante-deux villes⁴⁰. Malgré l'intensité et la brutalité des exactions, la stratégie de défense des organisations juives a permis de résister à la violence antisémite et de prévenir ou d'empêcher certains pogroms⁴¹. Toutefois, les persécutions policières, les emprisonnements et déportations de militants, la répression des mobilisations syndicales, les conditions sociales de plus en plus difficiles et le contexte révolutionnaire vont progressivement désorganiser les groupes d'autodéfense. La série meurtrière de pogroms des années 1903-1905 entraîne aussi une vague d'immigration importante (dite « Seconde Aliyah ») vers les États-Unis et, dans une moindre mesure, vers la Palestine, où de nombreux militants sionistes ayant participé aux groupes d'autodéfense en Russie y perpétueront leur savoir-faire.

Dans ce contexte, c'est ici que se dessine la ligne de facture entre deux conceptions de l'autodéfense : entre le Bund (qui tente malgré la répression de maintenir son action en Russie) et les partis sionistes, mais aussi à l'intérieur même du sionisme. De fait, le sionisme est le théâtre d'un conflit entre les courants socialistes et culturels et les groupes ultra-conservateurs, nationalistes voire fascisants. Les premiers ont largement perdu la bataille idéologique qui a donné naissance à un sionisme militarisé, terroriste et colonialiste.

La traduction de l'hébreu en russe du poème de Bialik, citée plus haut, est réalisée par Zeev Vladimir Jabotinsky⁴², alors jeune écrivain et journaliste. Militant sioniste très actif, il organise à Odessa des groupes d'autodéfense dans les années 1900. Durant la Première Guerre mondiale, il prône l'alliance avec les Britanniques et est à l'initiative d'un groupuscule paramilitaire pour conquérir la Palestine, la Légion juive. Lors des

Se défendre

émeutes d'avril 1920, c'est encore lui qui est à la tête de groupes d'autodéfense à Jérusalem – entraînés au sein du club sportif des Maccabées de Jérusalem. Il sera condamné à quinze ans de prison par les Anglais et finalement libéré l'année suivante⁴³. Il rejoint alors Londres puis Paris⁴⁴. En 1925, Zeev Vladimir Jabotinsky crée le Parti sioniste révisionniste⁴⁵, dont le siège se situe à Paris, incarnant la droite extrême, fascisante, du mouvement sioniste. Jabotinsky est l'un des grands théoriciens d'une conception autoritariste et nationaliste de l'autodéfense, devenue dominante en Israël, qu'il n'a cessé de pratiquer, de prôner et qu'il théorise dans un texte dès novembre 1923 : *La Muraille d'Acier*⁴⁶. Sa conception du sionisme promeut la constitution d'une force armée juive offensive « sans fissure », seule à même d'imposer un rapport de force suffisamment asymétrique avec les « Arabes » pour permettre de les soumettre aux nouvelles frontières d'un État juif. La conception de Jabotinsky s'imposera définitivement avec la Haganah – l'Irgoun haganah (Organisation de la défense), dont il est le cofondateur avec Eliyahou Golomb en 1920, issue de Hashomer (Le Gardien), dissous la même année. Hashomer, petite unité mixte, avait été créée par Israël Shohat en 1909 pour remplir une mission d'autodéfense du Yishouv – désignant, à partir de 1880, les populations juives immigrées en Palestine dans le cadre du projet sioniste – et devait faire face à la répression des autorités ottomanes. À partir des années vingt, la Haganah n'a plus pour vocation de « défendre » les populations juives, mais d'assurer le développement du Yishouv, et tend progressivement à devenir une milice offensive, paramilitaire, qui vise les groupes armés et la Résistance arabes. La Haganah n'a pas d'existence officielle (les Britanniques interdisant aux Juifs comme aux Arabes de Palestine d'organiser des troupes autonomes). Toutefois, nombre de Juifs du Yishouv sont engagés dans la police supplétive britannique (Notrim, force de police juive fondée par les Britanniques en 1936), y bénéficient d'un entraînement au combat à mains nues (ju-jitsu), et s'initient aux techniques militaires de contre-guérilla et au combat offensif dans le cadre des Special Night Squads, créés en 1938 (forces spéciales sous le commandement d'un offi-

cier britannique proсионiste, Orde Charles Wingate)⁴⁷, lors de la Grande Révolte arabe.

En outre, en 1931, d'une scission avec la Haganah émerge la Haganah nationale (puis, à partir de 1937, Irgoun Tzvaï Leoumi – Organisation militaire nationale). Cette scission est la conséquence d'un conflit sur le principe éthique de la « retenue » (*havlaga*), jusqu'ici décrété au sein de la Haganah, selon lequel la « riposte » doit demeurer strictement défensive contre les populations arabes⁴⁸. À partir de 1937, l'organisation devenue Irgoun se radicalise et commet des attentats terroristes meurtriers contre les civils arabes⁴⁹. Émanation des courants sionistes nationalistes, proche de Jabotinsky et du Betar, l'organisation poursuit ses actions bien au-delà des préceptes mêmes de Jabotinsky qui retient ses troupes pour ne pas se mettre à dos les Britanniques mais aussi pour des raisons plus stratégiques : l'autodéfense offensive ne peut se complaire dans une stratégie d'attentats aveugles – elle ne doit pas disperser, dépenser d'énergie « inutile » dans des actions anarchiques, spectaculaires, qui n'ont en réalité que peu d'effet sur la neutralisation de l'« ennemi ».

Les bases de la philosophie du combat rapproché israélien sont ici posées : la sphère civile est définie comme un espace continu de violence permanente, imminente. Jabotinsky rabat ainsi la situation des populations juives menacées en Russie par les pogroms sur la situation des milices ou militaires juifs en Israël inquiétés par les populations palestiniennes ou les « terroristes » arabes. L'autodéfense devient alors un mode d'être dans un monde de violence où les techniques de combat permettent aux individus d'en moduler efficacement et promptement l'intensité⁵⁰ ; où ils exercent cette violence qui les traverse quoiqu'il arrive. Dans le contexte d'un conflit colonial, qualifié de guerre contre le « terrorisme », il s'agit alors d'être toujours au contact du danger et non en retrait (*close combat*⁵¹), d'être toujours prêt à réagir aux attaques soudaines, exploiter toutes ses ressources physiques, sensorielles, émotionnelles⁵², environnementales, neutraliser le plus rapidement possible les sources exogènes de violence, s'adapter à tous les contextes, toutes les situations, tous les « types » de menaces et

Se défendre

d'ennemis. Cette politique autodéfensive à l'échelle d'une nation en constitution définit aussi un ensemble de *pratiques de soi défensives* qui contraignent à vivre dans l'immanence de réactions réflexes, de tension musculaire et de connexion émotionnelle comme de suspendre tout discernement relatif à la complexité des rapports sociaux, des situations historiques, des intentions, des significations et des contextes. Cet appauvrissement du monde au profit d'une « cosmologie de la guerre totale et de la terreur⁵³ » enferme alors l'individu défensif dans une phénoménologie du corps-arme, corps légal, transformant l'autodéfense en politique, c'est-à-dire en véritable gouvernement de l'intensité de la violence à l'échelle du corps propre.

GÉNÉALOGIE DU KRAV MAGA

Imi Lichtenfeld, l'inventeur du krav maga, technique d'autodéfense qui connaît aujourd'hui un succès proliférant, est né en 1910 à Budapest, dans l'Empire austro-hongrois. Sa famille s'installe à Bratislava, en Slovaquie, où il grandit. Son frère Samuel Lichtenfeld rejoint à l'âge de 13 ans un cirque ambulante où il est initié à de nombreuses techniques gymniques et de combat. Il passera près de vingt ans comme membre de la troupe et y fera un numéro de lutte et de démonstration de force (poids). Lorsqu'il revient à Bratislava, il y crée le premier club de lutte et de musculation, Hercules, et rejoint la police comme détective en chef. Il entraîne alors les forces de police aux techniques d'autodéfense dans le cadre des situations d'arrestation et d'immobilisation. En 1928, il remporte le championnat junior de lutte slovaque ; l'année suivante, il remporte le titre national chez les adultes. Il concourt également aux championnats de lutte, de boxe et en gymnastique au niveau international. Parallèlement, il enseigne la gymnastique à des grandes troupes de théâtre – notamment en Tchécoslovaquie – et joue lui-même dans plusieurs pièces. Face à l'émergence de factions antisémites au cours des années trente, Imi Lichtenfeld s'engage dans la défense des quartiers juifs de la ville qui sont attaqués lors de pogroms et prend la tête d'un groupe d'autodéfense à Bratislava. Il expérimente alors des techniques

de combat à mains nues lors d'affrontements avec les milices fascistes. Cet itinéraire illustre ce qui s'apparente à un processus de « désportivisation⁵⁴ » des techniques de lutte et de boxe acquises, qui passent ainsi du sport à l'autodéfense, du ring à la rue.

En 1940, Imi Lichtenfeld quitte la Slovaquie et embarque avec près de quatre cents réfugiés juifs slovaques sur le *Pentcho*, dernier navire à rejoindre la Palestine – affrété par le principal parti de la droite nationaliste sioniste⁵⁵. Lichtenfeld mettra deux ans à rejoindre la Palestine. Entre-temps, le bateau est plusieurs fois arrêté et mis en quarantaine avant d'échouer aux abords de la Grèce. Lichtenfeld, secouru par un navire britannique, passera plusieurs mois à l'hôpital juif d'Alexandrie en Égypte pour y être soigné. Il s'engage ensuite dans la Légion tchèque, alors placée sous commandement britannique, et combat sur divers fronts du Moyen-Orient (Libye, Égypte, Syrie, Liban). En 1942, il obtient un permis d'entrée en Palestine et rejoint la Haganah.

À partir de là, l'histoire du krav maga est née et s'apparente à un mythe fondateur de l'État juif. Avec Imi Lichtenfeld, l'histoire de ce système d'autodéfense, développé au sein d'unités qui constitueront bientôt l'armée israélienne, trouve un motif narratif idéal qui, à travers la biographie mythique d'un seul homme, relie les résistances de la jeunesse juive européenne face à la montée du fascisme et aux exactions commises sur les populations persécutées et la naissance providentielle d'une nation qui se représente comme attaquée de toute part, imposant son existence, son autorité et ses frontières à la seule force de son peuple. Ce « nouveau » peuple, tout entier engagé comme armée, glorifie son héroïsme dans ce passage de la défensive à l'offensive : *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 ». L'hypothèse que nous voudrions poser ici est qu'une certaine conception tactique du combat rapproché a été la base d'une politique stratégique militaire de plus grande ampleur ou, du moins, a inspiré le champ lexical de sa propagande. Le krav maga symbolise ainsi cette idéologie nationale de la défense offensive, d'une guerre

Se défendre

de conquête qui s'est menée dans un contexte où une armée s'est autodéfinie comme une nation en situation d'autodéfense contre tous pour assurer son existence.

En 1941, au sein de la Haganah, une unité d'élite professionnalisée est constituée : le Palmah (acronyme de *plougot haMahatz* – « compagnie de choc »), qui mettra en place des actions terroristes ciblées, dites d'autodéfense offensive. Du fait du manque de moyens logistiques (les entraînements se font souvent avec des armes en bois), cette armée en devenir va continuer de développer ses techniques au corps à corps et d'élaborer des programmes d'entraînement spécifiques. La même année, des formations de *Kapap* (acronyme de *Krav panim el panim* – « combat en face-à-face ») sont ainsi mises en place au sein de la Haganah et du Palmah. Elles sont assurées par Gershon Kopler (ju-jitsu et boxe), Yehuda Markus (ju-jitsu et judo), Maishel Horowitz (bâton et arme blanche)⁵⁶, qui ont quasiment tous servi dans les Special Night Squads. L'année suivante, Imi Lichtenfeld est recruté par Musa Zohar au sein du Palmah et devient instructeur de *Kapap* – il enseigne les techniques de ju-jitsu, boxe et couteau. Une certaine conception stratégique de l'autodéfense offensive s'est désormais formalisée dans tout l'état-major de la future Tsahal (*Tsva hagana leisrael* – Forces de défense israéliennes), créée en 1948 à partir de la fusion de l'ensemble des organisations paramilitaires existantes⁵⁷.

Tsahal excelle alors dans l'attaque éclair « incapacitante », qui désorganise et désoriente l'« ennemi », le choque, et dans la concentration des actions offensives qui neutralisent son centre vital à l'aide d'unités, désormais non mixtes⁵⁸, surentraînées au combat au corps à corps, aux dépens d'une conception plus classique de la défense statique sur une ligne de front. Malgré sa réputation d'armée « bricolée », « improvisée », Tsahal expérimente, dans le cadre d'une politique de colonisation, une stratégie militaire de l'autodéfense inédite, en passe d'être labellisée et exportée comme l'une des tactiques contre-insurrectionnelles parmi les plus efficaces au monde. Peu importe qu'il s'agisse d'appliquer ces principes à un individu, à un groupe, à une milice ou à une armée, à des civils ou à des militaires, aux « violences sexuelles »,

à la « délinquance » ou au « terrorisme », le principe est le même : Israël devient un modèle opératoire de « société de sécurité⁵⁹ », à partir d'une expérience paramilitaire de techniques d'autodéfense bientôt érigées en principe d'une civilité sécuritaire.

Dès 1949, le terme de *krav maga* (« combat rapproché ») apparaît et est utilisé en même temps que *Kapap*. En 1953, Imi Lichtenfeld est l'un des initiateurs d'une codification du système de combat à mains nues à partir de trente-cinq techniques de base – dont le principe est qu'elles soient constamment renouvelées, testées, adaptées à l'actualité des situations. En 1958, il devient chef instructeur militaire de *krav maga*. Le *krav maga* s'est définitivement imposé comme l'appellation officielle du système de combat défensif au sein de Tsahal – faisant de cette armée un produit d'exportation rentable. En 1964⁶⁰, 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)⁶¹. À partir des années 1980, le *krav maga* sera plébiscité dans le monde entier comme l'un des systèmes de combat défensif à mains nues considéré comme le plus « réaliste », mais aussi l'un des produits *made in Israël* parmi les plus rentables. Mais le *krav maga* est aussi bien plus que cela : une pratique de soi, une pratique citoyenne, une culture nationale, dans un contexte où sa généralisation entretient un monde où le *krav maga* s'impose comme le seul mode d'être possible. Son succès actuel ne s'explique pas seulement par le fait d'une technique *réputée* la plus opératoire, la plus « réaliste », pour se défendre. Ce qui se joue en vérité avec sa diffusion, c'est la généralisation d'une culture défensive qui transforme la société civile elle-même, le monde vécu de chaque individu. 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.

Le *krav maga* se décline aussi en divers sous-produits de techniques labellisées, vendus aux forces de maintien de l'ordre dans le monde entier, qui viennent compléter, voire bouleverser,

Se défendre

les anciennes techniques contre-insurrectionnelles selon deux principes fondamentaux.

Premièrement, le combat rapproché défensif-offensif permet d'invisibiliser l'utilisation d'armes létales – pouvant potentiellement susciter de l'indignation de la part de l'« opinion publique », dès lors que les interventions sont médiatisées – en transformant le corps lui-même en arme létale capable d'immobiliser avec un nombre restreint de techniques un autre corps, d'après une anatomie des « points de contention » qui produisent la paralysie, l'évanouissement, l'étouffement ; mais aussi en associant au corps létal des suppléments, des extensions (tonfa, Taser, Flash-Ball, chiens) réputés être des armes non mortelles. Mathieu Rigouste a montré que ces « armes sublétales⁶² » constituent un marché de l'homicide légal sous couvert d'extension du droit de légitime défense des forces de l'ordre elles-mêmes.

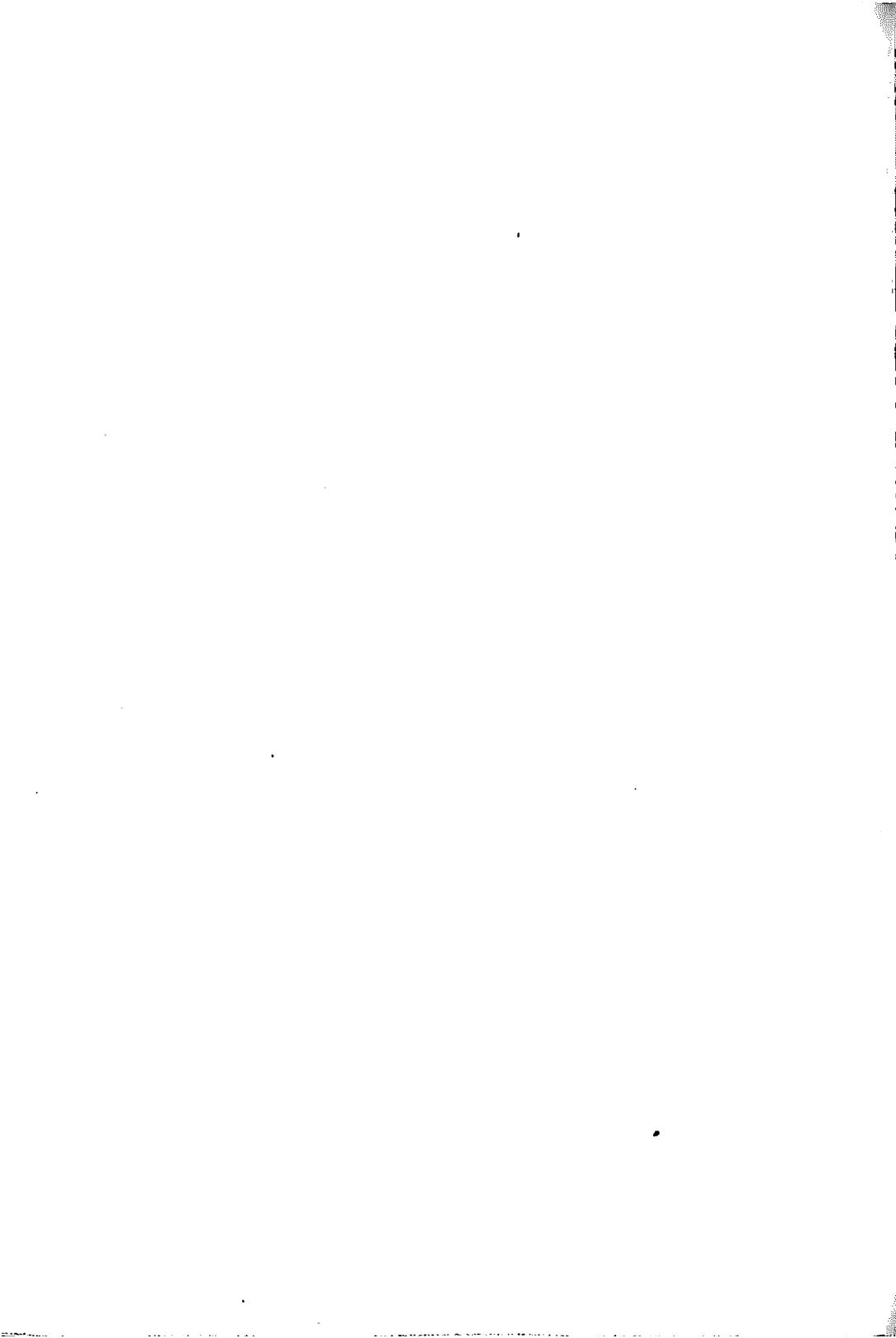
Deuxièmement, la diffusion des techniques de combat rapproché a modifié un processus historique de *prise de distance* entre forces de l'ordre et « situations » de désordre – un processus qui passait notamment par des principes de « passivité défensive⁶³ » (le barrage policier en cas de manifestation, le barrage filtrant), d'autocontrainte (techniques de dispersion)⁶⁴, ou de délégation instrumentale de la violence de la frappe (canon à eau). La diffusion et la promotion parallèles de techniques de maintien de l'ordre articulées, au contraire, sur une stratégie généralisée du corps à corps, et charriant des normes de virilité renouvelées, ont privilégié le contact létal, le choc, l'intrusion, l'infiltration, la provocation, l'humiliation, la désorganisation⁶⁵ – transformant le corps policier en corps offensif.

Ce corps offensif est aussi le produit d'un processus de transformation, d'une chimie de la peur dans laquelle il vit et qu'il contribue à généraliser⁶⁶ – une mécanique répressive qui construit les contours d'une nouvelle norme de virilité dominante⁶⁷. La peur, cette vieille valeur de la masculinité lâche et efféminée, s'est muée en ressource virile qui construit des corps toujours prêts à se défendre au moindre signal chimique, transformant la tétanie en stimulus d'attaque.

Testaments de l'autodéfense

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'État 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.

Plus largement, Israël apparaît aujourd'hui comme un modèle politique – à la fois civique et civil – matérialisant une transformation gouvernementale face à ce qui jusqu'ici mettait en crise, ou en échec, l'État sécuritaire : la menace terroriste⁶⁸. Cette menace ultime, qui traduit un attisement généralisé de la peur érigée en *virtù*, est désormais sous contrôle *via* la production de politiques qui insécurisent en permanence la société civile, et partant les individus, plutôt qu'elles ne les protègent et les défendent. Ces politiques sont très économiques à plus d'un titre, notamment parce qu'elles transfèrent à ces mêmes individus la responsabilité de *se défendre* et donc d'incorporer des usages de la violence, de devenir des corps défensifs permettant utilement de les transformer au besoin en unités martiales et létales atomisées, assignées à la surveillance et au contrôle d'un ennemi sans visage, et acceptant d'être en permanence gouvernés par la peur au nom de leur sécurité.



L'ÉTAT OU LE NON-MONOPOLE DE LA DÉFENSE LÉGITIME

HOBBS OU LOCKE, DEUX PHILOSOPHIES DE LA DÉFENSE DE SOI

C'est dans les philosophies du contrat social que l'on trouve les premières conceptualisations de l'autodéfense moderne. La défense de soi par soi est ainsi communément référée à la liberté et au droit naturels de *se préserver*. L'autodéfense est au centre de l'anthropologie philosophique de Thomas Hobbes. Si son objectif premier est d'éradiquer la violence par la *force* du droit souverain, la philosophie de Hobbes n'en finit pas de comprendre cette violence en l'homme sous sa forme positive, comme une nécessité qu'aucun artifice juridique ne saurait totalement neutraliser.

Dans le *Léviathan*, la liberté que chacun a d'employer tous les moyens pour assurer sa préservation relève d'un « droit de nature ». Réciproquement, selon une « loi de nature », la préservation de soi est une obligation à laquelle nul ne peut se soustraire : « Il est interdit aux gens de faire ce qui mène à la destruction de leur vie ou leur enlève le moyen de la préserver, et d'omettre ce par quoi ils pensent qu'ils peuvent être le mieux préservés¹. » De cette liberté et de cet impératif à la préservation découle à l'état de nature une condition d'absolue égalité entre les hommes. Cette égalité est tout entière l'effet du caractère relatif et commensurable des ressources de chacun (la force, la ruse, l'intelligence, la coalition...), déployées pour *défendre sa vie*. « De cette égalité des aptitudes [*equality of ability*] découle une égalité dans l'espoir d'atteindre nos fins². » Ce mouvement généralisé de défense de sa vie, de défense de son corps par le moyen de son corps, loin d'assurer

Se défendre

la sécurité, ne fait cependant que renforcer une égalité qui semble se réduire au fait d'être égaux face au danger de mort. La défense de soi-même se traduit ainsi concrètement par la capacité effective de nuire à autrui.

Cette tendance généralisée à préserver sa vie s'exprime par une infinité de pratiques de défense de soi : d'une même nature surgit alors un art aux multiples expressions. Ces pratiques sont toutes légitimes, dans la mesure où elles sont le fait d'un état de nécessité. La question de la légitimité ou de l'illégitimité du recours à la violence défensive est donc évacuée par Hobbes³. Toutefois, 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 effectif⁴ », 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 ingéniosité⁵ ».

Ce que je nommerais donc cette *disposition rusée au combat*, qui ne présume pas de l'issue des affrontements, peut être pensé comme un mouvement polarisé vers « soi », en tant que ce « soi » ne préexiste pas à ce mouvement mais apparaît, au contraire, comme l'effet continué de ce mouvement défensif. Ce même mouvement oriente toutes les pratiques de soi – corporelles, intellectuelles, imaginatives, émotionnelles, linguistiques... – vers la défense contre autrui. C'est ainsi que cette disposition au combat peut être à la fois pensée comme créatrice du sujet, un sujet *élané*, et comme un épuisement de cet élan, en permanence contraint à l'effort défensif.

L'anthropologie politique de Hobbes est loin de faire de la violence défensive une tendance « aveugle » (que l'on pourrait qualifier de façon anachronique de tendance instinctive). La condition des hommes à l'état de nature est bien plutôt inextricablement liée à un *exercice raisonné de la défense de soi*, laquelle peut tout aussi bien s'exprimer dans la recherche de la paix – définie par Hobbes comme un effort relevant du « devoir » – que dans la quête d'un arsenal infini – « par tous les moyens, nous pouvons nous

défendre⁶ ». En d'autres termes, le droit de nature qui transforme l'effort constant et raisonné de conserver ma vie en liberté de faire tout ce que je veux et peux est à tout à la fois impossible et imprescriptible : impossible de l'exercer sans entrave *ou* de m'en dessaisir sans me transformer par là même en « proie », c'est-à-dire sans nier ce qui constitue ma nature même, mon humanité⁷.

À partir de cette contradiction, Hobbes élabore les conditions de possibilité du contrat : seul le fait que tous renoncent à leur propre droit de nature (et, partant, à leur liberté d'user de tout ce qui paraît adéquat pour se défendre) au profit d'une autorité unique peut garantir efficacement et effectivement la vie de chacun. En dépit de cette délégation de pouvoir au Léviathan, le mouvement polarisé de défense de soi-même ne s'éteint pas : « On tient lié, et on environne d'archers, ceux qu'on mène au dernier supplice, ou à qui l'on inflige quelque moindre peine. Ce qui montre que les juges n'estiment pas qu'aucun pacte oblige assez étroitement les criminels de ne pas résister à leur punition⁸. » Ce que Hobbes nomme, dans *Le Citoyen*, le « droit de résister », ne peut pas être considéré comme un privilège : c'est un droit tiré d'une *disposition* irrépressible et irrépréhensible, d'un élan que l'on ne saurait empêcher. Dans le même traité, outre l'exemple célèbre du prisonnier résistant à ses geôliers, Hobbes traite de la question de l'esclavage. Reprenant un raisonnement classique, il mentionne un droit d'esclavage lié au droit de la guerre : en échange de la vie sauve, les prisonniers de guerre peuvent consentir par convention à servir leurs vainqueurs. Mais Hobbes fait alors une précision importante : « Les esclaves qui souffrent cette dure servitude qui les prive de toute liberté et qu'on tient enfermés dans les prisons, ou liés de chaînes, ou qui travaillent en des lieux publics par forme de supplice, ne sont pas ceux que je comprends en ma définition présente⁹. » Ceux-là ne se soumettent pas par convention mais par force – « c'est pourquoi, poursuit le philosophe, ils ne font rien contre les lois de nature, s'ils s'enfuient, ou s'ils égorgent leur maître¹⁰ ». Prenons bonne note de ce blanc-seing. Chose rare à cette période, l'esclavage n'est pas ici exclusivement appréhendé à partir de la question de la « guerre juste » et du sort des vaincus,

Se défendre

mais aussi en référence à l'« institution embarrassante » que constitue l'esclavage transatlantique et dont Hobbes est le contemporain. Ici, loin de légitimer un « droit de résistance » à proprement parler, il prend acte de l'invincibilité ou, plutôt, de l'incivilité d'une disposition à l'autodéfense. Ainsi, il n'est pas question de philosopher sur la légitimité ou l'illégitimité du système esclavagiste mais bien de constater l'inéluctabilité de la violence des pratiques de résistance et de libération des esclaves.

L'anthropologie matérialiste de Hobbes ne réduit pas le droit de nature à la préservation de soi à un droit sur soi-même originaire dont jouiraient certains hommes plutôt que d'autres mais le définit plutôt comme une disposition qui s'exerce également en chacun. Aux XVII^e et XVIII^e siècles, les discours sur l'état de nature fonctionnent souvent comme une critique des mauvaises institutions, et Hobbes ne déroge pas à la règle. Toutefois, selon lui les mauvaises institutions ne sont pas celles qui « dénaturent » l'homme, mais bien celles qui, au contraire, entretiennent un « résidu » de nature. En d'autres termes, c'est précisément parce que les institutions politiques n'ont pas opéré de rupture franche et définitive avec l'état de nature (mais est-ce seulement possible ?) qu'elles sont défailtantes, génératrices de désordres civils et que la violence s'y perpétue. À ce point de sa démonstration, on comprend pour quelles raisons Hobbes interpelle son lectorat qu'il soupçonne d'être sceptique quant à la description d'un état de nature si tragique. Toute personne incrédule peut ainsi faire « un retour sur [elle]-même, alors que partant en voyage, [elle] s'arme et cherche à être bien accompagné[e], qu'allant se coucher, [elle] verrouille ses portes ; que, dans sa maison même, [elle] ferme ses coffres à clef ; et tout cela sachant qu'il existe des lois, et des fonctionnaires publics armés, pour venger tous les torts qui peuvent lui être faits¹² ».

La critique de la société anglaise, et de ses institutions, opérée par Hobbes passe par la description de cet omniprésent *souci défensif*. Il s'agit donc de cibler les dysfonctionnements de l'autorité politique à partir de ces effets, ou plutôt de ces non-effets, sur les antagonismes sociaux. Les habitudes de prudence, de méfiance

L'État ou le non-monopole de la défense légitime

et d'ingéniosité belliqueuses, la fatigue du corps, de la raison calculatrice, en permanence sur le qui-vive, sont ainsi les symptômes d'une subjectivation – d'un devenir soi « paranoïaque » – non encore « subjuguée » par un État réellement à même d'exercer (par la force) et d'exprimer (en suscitant la peur) la puissance coercitive nécessaire à la sécurité civile. Or, si tous les efforts de la philosophie de Hobbes se concentrent sur la conceptualisation d'une puissance souveraine légitime (instituée par contrat) et absolue, seule à même de pacifier la violence intrinsèque aux rapports interindividuels, cette violence n'est pourtant jamais totalement éradiquée de la vie civile. L'état de sûreté civile a pour condition le *consentement* et la *sujétion* des volontés de tous, mais la violence n'est jamais totalement et définitivement *hors du politique*.

L'enjeu de cette lecture de l'anthropologie 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'État. Une tout autre lecture sera proposée par John Locke. De ce point de vue, l'effet de contraste est saisissant quant à la définition du sujet de l'autodéfense : qui est ce « soi » que je préserve ?

Certes, dans l'état de nature tel qu'envisagé par Locke, les hommes sont, comme chez Hobbes, posés comme naturellement égaux. Toutefois, cette égalité est pensée comme l'égalité répartition d'un pouvoir de disposer de sa personne, c'est-à-dire de *ce que l'on possède*. Ce droit est encadré. Il s'exerce « dans les bornes de la loi de la nature¹³ » à moins que le « maître des créatures¹⁴ » n'ait conféré à certains un droit de dominer et à d'autres un devoir d'obéir. Il y a donc ceux qui possèdent leur corps en propre et ceux qui en sont par nature dépossédés, et de cette distinction fondamentale

Se défendre

découle l'octroi effectif de la liberté. Bien que Locke déclare un droit égal de chacun à la liberté, il n'en introduit pas moins de multiples clauses discriminatoires.

La liberté de disposer de sa personne est en outre fondamentalement soumise à l'obligation de se préserver soi-même et, par extension, à l'impératif de concourir à la préservation du genre humain. Cette liberté de disposer de soi et de ses biens est comprise comme un droit de jouissance dans la mesure où les hommes demeurent des créatures appartenant à l'« ouvrier tout-puissant¹⁵ » qui les a créés. Ce droit de jouissance autorise d'user librement et avec raison de *son* corps et de *ses* biens en vue de les conserver. La conservation de soi est ainsi référée au corps propre, défini comme une propriété du sujet ; propriété à la fois *relative* (en tant que Dieu seul possède pleinement ma personne et, partant, mon corps) et *originaire*. Le corps propre est fondateur de toute autre propriété : en tant qu'il me permet de transformer la nature, il m'autorise à m'approprier d'autres biens. Le corps est ainsi une propriété dont l'usage institue un sujet de droit à même d'accroître son droit sur les choses : parce que chaque homme « a un droit particulier sur sa propre personne, sur laquelle nul autre ne peut avoir aucune prétention. Le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains, nous le pouvons dire, sont son bien propre¹⁶ ».

En plus du pouvoir de disposer de soi en vue de sa conservation, Locke ajoute un pouvoir de juridiction qui renforce d'autant plus la forme philosophico-juridique de la subjectivité lockéenne. Ici, la liberté et l'obligation de se conserver sont conçues de façon radicalement différente que chez Hobbes : la conservation de sa personne consiste tout entière dans la légalité ou l'illégalité de *se faire justice*, alors que chez Hobbes elle était définie comme une disposition immanente au corps. Ainsi, chez Hobbes, la défense de soi déborde toujours la question de la légalité (qu'il s'agisse de la légalité naturelle ou de la légalité positive), elle est l'expression d'une effectivité matérielle qui met constamment en échec, ou du moins en crise, l'artifice du droit.

Chez Locke, à l'opposé, la défense est strictement impen-sable en dehors du cadre imposé par la question de la légitimité

du droit premier que me confère la propriété de moi-même. Tout acte, toute manifestation de défense de soi sont ainsi interrogés à l'aune du droit, rabattant l'autodéfense sur ce qui est toujours déjà pensé comme un droit à la « légitime défense ». Toute la question alors est de savoir quel sujet est légitime de se défendre et quel sujet ne l'est pas ; étant entendu que cette question trouve sa résolution, en dernière instance, non pas tant dans le type d'actions de défense que dans le statut même du défendant. Seuls les « Sujets », sujets de droit et par conséquent libres – c'est-à-dire seuls les « propriétaires » – pouvant prétendre légitimement à un pouvoir de juridiction, sont en droit de *se défendre*, comme de se défendre les uns les autres contre toute atteinte à la propriété de l'un d'entre eux⁷.

Dans l'état de nature de Locke, le pouvoir de juridiction m'autorise à faire justice moi-même (c'est-à-dire à juger et punir), si ma propriété est violée (ou menacée de l'être), ou si la propriété d'autrui subit le même sort. De la même façon que Dieu nous offre un droit de jouissance sur notre corps propre et nous en proclame le/la « propriétaire », il nous offre une autorisation de punir, voire un permis de tuer, et nous proclame « juge ». Ainsi, les hommes peuvent raisonnablement et légitimement infliger des peines à quiconque porterait atteinte à leur propriété et donc aux lois de la nature.

Dans cette perspective, Locke promet un droit de punir qui se doit de respecter un principe de proportion entre le crime et la peine. Il considère pourtant que porter atteinte à la propriété d'autrui (qu'il s'agisse de faire violence à son corps ou de voler ses biens) équivaut, en tant qu'il s'agit d'une offense aux lois de la nature et donc à Dieu, à s'exclure soi-même de l'humanité. Autant dire que cela ne plaide pas en faveur d'une modération dans l'usage du droit de punir. Au droit de conserver ses biens, au droit légitime de tout.e propriétaire à « se faire justice », Locke oppose l'« injuste violence » et l'« esprit de carnage » des criminels. Eux ont, par leurs actes, « déclaré la guerre à tous les hommes, et par conséquent [doivent] être détruits *comme un lion, comme un tigre, comme une de ces bêtes féroces avec lesquelles il ne peut y avoir de société ni*

Se défendre

de sûreté¹⁸ ». Au même moment où le vol est défini comme une déclaration de guerre, de guerre sociale s'il en est, Locke transforme cette guerre sourde en véritable « chasse » : plutôt que d'une bataille entre propriétaires et voleurs, il s'agit d'une chasse aux corps indigents, hétéronomes, asservis.

Quiconque se rendrait coupable de vol pourrait ainsi être légitimement puni par n'importe quel autre homme et traité comme une bête. Concrètement, toute offense à la propriété des propriétaires autorise ces derniers à user légitimement de la violence. Et cette violence n'est pas seulement pensée comme une violence strictement défensive (légitimée parce que immédiate et proportionnée) ; elle est aussi définie comme une violence exemplaire, à des fins préventives. Le droit de propriété comme schème de la subjectivité moderne dominante contient donc deux privilèges inextricablement liés : un droit de conservation et un droit de juridiction. Dans cette perspective, *se conserver, c'est punir*.

Dans la philosophie de Locke, « je me défends » signifie donc que « je défends ce qui constitue *mon bien, ma propriété* », c'est-à-dire « mon corps ». Le corps propre est ce qui définit et institue la personne ; il est alors l'objet d'une action de justice effectuée par un sujet de droit. Le sujet de l'autodéfense est un « je » porteur de droits, dont le droit premier est la propriété de son corps. Un sujet qui est constitué et institué par et dans cette relation de propriété et qui *préexiste donc à l'action de se conserver*. Le statut de propriétaire – et de juge, qui en découle logiquement – est la condition de légitimité, et donc d'effectivité, de la défense de soi.

Toute la question est à partir de là la suivante : qui sera reconnu comme sujet de droit, légitime à se défendre ? Il y a une distinction radicale entre les sujets libres (individus propriétaires d'eux-mêmes et, par conséquent, sujets de droit) et les autres, ceux dont le vol est en passe de devenir la condition même d'existence. Ces voleurs en tous genres ne sont pas défendus car on ne leur reconnaît pas ou plus de corps propre, pas ou plus de droit, *pas de soi* : ce ne sont pas davantage des personnes. Corps destinés à se voler eux-mêmes s'ils veulent survivre : pour eux, *se défendre, c'est encore un vol*. Le « soi » de la « conservation de soi » participe

du soi de la conscience telle qu'elle fonde la subjectivité moderne. Le « self » de *self-defense* fait écho chez Locke à l'identité personnelle de la *consciousness* qu'il thématise ; ce je qui fait retour sur lui-même parce qu'il ne cesse d'être reconduit dans un processus illimité d'appropriation (de ses actions, de ses souvenirs, de ses pensées, de ses volontés et jusque dans le moindre de ses mouvements, de ses gestes). Pour les autres, les Indiens jouisseurs des bienfaits de la nature, les esclaves, les domestiques, les femmes et les enfants, les indigents, les criminels et les scélérats... il n'y a personne dans de tels corps déposés d'eux-mêmes. Leur existence est celle d'un *hors de soi radical*¹⁹.

Si l'état de nature peut tourner chez Locke à l'état de guerre, c'est précisément parce que les conflits peuvent s'avérer des plus violents, en raison même de cette ligne de partage entre les sujets propriétaires d'eux-mêmes et juges pour eux-mêmes, jouissant du privilège de conservation et de juridiction, et les *autres*. D'où le fait que le but premier de la société politique est de conserver la propriété de chacune et d'assurer que toutes (les propriétaires) puissent jouir de leurs corps et de leurs biens. On instaure à cette fin une autorité judiciaire qui statue sur les conflits et décide des peines. Du moment que la société politique est à même de garantir le respect du droit de propriété et une justice commune, les propriétaires renoncent à leur droit fondamental de juridiction. Ils renoncent ? Jamais tout à fait. Ils « délèguent » plutôt ce droit et sont toujours en mesure de demander des comptes, même si Locke limite cette possibilité de rompre le contrat, conscient qu'elle fragilise toute communauté possible²⁰. Si l'on estime néanmoins que la société politique faillit à sa mission fondatrice, si elle ne peut plus assurer la sécurité des propriétés, tout Sujet est en capacité de reprendre son droit de juridiction pour l'exercer *hic et nunc*. À partir de ce privilège, la tradition de l'individualisme possessif considérera, en partie contre Locke lui-même, le droit à l'« auto-défense » comme un droit de légitime défense inaliénable que l'individu ne délègue pas mais partage avec l'autorité publique.

En partant de cette notion de délégation, on peut donc inverser les termes classiques du débat : la question n'est pas tant celle de la

Se défendre

délégation du droit individuel d'autodéfense à l'État, mais plutôt du maintien, du transfert d'un droit à exercer la violence en sens inverse, de l'État vers les citoyens. On peut évoquer deux grandes modalités de ce contre-transfert. Une première logique correspond à la délégation du *pouvoir de sûreté*. L'autorité publique s'appuie par exemple sur une milice composée de citoyens armés, plutôt que sur une armée, ou renforce cette dernière à l'aide de la première – cas paradigmatique des dispositifs répressifs paramilitaires ou de police privée. Une seconde logique, toujours relative à l'autorité régalienne, concerne la délégation de *pouvoir de justice* : l'autorité se décharge alors de ses prérogatives punitives en les étendant à certains de ses sujets – cas paradigmatique des législations nationales sur le port d'armes et des dispositifs parajudiciaires. Dans les deux cas, la logique de délégation manifeste une stratégie d'économie des moyens qui complexifie la thèse du monopole étatique de la violence légitime. Un État qui se déleste ainsi d'une partie de ses attributions ne trahit pas forcément, comme on aurait trop rapidement tendance à le penser, une faiblesse ou une défaillance. On peut considérer qu'il s'assure par là d'un maintien de l'ordre à moindre coût en externalisant un certain nombre de ses prérogatives – une délégation des pouvoirs qui passe par l'interpellation continue des citoyens, en tout cas de certains d'entre eux, en tant que *justiciers légitimes*.

SE FAIRE JUSTICE SOI-MÊME :

MILICES ET « COOPÉRATIVES JUDICIAIRES »

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 le droit à l'autodéfense armée. Ce droit est constitutif de la culture juridique anglo-saxonne, mais il connaît en son sein des expressions fort différentes dont les enjeux politiques sont déterminants pour l'historicisation du concept même d'autodéfense.

Le droit à l'autodéfense armée défini à l'article 7 de la Déclaration anglaise des droits (*Bill of Rights*) de 1689 a été repris quasiment à l'identique dans la Constitution américaine. Il tire

son origine de la nécessité d'armer les hommes du royaume pour la levée d'une force militaire et « policière »²¹, assortie du devoir pour chaque sujet de posséder une arme autre qu'un couteau. En Angleterre, le port d'armes devient un droit fondamental en 1689 *pour tout protestant*, conceptualisé comme une obligation liée au droit d'autodéfense²² – que les contemporains définissent comme relevant du droit naturel de résistance – *right of resistance* – et d'autopréservation – *self-preservation*²³. Depuis lors, le droit à l'autodéfense armée est appréhendé dans le cadre d'une histoire philosophique de la monarchie parlementaire comme l'un des moyens de prévenir l'absolutisme, même si une certaine ambiguïté demeure quant à sa signification précise et son application concrète : doit-il exclusivement s'exercer au sein de milices citoyennes *ou* est-il un droit naturel inaliénable de l'individu à préserver sa vie et à se défendre contre l'oppression (ou, plutôt, un privilège que seule une minorité de nantis possède de fait) ? Ainsi, au cours des XIX^e et XX^e siècles, l'Angleterre se dotera d'un certain nombre de législations pour encadrer le droit de porter des armes pour les civils, afin de pallier la prolifération des armes à feu et leur usage anarchique dans le royaume. Ces législations ne règlent ni les désordres sociaux qu'implique une population armée ni le problème politique de l'autodéfense. Toutefois, elles ne seront jamais véritablement contestées dans leur légitimité. Autrement dit, en Angleterre, l'autodéfense armée demeure un droit encadré en bonne intelligence avec un Parlement qui *représente* les sujets et par conséquent limite l'autonomisation et l'individualisation de leurs privilèges, comme leur *devenir justicier*.

Au moment même où l'armement individuel est défini et délimité, le droit de juridiction des citoyens est également en discussion. Jusqu'à la fin du XIX^e siècle, les frais de justice à la charge des plaignant.e.s sont tellement élevés qu'en pratique seuls les membres les plus riches de la société peuvent engager une procédure judiciaire²⁴. Des protestations agitent le pays et des groupes de citoyens en appellent à des réunions publiques pour débattre du coût élevé des frais de justice, de l'insuffisance des lois en

Se défendre

matière de protection des biens et des personnes. De ces réunions, naissent des *Prosecution Societies*²⁵ : les membres signent une charte s'engageant à mettre en commun argent, moyens matériels et humains afin d'assurer les frais d'investigation, de poursuite et d'assistance juridique, d'arrestation et de détention des délinquants et criminels. Les membres du groupe s'engagent également à s'entraider : surveillance mutuelle des propriétés, témoignages, partage d'informations, engagement à ne pas acheter des biens et marchandises volés. Ainsi, ces sociétés s'apparentent à ce que l'on pourrait appeler des *coopératives judiciaires* : elles ressemblent davantage à des mutuelles de défense des biens et des personnes qu'à des sociétés de *Self-Help Justice*, telles qu'elles se développeront aux États-Unis, au sens où, dans le cas des *Prosecution Societies*, il n'est pas question de se substituer à la loi et au système judiciaire existant mais de les suppléer. Dès la fin du XVIII^e siècle, ces coopératives judiciaires ont su sous-traiter les basses tâches de la surveillance à des patrouilles composées essentiellement d'hommes issus des franges les plus pauvres de la société²⁶.

Tout au long du XIX^e siècle, des groupes autoconstitués de citoyens « autojusticiers » apparaissent ainsi en Angleterre dans le cadre de ces sociétés très réglementées : dépôt des fonds dans des banques, cooptation des membres, couverture des frais de justice pour des événements autres que le vol ou en dehors de la ville et de la région, recrutement de vigiles privés... La conservation des chartes de ces sociétés a permis d'estimer leur nombre (plus de cinq cents en 1839²⁷), mais aussi de mesurer le développement et les bénéfices économiques générés par la criminalisation des pratiques liées au système capitaliste et à la propriété privée. Si l'État a laissé libre cours à ces coopératives judiciaires, ce n'est donc pas par faiblesse, mais plutôt dans le cadre d'un processus continué de rationalisation de son exercice. L'histoire du droit à l'autodéfense armée est inséparable de celle de ces organisations judiciaires privées et participe d'une généalogie de l'État libéral. Elle est aussi constitutive d'une certaine définition de la subjectivité moderne dominante, centrée sur une figure de citoyen modèle caractérisé par une capacité martiale et judiciaire autonome à défendre sa propriété comme

lui-même. De fait, ces sociétés judiciaires ont construit un cadre extrêmement contraignant dans lequel penser le droit à l'autodéfense armée. En s'appuyant à la fois sur l'ancien devoir d'être armé dans le cadre de constitution de milices citoyennes destinées à la défense du royaume et sur sa traduction en droit individuel à l'autopréservation et à l'autojuridiction, elles ont constitué des dispositifs locaux de maintien de l'ordre complémentaires à l'autorité régaliennne. En l'occurrence, ce dispositif est peut-être moins un exemple d'extension du domaine de l'autodéfense aux questions de défense sociale et nationale, qu'un exemple d'extension d'un modèle entrepreneurial à l'autodéfense ou, plus exactement, d'« extension de l'initiative *entrepreneuriale* dans le domaine de la justice criminelle²⁸ ». On est en présence d'un dispositif au service d'une classe commerçante en pleine ascension sociale, comme l'avaient été avant elle les associations médiévales mercantiles, ou comme les groupements d'autodéfense paysanne qui se développent au même moment en France²⁹. Les individus, ainsi regroupés, pouvaient exercer leur droit à l'autodéfense armée de façon collective, évitant ainsi d'atomiser une prérogative à même d'en faire des justiciers isolés. Ces sociétés ont largement consolidé les privilèges d'une classe possédante qui a agi non pas « au-dessus des lois », mais à côté, en mettant en place un « appareil parajudiciaire »³⁰ d'autodéfense. Ces sociétés ont rempli efficacement leur fonction, en accord avec le pouvoir législatif, et non en opposition avec lui, tout en consolidant un principe discriminant fondamental entre « citoyens », puisque seuls les propriétaires pouvaient *de facto* pleinement exercer ce droit naturel à l'autodéfense.

De l'autre côté de l'Atlantique, dans la culture politique américaine, une crise interprétative du droit à l'autodéfense suscite un débat extrêmement vif. Deux camps s'opposent depuis des positions idéologiques apparemment classiques. Ces positions entretiennent un rapport citationnel avec les législations, les expériences et les débats qui ont cours dans les métropoles européennes, mais font émerger d'autres enjeux. Ceux qui veulent limiter le port et l'usage privé d'armes à feu, estimant que le droit à l'autodéfense armée doit être compris dans le cadre d'une « milice

Se défendre

bien organisée », s'opposent farouchement à ceux qui considèrent que ce droit peut être détaché de l'histoire des milices, qu'il est constitutif de la citoyenneté américaine – aucune loi positive ne pouvant le restreindre ou le conditionner. Toutefois, les deux positions se rejoignent sur l'idée principielle que les lois émanent du peuple et que le peuple – et donc chaque citoyen – demeure l'instance législative originelle.

La longue histoire des milices américaines durant la période coloniale montre qu'elles n'ont jamais été clairement pensées comme la source première du droit à l'autodéfense armée mais plutôt comme l'une de ses expressions. Ces milices se sont constituées et ont tiré leur légitimité d'une agrégation d'individus jouissant chacun d'un droit inaliénable à l'armement³¹. En passant de l'Angleterre aux États-Unis, entre la fin du XVII^e siècle et la fin du XIX^e siècle, le droit à l'autodéfense armée, du fait même de sa transposition en territoire colonial, subit une franche mutation. 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 d'autodéfense et devient constitutif de la jeune nation américaine comme de la constitutionnalité de ses lois. Que ces citoyens s'agrègent ou se coalisent pour le faire ne change rien : cela demeure l'un des exercices possibles d'un droit individuel. 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 imaginée³² » états-unienne. Elle est ce par quoi les membres de cette communauté, les citoyens américains, sont interpellés comme d'« éternels pionniers ». Ceux-là mêmes que l'on appelle les *frontiersmen*, ces hommes représentés comme les bâtisseurs du pays qui, à la force de leur bras toujours armé, se sont défendus contre tous les dangers et ont fait reculer les *frontières*³³ (en construisant des villes sur les territoires d'une nature prétendument sauvage et hostile, en exterminant les nations natives américaines considérées comme barbares, en refusant l'autorité de la vieille Europe, mais aussi les lois positives imposées par le

L'État ou le non-monopole de la défense légitime

gouvernement colonial, etc.). Elle est de fait l'un des éléments fondamentaux de l'histoire coloniale, raciale et sociale des États-Unis d'Amérique et le ressort rhétorique de sa légitimation³⁴.

Le droit de porter des armes fait partie des dix amendements à la Constitution des États-Unis d'Amérique, ratifiés le 15 décembre 1791 (*Bill of Rights*)³⁵. Un premier niveau d'analyse oppose communément cette Déclaration des droits aux législations locales ou fédérales, considérées comme trop limitatives en la matière. Or, si historiquement le deuxième amendement a été entouré par de nombreuses réglementations adoptées par les différents États, ou par des lois fédérales³⁶, il n'a en réalité fait l'objet d'une discussion constitutionnelle qu'à trois reprises seulement : en 1875, en 1939 et en 2008.

La décision de la Cour suprême dans l'affaire *United States v. Cruikshank* de 1875 est fondamentale. Elle fait suite au massacre de Colfax survenu le 13 avril 1873 en Louisiane. Défendant le palais de justice de la ville, une milice républicaine de l'État de Louisiane, principalement composée d'hommes noirs libres, vétérans de l'armée de l'Union, est battue par un groupe paramilitaire appartenant à la White League proche du Ku Klux Klan, instrumentalisé par le Parti démocrate. Entre 50 et 150 hommes sont faits prisonniers et massacrés dans la nuit. On ne retrouvera que quelques-uns des corps, la plupart ayant été jetés dans la rivière ou brûlés. En 1876, la décision de la Cour suprême rappelle que le port d'armes (deuxième amendement) est un droit pour tous les citoyens (selon le quatorzième amendement de la Constitution américaine garantissant l'égalité des citoyens devant la loi), y compris pour les anciens esclaves (quinzième amendement)³⁷, tout en précisant qu'elle n'est pas compétente pour poursuivre les membres du Ku Klux Klan qui attentent à la liberté des Noirs de se défendre, car elle ne peut rappeler à l'ordre que le Gouvernement fédéral et non les États fédérés, libres de réglementer la liberté des individus³⁸. Plus d'un siècle plus tard, l'arrêt de 2008 finira par confirmer cette orientation. Dans son arrêt, la Cour suprême condamne le District de Columbia pour avoir interdit à un citoyen de posséder des armes à feu à son domicile. Cette décision historique semble

Se défendre

avoir mis un point final à un débat ouvert plus de deux siècles auparavant et ce, malgré un contexte social où la question de la détention et de l'usage privé des armes à feu est au cœur du débat politique américain ces dernières années. Elle entérine le fait que le deuxième amendement garantit aux « citoyens » le droit de posséder et de porter des armes pour leur propre défense³⁹.

Le droit individuel et inaliénable à l'autodéfense armée états-unien apparaît dans cette histoire comme la condition de possibilité de mobilisations collectives relatives à la défense nationale. L'histoire des milices comme des mouvements de Self-Help Justice (ou Self-help Crime Control) montre qu'ils ne doivent pas être compris comme les lieux originels d'exercice du principe de *self-defense*, mais bien plutôt comme son extension. Rassemblés sous le terme de « vigilantisme », ces mouvements prônent tous, à quelques exceptions près, l'autodéfense armée et/ou paramilitaire ainsi qu'une justice extra-légale dans le cadre de rhétoriques conservatrices et racistes.

LE VIGILANTISME OU LA NAISSANCE DE L'ÉTAT RACIAL

Aux États-Unis, le terme *vigilante* est emprunté à l'espagnol et est communément traduit en français par « justicier ». Il est héritier du latin *vigilans* (qui donnera notamment le mot « vigile » en français). Son usage est attesté en 1824 dans le Missouri pour désigner un *vigilant man* mais sera plus couramment usité dans le cadre de l'expression *vigilance committee*, dans la seconde moitié du XIX^e siècle. À partir de la fin des années 1760, de l'Est aux frontières de l'Ouest américain, ne cesseront de se développer des groupements de *vigilants*.

C'est en Louisiane coloniale que l'on trouve l'un des premiers textes rédigés sur les *vigilants* par l'un d'entre eux. Écrit à la gloire des comités de vigilance, on peut y lire une théorisation de la légitimation du recours à la violence défensive armée de citoyens autoproclamés « justiciers »⁴⁰. En 1861, Alexandre Barde rédige en français son *Histoire des comités de vigilance aux Attakapas*⁴¹. L'auteur est un colon, arrivé en 1842 en Louisiane où il exerce le métier de journaliste et, occasionnellement, celui de professeur

auprès des enfants blancs des grandes plantations. Son texte a ceci d'exceptionnel qu'il matérialise la racialisation des phénomènes de vigilantisme et constitue à ce titre une archive de la violence coloniale comme de sa romantisation – au sens où il pose les jalons de l'héroïsation de justiciers par essence blancs.

Proche du Parti démocrate, Alexandre Barde rejoint les Attakapas en 1859, au moment où y éclatent les troubles annonciateurs de la Sécession. Il s'engage alors dans les comités de vigilance qui y prolifèrent et en devient l'historien. Les « comités de vigilance » ne sont pas nés en Louisiane : ils se sont formés sur la côte Est⁴² puis progressivement dans le Grand Ouest américain tout au long du XIX^e siècle. Ces groupes, majoritairement non mixtes, sont composés d'hommes riches, propriétaires terriens, fermiers, artisans, juristes ou lettrés et tous attachés à la défense de la propriété privée. Ils peuvent compter moins d'une dizaine d'individus ou aller jusqu'à 6 000 membres comme dans le cas du San Francisco Vigilance Committee en 1856, par exemple⁴³. Tout au long de la colonisation du territoire des Amériques, des groupes d'hommes se sont constitués en milices défensives s'octroyant un droit exceptionnel de juridiction (judiciaire et policier). Le vigilantisme est, de fait, l'une des expressions les plus massives de l'histoire des actions directes extralégales, de l'antiabolitionnisme comme de la criminalité et du terrorisme racistes américains. À rebours de l'argumentation classique consistant à dire que le vigilantisme est le symptôme d'une institution politique embryonnaire, défailante ou dysfonctionnelle, la perspective adoptée ici consiste à montrer que les *vigilants* s'inscrivent plutôt dans une logique de rationalisation de la gouvernementalité.

Dans son *Histoire des comités de vigilance*, Barde dresse le tableau d'un âge d'or de la colonisation où les Français, bons chrétiens, bons pères et travailleurs, ont rendu les terres fertiles et vivaient en paix⁴⁴. Toutefois, cette représentation idyllique sert à mieux accentuer la chute : cette première génération de colons blancs formait une famille et rendait justice « en famille », avec clémence et indulgence. Nul ne pouvait être condamné, selon lui, car tous étaient frères, cousins, amis et voisins et tous avaient

Se défendre

grandi ensemble. Or, pour Barde, cette justice fut pire que tous les crimes car elle a annihilé tout principe de justice et a permis que se développe une véritable « armée du crime⁴⁵ », avec ses généraux, ses officiers, ses soldats, tous tendus vers un seul but : le vol. « Bœufs, chevaux, cochons, tout fondait, fondait en quelques mois, comme la neige ; une razzia d'Arabes n'aurait pas été plus âpre au vol, plus ardente au pillage. Les pirates de prairie étaient en effet des ennemis que la faiblesse ou la complicité des jurés laissaient camper dans une société qui aurait dû les broyer elle-même⁴⁶. »

Outre le familialisme de cette « proto »-justice coloniale américaine, l'auteur identifie deux raisons de ce fatal exercice de la clémence : un « droit presque illimité de récusation », qui permettait à n'importe quel avocat de révoquer tous les jurés afin de faire siéger à leur place des ignares, des complices ou des corrompus, et un principe d'« unanimité dans le verdict » qui impliquait quasi automatiquement l'acquittement tant il était difficile de mettre d'accord tous les jurés. C'est dans ce contexte que commence l'histoire des comités de vigilance en Louisiane : « C'était le jour cent fois prédit, non des vengeances – car un tribunal ne mériterait plus ce nom s'il employait cette arme, – mais des expiations. C'était un compte qu'on allait demander aux classes dangereuses : le livre de leur passé qu'on allait feuilleter page à page ; leurs actions impunies qu'on allait peser dans une balance terrible et impartiale comme celle de la vraie justice ; mais cette fois on avait la certitude que cette balance serait tenue d'une main ferme et sûre ; que les bras vaillants qui se présentaient seraient à la hauteur de toutes les difficultés de l'œuvre⁴⁷. » Les *vigilants* « allaient combattre pour l'épuration du pays⁴⁸ ». Projetant sur l'imaginaire populaire ses propres fantasmes, Barde décrit les justiciers des comités de vigilance, beaux, armés et sans pitié, menés par un chef « à faire raffoler d'amour les jeunes filles⁴⁹ ».

Comment de « simples paysans » peuvent-ils devenir des juges héroïques ? interroge Barde. Est-il bien légal que des comités de vigilance, fussent-ils composés d'« honnêtes citoyens », se substituent à la justice ? Pour Barde, la justice civile n'existe plus et c'est donc sur ses cendres que les comités existent. Les « justiciers » ne

sont pas des juges : le vigilantisme instaure plutôt une modalité expéditive de judiciarisation du conflit. Celle-ci est fondée sur le rejet de tout principe d'équité, de contradiction et donc de présomption d'innocence : au nom de la défense d'une minorité, les procès sont à charge et il n'y a que des coupables en attente d'être punis. Dans le vigilantisme, il n'y a donc pas de juges à proprement parler, de code de procédure, ni même de codification complexe des crimes, délits et méfaits. En cas de délit, le justiciable est « coupable » et, par avance, condamné. Il n'y a que trois niveaux de peine : l'obligation de réparer dans un délai prescrit (en général, de vingt-quatre heures à huit jours), le bannissement et le fouet si le délai est dépassé, la pendaison en cas de récidive. En cas de crime, les comités ne prévoient qu'une seule défense : la corde⁵⁰. La plupart des comités de vigilance à la fin du XIX^e siècle utiliseront le fouet, le bannissement et la pendaison et chasseront sur le territoire de leurs États tous les hommes considérés comme indésirables et constituant une menace pour la société coloniale blanche. Dans un contexte où les prémices de la guerre de Sécession se font de plus en plus ressentir, les organisations de *vigilants* se multiplient dans les États du Sud pour instaurer l'ordre racial, et s'apparentent désormais à la branche armée de l'idéologie de la « suprématie blanche » : il faut purger la société⁵¹.

Enfin, ce que le vigilantisme honnit absolument, ce sont les avocats (« les avocats n'entreront pas ici⁵² »)⁵³. Le vigilantisme impose donc une seule et unique défense – celle des membres de la communauté, du peuple, de la société, *contre leurs ennemis* – lesquels sont absolument laissés sans défense. Les comités de vigilance sont ainsi l'expression la plus pure de la traduction de l'autodéfense en légitime défense – au sens où se défendre contre le crime est *a priori* légitime, et que ce principe légitime à son tour par avance toutes les violences. L'histoire du vigilantisme est communément analysée comme une réponse aux périodes de chaos⁵⁴ au cours desquelles l'ordre ancien est suspendu, défait, renversé et où l'ordre nouveau n'est pas encore institué. Or, le vigilantisme est né au moment où une certaine conception de la justice (celle des justiciables, des juges et des avocats) a été battue en brèche,

Se défendre

pour finalement devenir inopérante. En ce sens, les « justiciers » ne sont effectivement pas des juges : ils se sont considérés comme leurs ennemis. Ils n'ont pas agi à leur place – lorsque celle-ci était vacante –, ni en leur nom. Les justiciers ont plutôt œuvré à la disparition des juges en se considérant à la fois policiers, soldats, greffiers, huissiers, geôliers et bourreaux. C'est pourquoi, comme Alexandre Barde l'écrit lui-même pour s'en réjouir, le vigilantisme ne relève plus de la justice mais de la guerre⁵⁵, voire de la *chasse* : une chasse aux bandits⁵⁶, aux pauvres, aux nuisibles qu'« il faut exterminer⁵⁷ ».

Dans cette perspective, il faut prendre acte que l'histoire du vigilantisme marque une rupture radicale avec une conception classique de la justice et plus précisément avec l'histoire philosophique de l'État et de sa constitution dans et par l'imposition d'un appareil judiciaire centralisé, légitimé par un régime de droit dont une autorité tierce garantit le respect. La raison en est que les *vigilants* donnent une version historique dissonante par rapport à la figure du héros, telle qu'elle a communément été problématisée par la philosophie politique. Classiquement, le « droit héroïque », ou droit de la force, ne prévaut que dans les périodes *ante-juridiques*, avant que ne s'impose l'État, lorsque « les lois humaines n'existent pas encore », écrit Vico qui le théorise dans *La Science Nouvelle*⁵⁸. Repris par Hegel, le *droit des héros* caractérise la violence préétatique qui est en même temps « violence instauratrice » d'un État de droit se substituant à l'« arbitraire de la force »⁵⁹. Le héros met fin à ce qui a été théorisé par les philosophes du contrat comme l'« état de nature⁶⁰ ». Aussi, « lorsque l'État fait son entrée, les justiciers doivent quitter la scène⁶¹ », sous peine d'anachronisme. Avec le vigilantisme, pourtant, l'actualité de la figure du justicier engage à penser un autre mouvement : ici le droit des héros semble s'être imposé en opposition avec un système juridique étatique en cours de constitution pour finir par s'institutionnaliser en lieu et place de ce système. L'effet d'un après-coup, d'un droit héroïque qui vient après l'État – même s'il s'agissait encore d'une forme embryonnaire –, qui le conteste et le renverse au profit de l'imposition d'une autre rationalité juridique et judiciaire, déplace

ainsi la problématique classique. Communément ramené à l'état de nature, le vigilantisme comme expression paradigmatique de l'autojustice semble donc réimposer quelque chose de l'ordre de la nature face à l'État. Or, à travers cette idée d'un retour à la nature, il se peut que nous assistions en réalité à la fondation inédite d'un État à proprement parler racial, à une forme de rationalisation de la race comme fondatrice du droit. Aussi, on comprend pourquoi, dans l'histoire états-unienne, les *vigilants* ne sont jamais sortis de la scène politique. Ni incarnation du cycle indéfini d'une vendetta ou d'une vengeance privée en l'absence d'une justice publique ni symptômes d'une situation révolutionnaire à même de renverser un ordre ancien, les justiciers constituent la figure paradigmatique du Grand Homme de l'État racial. Les *vigilants* actualisent ainsi ce génie morbide de la race – génie qui est celui d'hommes qui sont en même temps « naïfs » et « simples »⁶². Ainsi, les justiciers de la première heure, en institutionnalisant ce qui correspond au caractère historique d'un peuple colonisateur, ont concrètement réalisé la suprématie blanche. Hegel, dans la *Philosophie du droit*, rappelle que les grands hommes ont une fin malheureuse – tués, jugés, déportés⁶³ ; mais aux premiers *vigilants* se sont substituées, dans l'histoire moderne et contemporaine états-unienne, de nouvelles générations de *vigilants* et une forme de célébration et de consécration du vigilantisme. Le vigilantisme est devenu un modèle de citoyenneté – tout bon citoyen américain est un citoyen vigilant. Le justicier est le grand défenseur de la nation américaine, le héros toujours prêt à la défendre : la culture du vigilantisme alimente ainsi la trame narrative de la race blanche et l'actualise constamment.

Le texte de Barde condense très tôt les éléments fondamentaux qui alimenteront pour des décennies la philosophie du justicier, comme ses représentations culturelles les plus contemporaines et populaires. 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. La figure allégorique de la justice se place au-dessus et entre les justifiables : elle prétend trancher et juger

Se défendre

à l'aveugle, de façon équitable – en considérant les actes, et sans prendre en compte la personnalité des justiciables. Au contraire, la figure du vigilant, du justicier masqué, évolue au cœur même d'une société qu'il entend défendre en mettant à nu les criminels : il est l'incarnation d'une volonté punitive, d'une justice raciale qui exécute ceux qui sont considérés comme les ennemis « naturels » de la propriété privée, de la famille et de la société blanche. Et, alors que la justice « classique » se rend en public et au grand jour, le *vigilant* agit de nuit et au nom de Dieu, de la défense des honnêtes gens ou de l'honneur des femmes de sa race. Le masque du justicier est ce qui voile son origine, sa véritable identité – celle d'un citoyen *lambda*, représenté comme travailleur, paysan paisible, bon chrétien et bon père de famille... Mais il souligne aussi son regard, ses yeux, qui sont les seuls traits reconnaissables de la rationalité au nom de laquelle il agit. La nuit accentue l'idée d'une *vision* omnipotente – malgré l'obscurité –, capable de percer à jour la véritable nature de ceux qu'il faut bannir ou punir. À la justice aveugle, on oppose donc l'image d'un personnage à la *super-vision* – dont on romance les actions en effaçant la violence meurtrière, rendant le héros capable de *démasquer* et de traquer les « bandits », les « voleurs », les « assassins », les « violeurs » et les « criminels » ; alors qu'il est l'allégorie d'un État qui persécute ceux qui ne sont pas *innocents*, c'est-à-dire ceux qui ne sont pas *blancs*.

JUSTICE BLANCHE

DU LYNCHAGE À LA LÉGITIME DÉFENSE :

« UN MENSONGE COUSU DE FIL BLANC »

Si les groupes de *vigilants* apparaissent à la frontière de l'Ouest américain, ils sont rapidement liés aux pratiques de lynchage. L'expression renvoie elle-même à l'histoire d'un groupe de *vigilants* créé par Charles Lynch, pendant la période de la Révolution américaine (1765-1783). Les législateurs de l'État 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 États du Sud¹, la « loi Lynch » sera utilisée pour persécuter les vagabonds, les étrangers, les dissidents blancs comme les esclaves et rebelles noirs².

À la fin du XIX^e siècle, si les pratiques de lynchage appartiennent toujours à l'histoire du vigilantisme, une distinction s'opère entre les exactions « spontanées », perpétrées par des foules, et les lynchages commis par des groupes organisés (comme dans le cas paradigmatique du Ku Klux Klan). Or, même dans le cas des crimes commis par des foules, il est nécessaire d'interroger l'idée d'actes de violence « spontanés » et « délirants », rapportés à une « masse » mue par une vengeance fusionnelle, irrationnelle. Nombre de travaux ont documenté qui se cachait derrière ce terme flou de « foule » et ont montré que les lynchages survenus entre 1880 et jusqu'après la Seconde Guerre mondiale constituaient des scènes de la vie quotidienne et témoignaient de comportements

sociaux qui étaient considérés comme *normaux* : la population d'une ville ou d'un village se rassemblait autour d'un homme qu'on s'apprêtait à torturer, à mutiler, à brûler vif ou à pendre. Les écoles fermaient pour l'occasion afin de laisser les enfants assister au spectacle. On laissait jouer ces derniers avec la dépouille. Les familles pique-niquaient après l'exécution à l'ombre des arbres où les corps suppliciés étaient pendus³. Le lynchage par les foules n'est pas une parenthèse de la vie sociale ordinaire. Au tournant des XIX^e et XX^e siècles, dans la plupart des pratiques de lynchage populaires, la foule, ou plutôt la société civile, a en réalité été officieusement chargée de la peine et de son exécution, encouragée par le laxisme ou la collaboration active de l'institution judiciaire qui a laissé sans protection les détenus présumés « coupables »⁴.

On sait que dans la plupart des lynchages d'hommes africains-américains, il y a d'abord eu une accusation, une dénonciation ou une rumeur (et, dans la grande majorité des cas, il s'agit d'une rumeur de viol d'une femme blanche), une arrestation, une détention et un procès. Or, ce sont souvent des groupes de *vigilants*, affiliés aux associations racistes blanches, qui ont court-circuité le déroulement « normal » du processus judiciaire en offrant à la « foule » le droit de punir des hommes sans défense. La « foule » a donc été l'arme par laquelle les groupes de *justiciers* – la plupart du temps, à l'initiative de la traque – ont parachevé leur action. 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 américaine⁵. En ce sens, plutôt que de distinguer deux types de lynchage, il est possible, d'une part, sur la base d'une sociohistoire de ces foules⁶, de comprendre que ces meurtres commis ne l'étaient pas dans un temps suspendu mais participaient pleinement d'une vie sociale marquée par la culture du vigilantisme et la présence effective de groupes actifs de *vigilants* ; qu'ils participaient « de l'affirmation ritualisée de l'unité blanche »⁷. D'autre part, en maintenant la référence à des lynchages populaires, perpétrés par des foules indistinctes et dont les actions meurtrières demeureraient

inintelligibles, on passe à côté de ce qui se trame politiquement : ces lynchages sont le lieu où se joue le passage entre l'autodéfense – comme droit individuel inaliénable – et la défense de la race. Ils ne visent plus des individus, Blancs ou Noirs, ou même majoritairement Noirs, mais *tous les Noirs*⁸, où qu'ils soient. Ils deviennent alors une entité ciblée en permanence, perpétuellement *tuable*. Au tournant des XIX^e et XX^e siècles, les foules blanches meurtrières incarnent ainsi un sujet politique qui figure un « *Nous, l'Amérique blanche* » ; et, si les *vigilants* agissent alors en chevaliers servants défendant l'honneur de *leurs* femmes, ils laissent à la foule le soin de parachever leur justice au nom de la défense de *leur* race.

Le vigilantisme, avec la culture politique qu'il charrie, constitue toujours l'horizon à partir duquel il faut comprendre ces actes criminels rendus licites dans le contexte des logiques parajudiciaires d'autodéfense et dans le cadre précis d'une histoire du racisme où la question du viol des femmes blanches est progressivement devenue le chef d'accusation au nom duquel des milliers d'innocents seront exécutés. Dans un texte désormais classique, *Southern Horrors*, issu d'une conférence publiée en 1892, Ida B. Wells⁹ constate que, durant la guerre de Sécession, aucune disposition particulière n'avait été prise pour protéger les femmes blanches des États sudistes, restées seules sur les plantations, contre les éventuelles agressions des hommes noirs. Et pourtant, depuis la fin de la guerre, on n'a jamais autant lynché impunément d'hommes noirs soupçonnés de viol ; jamais autant assassiné et torturé une communauté au prétexte de défendre l'honneur des femmes blanches. Dans ce contexte, la prétendue victime et le prétendu agresseur ne sont que des personnages de second rang ; ce qui importe ici, c'est le rapport entretenu entre qui défend, qui est défendu et qui est laissé sans défense, qui est *tuable*. Dans la plupart des affaires, affirme Ida B. Wells, beaucoup de femmes ont disculpé les accusés, voire témoigné qu'elles avaient été agressées par des hommes blancs ; souvent, elles n'ont subi aucune violence ni aucun outrage¹⁰. Elles ont parfois désiré et entretenu des relations sexuelles, amoureuses ou amicales avec les hommes incriminés, pendus, abattus ou brûlés vifs – elles ont

Se défendre

porté les enfants de ces unions. Des femmes blanches ont aimé des hommes noirs dans le Sud et ces hommes ont été torturés au nom de la défense de ces femmes ; des femmes noires ont été violées par des hommes blancs sans jamais qu'un juge ne daigne les poursuivre pour un quelconque crime.

Dans son intervention, Ida Wells n'exprime aucun espoir. Le Sud ne pourra jamais être une terre de justice, car le système judiciaire est à ce point corrompu qu'il œuvre tout entier à disculper ceux qu'elle nomme les « agresseurs » (les hommes blancs), et à déchaîner les foules meurtrières contre les « victimes » (les hommes noirs). Elle note que les seuls cas où des hommes menacés de lynchage ont eu la vie sauve sont ceux où ces hommes étaient armés et se sont défendus : « Les seules fois où un Africain-Américain qui était agressé a réussi à s'en sortir furent lorsqu'il était armé et qu'il a utilisé son arme pour se défendre... Quand le Blanc, qui est toujours l'agresseur, saura qu'il court un grand risque de mordre la poussière, chaque fois qu'il fait mordre la poussière à sa victime africaine-américaine, il aura bien plus de respect pour la vie d'un Africain-Américain. Plus l'Africain-Américain hurle et recule et implore, plus il aura à le faire, plus il sera blessé, humilié et lynché ». » C'est ainsi qu'Ida B. Wells lance aux Noirs un appel à l'autodéfense armée.

Pendant toute la guerre de Sécession, et dans les années d'après-guerre (la période dite de la Reconstruction), la question de la protection des femmes, de toutes les classes sociales, Blanches ou Noires, a constitué un des points majeurs de l'agenda politique de nombreuses associations féminines et féministes états-uniennes. Nombre d'associations féminines, notamment dans les États du Sud, se sont mobilisées contre des législations qui interdisaient l'accès aux droits civiques et civils aux femmes et faisaient même des femmes mariées la propriété de leur époux (en Georgie, par exemple, une femme n'était même pas considérée comme la propriétaire de ses propres vêtements). Les associations revendiquent alors des dispositifs de « protection domestique » qui permettraient de limiter l'omnipotence légale, économique et sexuelle des hommes sur « leurs » femmes¹². S'il était question de protéger

les femmes des hommes, blancs ou noirs, l'enjeu était principalement de réfléchir aux besoins légaux, sociaux et symboliques des femmes en matière de protection et de promouvoir une nouvelle norme de féminité, moins hétéronome, plus combattante, moins exposée aux agressions sexuelles, moins impunément « violable ».

Alors que les militantes africaines-américaines abolitionnistes et féministes se mobilisent, l'agenda des féministes sudistes blanches se reconfigure également. À cette période précise, leur discours ne comporte pas encore de stigmatisation systématique des hommes noirs. En témoigne le cas de la militante ségrégationniste Rebecca L. Felton, qui fut, dans les années 1880, l'une des instigatrices de la campagne pour la « protection de la féminité et des jeunes filles », soutenant notamment une pétition lancée par la WCTU (Woman's Christian Temperance Union) sur l'âge légal auquel une jeune fille peut consentir à une relation sexuelle. L'objectif était de le rehausser de 10 ans à 18 ans. La WCTU était animée d'une forme de prosélytisme féminin chrétien qui dénonçait surtout la corruption des *notables blancs*¹³. La rhétorique déployée dans cette campagne sur l'âge légal du consentement sexuel féminin cible quasi exclusivement les hommes blancs qui commettent des agressions sexuelles sur des femmes et des jeunes filles noires, réputées plus vulnérables du fait de leur race et de leur subordination de classe¹⁴. Pour Felton, comme pour nombre de féministes blanches, les viols des femmes noires par les hommes blancs constituent non seulement une faute morale, une attitude « irrespectueuse » envers ces femmes, mais s'apparentent aussi à une humiliation des femmes blanches, car portant atteinte à la suprématie de la race blanche en général¹⁵. Si cette campagne sur le consentement sexuel, et plus largement l'ensemble des revendications émanant des mobilisations féminines pour l'acquisition d'un *droit de protection*, sont finalement restées lettre morte¹⁶, c'est qu'elles visaient principalement les hommes blancs et dénonçaient les lynchages comme une pratique visant à masquer la corruption des notables et institutions sudistes¹⁷.

Pourtant, à l'instar de Rebecca L. Felton, devenue la voix des femmes du Sud, nombre de féministes blanches ont aussi parti-

Se défendre

cipé à la construction d'un « mythe du violeur noir » – principal facteur d'impunité des meurtres et des lynchages des Africains-Américains à la fin du XIX^e siècle et jusqu'au milieu du XX^e siècle. Elles ont contribué à esquisser les grandes lignes rhétoriques d'une idéologie raciste que les tenants de la suprématie blanche s'empresseront de creuser au moment où les conséquences économiques et sociales de l'émancipation des Noirs se matérialisent sous l'effet d'une nouvelle génération de Noirs nés libres. C'est dans le même temps que se généralise la représentation stéréotypée du « Noir-bestial-violeur » (*Black-beast-rapist*)¹⁸. Certaines militantes féministes blanches ont de fait entériné l'idée que les hommes noirs étaient une menace effective pour les femmes blanches – revendiquant alors davantage de protection. Ce stéréotype n'a pas eu seulement pour fonction de constituer une police raciale de la sexualité de *toutes les femmes*, il a aussi permis de maintenir sous contrôle la division sexuelle et raciale du travail dans le Sud postesclavagiste en empêchant le développement d'une élite noire. À partir de 1900, les hommes africains-américains éduqués qui accèdent aux bénéfices sociaux et symboliques de la classe moyenne blanche, seront tout aussi menacés par l'accusation de « viol » que les ouvriers, petits commerçants ou travailleurs agricoles noirs – les suprématistes démocrates arguant qu'ils usent du système éducatif pour accéder plus facilement aux femmes blanches¹⁹.

Au début de la période des lynchages, Ida Wells se référerait elle-même à la colère que provoquent inévitablement les faits de viol pour tenter de comprendre le mobile des foules blanches meurtrières²⁰. Mais elle abandonne rapidement cette explication. Quelques mois à peine avant la conférence publiée sous le titre de *Southern Horrors*, dans un éditorial de son journal de Memphis, *Free Speech*, paru en mars 1892 et après trois mois d'enquête, elle réagit au lynchage de trois de ses amis noirs, propriétaires d'une épicerie, accusés d'avoir violé trois femmes blanches – accusation fomentée par des commerçants blancs qui considéraient qu'ils leur faisaient concurrence. Ida Wells conclut que le viol n'a été qu'un prétexte et que le fond du problème est de maintenir les Africains-

Américains dans la subordination en les empêchant d'accéder à la citoyenneté, à l'éducation, à la propriété et aux richesses, en leur barrant la route de toute ascension sociale. La colère des foules est une mise en scène et l'assertion selon laquelle les Noirs violent les femmes blanches, « un mensonge cousu de fil blanc²¹ ».

« IL FAUT DÉFENDRE LES FEMMES »

Figure majeure du mouvement antilynchage, Ida B. Wells sera l'une des rares oratrices à ne faire aucune concession rhétorique : son analyse politique du lynchage a maintenu dans un même cadre théorique le massacre des hommes noirs et le viol des femmes noires. Soutenue par une partie des associations phares du mouvement féministe noir, comme le Woman's Era Club²², elle est aussi critiquée par une autre partie du mouvement en raison de son prétendu militantisme « agressif » ; une accusation qui lui est adressée au nom de la nécessité de construire une mobilisation transversale à l'ensemble des associations féminines noires et blanches, ce qui implique de faire certaines concessions à ces dernières²³. Ida Wells restera sur ses positions : faire du viol un problème de Blanches et du lynchage un problème de Noires ne produira aucune coalition au sein du mouvement des femmes mais maintiendra en l'état un système raciste et sexiste meurtrier.

La question qu'il faut désormais poser est : qui défend ces foules meurtrières ? et comment se défendre contre elles ? À partir des années 1900, le « mythe du violeur noir » fonctionne à plein régime et on assiste à une forme de codification ritualisée des pratiques de torture – notamment d'émasculatation – et d'assassinat des victimes. Le cas du meurtre de Jesse Washington à Waco (Texas)²⁴ en 1916 reste à ce titre comme l'une des scènes de lynchage les plus insoutenables.

Le 8 mai 1916, Lucy Fryer est retrouvée morte dans sa maison. Très vite, la rumeur de viol se répand à Waco et on soupçonne Jesse Washington, un garçon de ferme de 17 ans employé par les Fryer. Un semblant de procès se tient le 15 mai ; les jurés, les avocats de la défense comme les juges étant tous convaincus de la culpabilité de Washington, il est condamné à mort et livré au public présent

Se défendre

dans la salle d'audience. À l'extérieur, une foule immense, parmi laquelle se tiennent tous les notables de la ville, est déjà rassemblée sous un bûcher sur lequel Jesse Washington sera torturé pendant deux heures après avoir été poignardé, émasculé et qu'on lui eut sectionné les doigts et les orteils. Des morceaux de son corps seront vendus en souvenir et des photographies de la scène seront diffusées sous forme de cartes postales pittoresques, faisant la promotion touristique de la ville.

Une enquête menée auprès des habitants noirs et blancs de la ville par la NAACP (National Association for the Advancement of Colored People), quelques semaines après le meurtre, donnera lieu à la publication d'un texte de W.E.B. Dubois, dans son journal *Crisis* en juillet 1916, « Waco Horror ». À la fin de son texte, Du Bois lance un appel à la mobilisation contre ce qu'il qualifie d'« industrie du lynchage²⁵ ».

La ritualisation de l'horreur entraîne une intensification de la mobilisation contre le lynchage, en témoigne, l'écho grandissant des pétitions et des campagnes menées par les associations féministes noires pour construire un sentiment d'indignation dans l'« opinion publique ». À partir du début des années trente, les mobilisations contre le lynchage gagnent ainsi certains représentants d'associations sudistes, des organisations religieuses et quelques journaux qui désormais tendent à qualifier le lynchage de crime raciste et non de réponse légitime aux viols des Blanches. Du côté des associations féminines suprématistes, une militante blanche, Jessie Daniel Ames, crée enfin la première association antilynchage en novembre 1930 : l'Association of Southern Women for the Prevention of Lynching (ASWPL). De fait, l'association est clairement structurée par la ségrégation raciste, le terme de « femmes » ne renvoyant ici qu'aux femmes blanches : elle en est exclusivement composée et ne s'adresse qu'à elles. Pour la première fois cependant, une association blanche proclame que les hommes noirs ne sont pas responsables des lynchages – et, par conséquent, qu'ils ne sont pas des *voleurs-nés*. Dénonçant ainsi le massacre, elle s'engage à lutter contre la violence raciale et l'exploitation sexuelle des femmes – exploitation qu'elle appréhende dans

ses expressions racisées et donc plurielles (l'exploitation sexuelle des femmes blanches ou l'exploitation sexuelle des femmes noires ne se matérialisant pas de la même façon). Jessie Daniel Ames affirme ainsi que les femmes (de fait, les femmes blanches) « ne resteront plus silencieuses face aux crimes perpétrés *en leur nom*²⁶ ». Le communiqué de presse de l'ASWPL la présente comme l'association des femmes sudistes opposées aux lynchages, sous toutes leurs formes et quelles que soient les circonstances dans lesquelles ils sont commis²⁷. La presse abolitionniste salue la nouvelle avec enthousiasme : « Les femmes sudistes, dont la chasteté a été, selon une croyance communément répandue, protégée durant les cent dernières années par les lynchages, ont initié un mouvement pour éradiquer cette protection par la corde et le bûcher²⁸. »

De fait, Jessie Daniel Ames est mobilisée depuis des années contre le « code de chevalerie » qui prévaut dans le sud des États-Unis depuis le XIX^e siècle et qui somme les femmes blanches de se comporter en *ladies* en incarnant les valeurs qui caractérisent cette norme de féminité : la chasteté, la piété, la grâce et la fragilité. En devenant des *ladies*, en devenant de « vraies » femmes, les Blanches se mettent sous la protection des hommes ; mais c'est précisément parce qu'elles se soumettent à une telle norme qu'elles deviennent des êtres hétéronomes à protéger. C'est donc en tant que *ladies* que les Blanches peuvent accéder au statut de « femmes », comme aux bénéfices sociaux et symboliques qui en découlent ; bénéfices auxquels ne peuvent prétendre les Africaines-Américaines. Cependant, les femmes blanches demeurent des « mineures responsables », puisqu'il sera toujours possible de violenter et discriminer, parmi elles, celles qui sont des *ladies* et celles qui ne le sont pas, qui ne peuvent pas l'être en raison des rapports de domination. C'est le cas, par exemple, des femmes qui se sont mobilisées contre l'esclavage²⁹ ou la ségrégation, qui ont pris la défense des hommes africains-américains, comme de celles qui ont été violées par des hommes blancs, ou encore de celles qui sont dans un rapport de subordination vis-à-vis des femmes appartenant à la classe blanche dominante.

Cette injonction à se rendre vulnérable, fragile et sans défense, et à se construire dans ce devenir de la blancheur, définit

Se défendre

précisément les conditions pour être *reconnue* comme une femme – excluant par là même toutes les femmes de couleur de cette définition, lesquelles sont, à proprement parler, laissées sans défense. L'action du Woman's Era Club, l'une des premières et plus importantes associations féministes noires créée à Boston en 1894, pointe ainsi l'invisibilisation des violences faites aux femmes noires, impossibles victimes, cibles de viols systématiques restés impunis³⁰ : « Nous ne prétendons pas qu'il n'y a pas de Noirs scélérats. La bassesse n'est pas réservée à une race. Nous lisons avec horreur que deux jeunes filles noires ont récemment été horriblement agressées par des hommes blancs dans le Sud. Nous devrions déplorer tous les lynchages d'agresseurs perpétrés par des hommes noirs, mais nous n'en avons pas l'occasion. Si ces agresseurs devaient recevoir une punition, cela relèverait du miracle³¹. »

Dans une certaine mesure, devenir une femme a été le *médium* par lequel la race blanche s'est matérialisée : en défendant l'honneur de « leurs femmes », les hommes ont produit un groupe social naturalisé, racialement exclusif. Sans remettre en cause ce dispositif raciste, la « révolte contre l'esprit de chevalerie » menée par l'ASWPL a consisté à extraire la défense des femmes blanches de la généalogie du patriarcat blanc comme d'une conception de la justice structurée par la culture des *vigilants*, afin qu'elle ne relève que de la seule et unique responsabilité féminine. Les justiciers apparaissent enfin comme des *assassins racistes*. L'ASWPL a, par ce geste historique, œuvré à déconstruire la rhétorique sexiste des exactions racistes, rendant injustifiable le meurtre d'hommes africains-américains au nom de l'intégrité sexuelle des femmes blanches ou, plus exactement, au nom d'une norme hégémonique de virilité blanchie pendant des siècles. Désormais, si les Blanches n'ont pas à être défendues, si elles refusent d'être protégées par leurs prétendus « chevaliers servants », les exactions apparaissent pour ce qu'elles sont : de la barbarie.

Toutefois, l'enjeu pour les femmes blanches de la bourgeoisie sudiste n'aura jamais été de défaire la race, mais de produire une autre norme de féminité blanche, qui a déterminé de nouvelles modalités de production de la race elle-même. Autrement dit, si

les femmes sudistes blanches appartenant à la classe dominante ont bien été à l'initiative d'une forme de subjectivation politique féminine inédite (ce sont elles qui produisent sur la scène politique un *sujet* féministe racialisé), elles ont toujours pleinement participé d'une subjectivation raciale – « Nous, les Blancs ». L'instrumentalisation rhétorique de la « défense des femmes » ne doit donc pas laisser conclure à une objectivation des femmes blanches, lesquelles restent des sujets impurs de l'idéologie de la suprématie blanche. Sujets impurs, elles ont, en d'autres termes, été à la fois objets et sujets des politiques de « défense de la race ». « Les lois de protection sont ainsi des technologies déterminantes pour contrôler les femmes privilégiées tout autant que pour intensifier la vulnérabilité et la déchéance de celles qui sont du côté des non-protégées dans cette division opérée entre claires et sombres, épouses et prostituées, bonnes et mauvaises filles³². »

La « défense des femmes » demeure un motif récurrent des systèmes et dispositifs racistes, qui connaît différentes expressions historiques tout au long du XX^e siècle. Cette historicisation de l'adage « il faut défendre les femmes » a fait l'objet de recherches majeures au sein de la théorie et de l'épistémologie féministes, comme des études coloniales et subalternes. Gayatri C. Spivak, dans *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, a cette expression devenue célèbre pour définir ce qu'elle nomme l'allégorie de la production impérialiste de la subjectivité : « Des hommes blancs sauvent des femmes de couleur d'hommes de couleur³³. » Ce qui a changé en contexte colonial, par rapport au contexte postesclavagiste états-unien, est la distinction extraterritoriale entre *nos* femmes et *leurs* femmes, et la possibilité discursive d'attribuer les violences faites à toutes les femmes, et en particulier aux femmes indigènes, aux seuls hommes indigènes. On doit notamment à Leila Ahmed d'avoir problématisé, dans le cas de l'Égypte coloniale, ce motif discursif de la défense des femmes comme un dispositif à double tranchant permettant, d'une part, de « sauver » les femmes indigènes de *leurs* hommes – légitimant ainsi toutes les exactions perpétrées sur elles comme sur eux – au nom de la civilisation, de la supériorité de la

Se défendre

race blanche et du respect des femmes ; et, d'autre part, d'entraver les luttes et mobilisations pour l'acquisition des droits civils et civiques des femmes blanches métropolitaines. La « défense » ne concerne de fait que celles qui sont jugées suffisamment « respectables » et qui se tiennent à distance d'une émancipation hors normes, qui participe, selon les hérauts d'un patriarcat impérial, de l'effacement de la « différence des sexes », jugée symptomatique d'une dégénérescence de la race blanche³⁴.

Au début du XXI^e siècle, les injonctions à « défendre les femmes » sont encore actives ; et les mouvements féministes qui y font face en répondant « Pas en notre nom³⁵ ! » peinent à se faire entendre. Cette situation est aussi le fait d'un conflit au sein même de l'histoire politique du féminisme entre une tendance majoritaire qui demeure complaisante, voire complice, d'un *sujet* politique raciste et/ou nationaliste et une constellation qui conteste un tel assujettissement aux injonctions capitalistes³⁶ comme aux idéologies impériales renouvelées. En outre, l'adage « Il faut défendre les femmes ! » a aussi muté. Si seules certaines femmes demeurent « à protéger », quand d'autres sont toujours privées de toute protection, la formule ne définit en l'état qu'une partie tronquée des rapports de pouvoir contemporains. En effet, un troisième groupe social est désormais constitué selon un processus de différenciation complexe : celui des femmes reconnues comme seules garantes de leur propre protection, voire pleinement produites comme *sujets de la défense* d'une civilisation, d'une race ou d'une nation. L'histoire de la présence des femmes dans les armées et plus particulièrement dans les unités de combat participe de la généalogie d'une telle minorité expérimentale. À ce titre, le théâtre paradigmatique d'un tel phénomène est la prison d'Abu Grahib, dont les photos de scènes de torture mettant en scène des soldats de l'armée américaine ont été prises entre 2003 et 2004. Désormais considérées comme agentes de la politique de défense des États-Unis d'Amérique, les soldates à qui l'on a délégué un pouvoir d'autodéfense de la nation ont été martialement entraînées pour produire un « Nous, l'Amérique », destiné tout autant à l'humiliation brutale de l'« ennemi musulman » qu'à

la société américaine elle-même. Sujets impurs, elles demeurent objectivées et interpellées comme des femmes, mais des femmes libérées (appartenant à une nation pour laquelle l'égalité des sexes est devenue un principe civilisationnel), « féministes³⁷ » – au sens où elles incarnent une norme dominante de la féminité capitaliste blanche contemporaine en passe de se généraliser pour constituer les nouveaux contours de la race. Ici, la problématique de la féminisation des professions traditionnellement masculines, dont les métiers militaires, supposée être un gage plus ou moins heureux des politiques d'égalité, fait écran à ce qui se trame. Ce nouveau dispositif entretient certes un rapport citationnel avec la « défense des femmes/défense de la race », mais en constitue une expression inédite : il n'est plus question de défendre *nos* femmes ; de la même façon, il n'est plus totalement d'actualité d'aller défendre *leurs* femmes. Il s'agit désormais d'envoyer *nos femmes nous défendre de ces hommes* – armes ultimes de domination civilisationnelle. Comme le souligne l'artiste Coco Fusco, ces femmes ne sont pas envoyées sur le front comme s'il s'agissait de soldats « comme les autres », comme si elles n'étaient que les effets des politiques de discrimination positive à destination des minorités de genre ; elles ont été entraînées à produire, à performer, une forme de féminité censée être l'arme la plus efficace contre un ennemi dont l'état-major est convaincu qu'il incarne lui-même une forme de masculinité éminemment sexiste, pudique, homophobe, barbare et partant « inhumaine³⁸ ». Dans les scènes d'humiliation, de sodomie, d'attouchements obscènes (contact physique, contact avec des sous-vêtements, contact avec le sang des menstruations), de viol, de torture, qui reprennent les codes de la pornographie commerciale et usent sciemment de « jeunes femmes blondes³⁹ », il s'agit d'atteindre le corps de façon non létale (comme si les soldates étaient moins « violentes »), de porter atteinte à l'intégrité et à la dignité des prisonniers mais aussi et surtout de détruire les défenses psychiques du détenu comme le « moral » des populations *arabes*. Ces violences sexuelles sciemment perpétrées dans le cadre de « technologies de genre⁴⁰ » appartenant à une stratégie militaire codifiée produisent aussi une nouvelle figure du vigi-

Se défendre

lant : la justicière. Les soldates tortionnaires, véritables sujets de la défense nationale, ont ainsi été objectivées comme un nouveau dispositif d'émascation, une technologie de domination au service d'une norme hégémonique de virilité chrétienne, blanche et capitaliste. L'expérimentation savamment pensée d'Abu Grahib marque l'actualité de la culture du vigilantisme états-unien sur la scène internationale.

Derrière la formule « il faut défendre les femmes », qui a caractérisé près de deux siècles d'exactions où des « chevaliers servants » ont massacré des hommes de couleur au nom de la défense de *leurs* femmes et de la race blanche, se profile un nouvel adage : « Nos femmes nous défendent... et iront sodomiser vos hommes au nom de la défense de notre civilisation. »

SELF-DEFENSE : POWER TO THE PEOPLE !

EN FINIR AVEC LA NON-VIOLENCE :

« ARM YOURSELF OR HARM YOURSELF' »

« 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 nouvelles². 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.

À la fin des années 1910 et tout au long des années vingt, nombre d'intellectuel.le.s, d'artistes et de journalistes participant au mouvement du Harlem Renaissance publient des tribunes en faveur de l'autodéfense proclamant que l'oncle Tom est mort. Marcus Garvey considère ainsi qu'il faut prendre acte qu'une guerre raciste fait rage dans le pays comme dans le monde et que les Africains-Américains doivent entrer unis dans la bataille. Il écrit, en octobre 1919 : « Des foules d'hommes blancs dans le monde entier continueront de lyncher et de brûler des Nègres tant que nous resterons divisés. Le jour où tous les Nègres, dans ce pays comme dans les autres, commenceront à se lever ensemble, ce jour-là verra l'homme blanc tout aussi effrayé face à la race nègre qu'il l'est aujourd'hui par la race jaune japonaise. Forts de leurs 400 millions de têtes, les Nègres doivent à présent s'organiser dans le monde entier pour infliger un Waterloo à leurs oppresseurs (...). De nombreuses émeutes ont dernièrement secoué les États-Unis et l'Angleterre, et à peine la guerre pour la démocratie terminée, il

y en aura encore bien plus contre l'homme blanc. Par conséquent, la meilleure chose à faire, pour les Nègres de tous les pays, c'est de se préparer à répondre au feu par le feu, un feu d'enfer³. »

La Seconde Guerre mondiale marque incontestablement un tournant : alors que les États-Unis se présentent sur la scène internationale comme une démocratie exemplaire en lutte contre le fascisme qui lamine la vieille Europe, les exactions racistes sur leur propre sol deviennent « indéfendables ». Les associations phares du mouvement noir recrutent de plus en plus de soldats africains-américains et *chicanos* engagés sur les fronts japonais et européen et des mutineries s'organisent. Les leaders de la NAACP comprennent parfaitement que l'après-guerre constitue un tournant dans la mobilisation contre le lynchage et pour les droits civils et civiques, et entament une campagne sur les contradictions de la « démocratie Jim Crow ». En 1947, la NAACP dépose une pétition auprès des Nations unies, qui rencontre un immense écho : « Ce n'est pas tant la Russie qui menace les États-Unis que le Mississippi⁴. » La lutte contre le lynchage connaît un retentissement international⁵ et gêne jusqu'à la Maison-Blanche, le président Truman reconnaissant que la question de « nos » droits civiques « est devenue un problème de politique mondiale »⁶. En 1954, le vice-président Richard Nixon déclare que « chaque acte de discrimination (...) aux États-Unis blesse l'Amérique autant que pourrait le faire un espion qui passerait au service d'un pays étranger⁷ ».

Quelques années plus tard, dans le contexte sudiste et malgré les victoires juridiques récentes du mouvement pour les droits civils et civiques dans la lutte pour la *déségrégation*, le système ségrégationniste reste toujours verrouillé et l'idéologie de la suprématie blanche se maintient, voire se renouvelle, avec l'émergence d'une myriade de milices se réclamant du Ku Klux Klan⁸. C'est dans ce contexte qu'un événement révélateur, le « *Kissing Case* », marque la renaissance de la politique d'autodéfense. Il se déroule dans la ville de Monroe, en Caroline du Nord, à la fin du mois d'octobre 1958. Sissy Sutton, une petite fille blanche de 8 ans, rapporte à sa mère qu'elle a embrassé sur la joue l'un des

deux petits garçons noirs avec qui, quelques jours plus tôt, elle a passé l'après-midi à s'amuser avec d'autres enfants (dont la majorité sont blancs et n'ont pas plus de 10 ans). Aussitôt, la famille de la petite fille rameute une foule armée et se rend dans le quartier où habitent les deux petits garçons, David « Fuzzy » Simpson et James Hanover Thompson, âgés de 9 et 7 ans, dans l'intention de les tuer et de lyncher leurs mères. Les deux enfants seront finalement arrêtés violemment par la police qui les accusera de viol. Emprisonnés, ils seront maltraités et molestés pendant des jours, avec interdiction de voir leurs familles et sans jamais rencontrer les avocats dépêchés par les associations africaines-américaines pour les défendre. Leurs mères sont persécutées : renvoyées de leur emploi de domestiques, harcelées par la population blanche de la ville et menacées de mort par le Ku Klux Klan qui, la nuit, allume un bûcher en mettant le feu à d'immenses croix devant leur maison, tire sur la façade et les fenêtres (tuant le chien de la famille Hanover). Le 4 novembre, les deux petits garçons sont présentés devant un juge qui considère l'« affaire » comme un effet néfaste de la *déségrégation*, la conséquence directe de la mixité raciale à l'école et du danger qui menace les petites filles blanches. Toujours sans la présence d'avocat de la défense, mais aussi sans débat contradictoire ni confrontation avec la plaignante, le juge déclare les deux petits garçons coupables d'agression sexuelle et d'attentat à la pudeur et les condamne à une peine d'emprisonnement, au moins jusqu'à leurs 21 ans, dans une maison de correction pour Noirs (Morrison Training School For Negroes).

Dans la ville de Monroe, la section locale de la NACCP est au bord de la dissolution, elle ne compte plus que six membres. Dans un dernier sursaut, elle a élu deux ans avant le « *Kissing Case* » un nouveau président, Robert F. Williams, militant communiste, qui non seulement va engager son renouvellement militant (deux cents recrues en un an dont la majorité appartiennent à la classe ouvrière, et non à la classe moyenne ou éduquée dans laquelle la NACCP recrute habituellement), mais aussi son changement radical de philosophie et de politique. Issu d'une famille engagée depuis des générations dans la guerre contre le racisme sudiste et

Se défendre

les milices suprématistes, Williams appartient également au corps des Marines (ancien combattant de la Seconde Guerre mondiale), ce qui lui vaut d'être parfaitement formé au maniement des armes⁹. En passe de devenir une figure emblématique, mais controversée, du mouvement africain-américain, Williams va faire de la section locale de la NAACP une véritable « unité de combat¹⁰ », essentiellement composée de vétérans expérimentés¹¹, décidée à mettre un terme à l'injustice raciale et à l'« Empire invisible » (terme par lequel s'autodésigne le KKK, durant sa seconde renaissance)¹².

Alors que les dirigeants nationaux de la NAACP refusent de s'impliquer dans ce qu'ils qualifient de « *sex case*¹³ », Robert F. Williams fonde à New York le Comité de combat contre l'injustice raciale et va donner au « *Kissing Case* » l'ampleur d'un scandale international. Il met en place une stratégie de large publicisation de l'affaire en s'appuyant, notamment, sur les comités constitués en Europe déjà mobilisés sur la lutte contre le lynchage, dans le but de libérer les enfants mais aussi de faire pression sur la NAACP qui semble indifférente à leur sort. Alertée, la presse internationale se mobilise, mais c'est la photo d'une journaliste anglaise pour le *London New Chronicle*, Joyce Egginton, qui transforme le « *Kissing Case* » en symbole. La journaliste s'est infiltrée avec un appareil photo dans la prison où sont détenus les deux petits garçons en se faisant passer pour une travailleuse sociale, et a réalisé un cliché qui accompagnera le reportage publié en première page le 15 décembre 1958. La photo montre l'état dans lequel se trouvent les enfants, elle est intitulée « *Why ?* » et sera reprise par plusieurs journaux européens. À la suite de sa publication, un Comité international de défense de Thompson et Simpson est créé qui mène une campagne publique de dénonciation de la violence raciste états-unienne et des milliers de lettres d'indignation sont envoyées à Washington.

Le « *Kissing Case* » marque ainsi un tournant dans l'histoire de la lutte contre le système ségrégationniste en raison de deux changements stratégiques incarnés par Robert Williams. Premièrement, dans le contexte des mouvements de décolonisation, la dénonciation systématique de la politique raciste américaine permet

d'appréhender le ségrégationnisme comme partie intégrante de l'impérialisme, et les exactions commises contre la minorité noire comme un colonialisme intérieur. Le « *Kissing Case* » devient ainsi le symbole de la lutte contre la barbarie de l'Amérique blanche. Deuxièmement, à l'opposé du registre de l'émotion compatissante, le « *Kissing Case* » constitue l'événement majeur mettant en crise le leadership et la stratégie de résistance pacifiste au sein du mouvement pour les droits civils. Alors que les meurtres et les viols d'enfants ou d'adultes noir.e.s en Caroline du Nord ou dans les États sudistes limitrophes se perpétuent, désormais la résistance armée s'organise. Robert Williams, pour qui le passage à l'autodéfense armée constitue la seule stratégie de survie dans la guerre contre la suprématie blanche dont le KKK est la branche armée, a adopté une position marginalisée à l'échelle des grandes organisations noires. L'appel à l'autodéfense armée vaut ainsi à Williams, non seulement d'être considéré comme un opposant de Martin Luther King, mais aussi d'être exclu en 1959 de la NACCP et persécuté par le FBI⁴. Accusée d'être infiltrée par les communistes, la NACCP a mis en place une véritable politique anticommuniste, visant les militants anti-impérialistes et, au premier chef, Williams, soi-disant pour tenter d'acquérir une certaine respectabilité. Soutenu par W. E. B. Du Bois⁵, Williams, bien qu'ostracisé, est pourtant en passe de devenir une figure intellectuelle et politique majeure du mouvement noir, initiateur d'une philosophie politique de l'autodéfense communiste qui prendra pleinement corps dans l'appel au *Black Power* quelques années plus tard.

Le « *Kissing Case* » est donc, dans le sillage du maccarthysme, le symptôme d'une propagande et d'une politique anticommunistes qui ont non seulement été les seuls arguments de la presse sudiste face à la mobilisation internationale, mais qui ont aussi divisé le mouvement africain-américain pour les droits civils en exacerbant les dissensions internes. La question du recours à la violence comme stratégie politique nationale est ainsi devenue un point de conflit avec les principales directions des associations noires qui accusent les militant.e.s et les intellectuel.le.s de l'autodéfense armée d'accointances avec le communisme. Privilégiant

Se défendre

une politique intégrationniste des minorités raciales, ces associations ne cesseront de prendre leurs distances avec une coalition des luttes contre l'impérialisme et de se désolidariser des mouvements révolutionnaires de libération et de décolonisation à l'échelle internationale.

Grâce à l'action de Robert F. Williams et du Comité de combat contre l'injustice raciale, David Simpson et James Thompson seront libérés – sous conditions⁶ – le 13 février 1959. En 1962, en exil à Cuba, Williams publie *Negroes With Gun*, ouvrage dans lequel il développe ses thèses sur l'autodéfense armée. Il y décrit de façon saisissante les scènes d'affrontement d'une guerre raciale dans les États du Sud ; y sont également développées ses positions philosophiques sur l'autodéfense en opposition avec la stratégie de l'action directe non violente. En juin 1961, lors de énièmes rassemblements autour de la piscine municipale de la ville de Monroe, interdite aux Noirs, des militants sont visés par les tirs d'hommes blancs armés. À plusieurs reprises, Williams et d'autres militants du NACCP tentent de déposer plainte et, chaque fois, le chef de la police de Monroe soutient qu'il n'a rien vu ni rien entendu⁷. La situation se répète à chaque acte de violence commis sur les militants ou la population noire. Le récit montre la stratégie de dénégation systématique des autorités blanches. Ce refus d'intervenir, ce *laissez-faire*, constitue de fait une forme paradoxale d'action directe non violente policière permettant de requalifier les actes d'autodéfense des militants et organisations noirs comme constituant l'agression originelle. Williams retranscrit aussi les cris de haine : « Tuez ces nègres ! Tuez-les ! Versez de l'essence sur les nègres ! Brûlez ces nègres ! » Ce jour-là, face aux hurlements de la foule assemblée, Williams et d'autres militants n'ont d'autre choix que de se réfugier dans leur voiture pour éviter d'être lynchés et sortent des fusils.

« Ce que ces gens ignoraient, raconte Williams, c'est que nous avions des armes : la loi de l'État de Caroline du Nord autorise le transport d'armes dans une voiture, pourvu qu'elles ne soient pas dissimulées. J'avais deux pistolets et un fusil. Au moment où l'autre levait le bras pour frapper, je sortis un 45 réglementaire et le

pointai droit sur son visage, toujours sans dire un mot. Il regarda le revolver sans prononcer une parole et commença à s'éloigner de nous. Quelqu'un dans la foule tira un coup de revolver et les gens se remirent à pousser des clameurs hystériques : "Tuez les nègres ! Tuez-les ! Arrosez-les d'essence !" La populace entreprit de jeter des pierres sur le toit de ma voiture. J'ouvris alors la portière, posai un pied à terre et me dressai, une carabine italienne à la main¹⁸. »

La position de Williams est une position philosophique classique en matière de droit à l'autodéfense. Il considère en effet que l'État fédéral échoue sciemment à faire respecter le quatorzième amendement de la Constitution des États-Unis, bafoué en Caroline du Nord¹⁹. Plus encore, les tribunaux de cet État laissent impunies les exactions des militants du KKK, comme celles dont se rendent coupables les autres milices racistes et les populations qui les soutiennent, ce qui rend ces tribunaux illégitimes à exercer la justice. Autrement dit, la violence exercée par les Blancs est légale mais illégitime, alors que celle que les Noirs exercent en retour est illégale mais légitime. Comme il l'écrit : « Dans une société civilisée, la loi retient les forts de profiter des faibles, or la société du Sud n'est pas une société civilisée, mais une société de jungle et nous sommes contraints, en pareil cas, de revenir à la loi de la jungle²⁰. »

Il 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 noire²¹, 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 même²².

La philosophie énoncée par Williams, tout en reprenant certains thèmes classiques du contractualisme, désaffilie ainsi l'autodéfense de la tradition de l'individualisme possessif en rompant le lien entre le concept d'autodéfense et la notion de défense de soi entendue comme propriété de sa personne et de ses biens. La défense de soi, ici, n'est pas fondée sur un sujet de droit

Se défendre

qui lui préexisterait, elle n'est pas adossée à un individu possédant naturellement et légitimement un droit de conservation et de juridiction. Si ce sujet existe, c'est dans la mesure où il advient, où il se produit dans ce mouvement polarisé pour avoir la *vie sauve*.

À ceux qui l'accusent de faire l'apologie de la violence et le jeu des autorités ségrégationnistes en provoquant la répression, il répond que l'autodéfense n'est pas l'« amour de la violence » mais l'« amour de la justice »²³. En ce sens, Williams n'oppose pas stratégie d'autodéfense et « tactique non violente »²⁴. Selon lui, l'autodéfense intervient lorsque la non-violence arrive à ce point critique où persister dans cette tactique se muerait en suicide²⁵. Williams a catégoriquement refusé de prêter le serment de non-violence qui interdit purement et simplement aux militant.e.s de se défendre face aux agressions et aux exactions subies au prétexte que cela équivaldrait à utiliser *la violence contre la violence* ou que cela exacerberait la répression.

Nous sommes ici au cœur du débat sur la violence et la non-violence et de la question 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. Selon Robert Williams, ce débat relève de l'idéologie et semble n'être qu'une autre façon de désarmer les opprimé.e.s : d'où son opposition farouche à une stratégie non violente de principe. Dans son ouvrage, Williams adopte une définition typiquement marxiste de la violence comme accoucheuse de l'histoire et, plus spécifiquement, comme principe de l'historicité même et du changement social. Face à ce qu'il qualifie de « brutalité raciste blanche », il considère que la non-violence et l'autodéfense peuvent être utilement combinées, mais que la violence est seule à même de « modifier un élément de la vie sociale aussi fondamental que l'oppression raciale »²⁶. Selon lui, la stratégie de la violence défensive s'apparente à une dynamique insurrectionnelle seule capable de modifier en profondeur les rapports de pouvoir. La stratégie de

la non-violence peut rendre les transports publics racialement mixtes, mais elle ne peut abattre ni le système raciste ni la violence sociale et économique dont il assure la reproduction²⁷. Enfin, pour Williams, l'usage de la violence par le mouvement pour les droits civils permet de se positionner au cœur du conflit, de déclarer la guerre à ceux qui *défendent leurs privilèges* en attaquant ceux qui *défendent leurs vies et leur liberté* : c'est pour cela que Williams se présente comme un internationaliste et non comme un représentant du nationalisme noir. Pour lui, la question n'est pas de défendre une nation mais de défendre la justice universelle²⁸. Exactement au même moment où Williams rédige ces lignes à Cuba, Frantz Fanon élabore, dans l'urgence des luttes de libération nationale – mais aussi de la mort imminente –, en Algérie puis à New York où il est hospitalisé, une philosophie de l'action violente.

LES BLACK PANTHERS : L'AUTODÉFENSE COMME RÉVOLUTION POLITIQUE

Sources théoriques majeures du Black Panther Party for Self-Defense, les textes de Robert Williams ont été largement publiés, diffusés et même traduits dans les années soixante. Figure du mouvement communiste états-unien²⁹, penseur de l'autodéfense armée, son influence a considérablement déterminé le tournant pris par le mouvement pour les droits civiques en faveur de l'abandon de la philosophie de la non-violence. Les années soixante sont ainsi marquées par l'usage affiché de l'action directe violente, plus spécifiquement par l'émergence d'une sémiologie des corps en lutte et du mode de subjectivation politique qui y est associé ; sémiologie qui se diffusera bien au-delà du seul mouvement noir. Quelques années après le « *Kissing Case* », l'agression à l'arme à feu d'un jeune militant, James Meredith, alors qu'il entamait sa Marche contre la peur (sans arme et sans protection, selon sa volonté) à travers le Mississippi en juin 1966, signe l'abandon définitif de la stratégie de la résistance non violente prônée par le révérend King. À la suite de cette agression, plusieurs leaders de mouvements engagés pour les droits civils et civiques³⁰ doivent décider des modalités de poursuite de la marche. Elle reprend,

Se défendre

rassemblant des milliers de personnes devant lesquelles Stokely Carmichael, membre du SNCC (Student Nonviolent Coordinating Committee), lancera son appel historique au *Black Power*³¹. Au-delà des dissensions entre les différents mouvements, cette marche est la scène historique où s'opposent désormais ouvertement deux logiques politiques relatives à la violence. Les récents travaux sur l'histoire du mouvement des droits civils ont clairement montré que l'opposition entre une stratégie de la non-violence (active) et une stratégie de la violence (défensive), que l'on date communément en 1966, relève d'une vision trop simpliste. Il est intéressant de noter, par exemple, que Martin Luther King ne s'oppose pas à l'usage de la violence défensive – à l'autodéfense à proprement parler – mais qu'en ce jour de juin 1966 il n'accepte pas que des militants manifestent en étant ostensiblement armés, considérant qu'ils mettent en danger les autres en donnant à la police un « droit de tuer »³².

Or c'est sur ce point que l'opposition à King s'est cristallisée, notamment avec la Nation d'Islam. Pour Malcolm X, la philosophie de la non-violence prônée par King s'apparente à un interdit désarmant : celui qui consiste à dire aux Noirs, « ne vous défendez pas contre les Blancs ». Or, dans les faits, explique Malcolm X, cette injonction à la non-violence ne concerne pas les rapports entre les Noirs eux-mêmes mais les relations interraciales. King ne dit pas « ne soyez pas violents entre vous ». Pourtant, pour Malcolm X, ce serait la seule injonction à la non-violence politiquement valable, car elle permettrait de construire l'unité et la solidarité noires. Pour Malcolm X, il n'est pas anodin que le révérend King soit le seul interlocuteur que les Blancs aient considéré comme respectable et que son mouvement ait été le seul à recevoir autant de soutien, y compris financier, chez les Blancs. En appelant les Noirs à ne pas se défendre, « King est la meilleure arme que les Blancs, qui veulent brutaliser les Noirs, aient jamais eue dans notre pays, parce qu'à cause de lui, quand le Blanc veut attaquer les Noirs, ils ne peuvent se défendre, parce que King a prêché cette stupide philosophie : vous n'êtes pas censés vous battre, ou vous n'êtes pas censés vous défendre³³ ». La non-violence doit être comprise

et circonscrite à un principe éthico-politique interne aux groupes mobilisés ; elle est donc une modalité de subjectivation politique qui n'a de sens que pour prendre soin d'un *nous* en devenir, et non une *praxis de résistance et de combat*.

La mise en minorité du révérend King au profit des thèses développées par Robert Williams, Stokely Carmichael ou Elijah Muhammad et Malcolm X, dont la mort en 1965 constitue un traumatisme, marque l'émergence d'une nouvelle génération de militant.e.s résolue à passer à la violence défensive. Dans cette crise que connaît le mouvement³⁴ se jouent également ce qui relève d'un conflit entre différentes formes d'engagement du *corps militant* et une redéfinition de la sémiologie des corps révoltés.

Les sujets se réclamant de la non-violence ne sont pas passifs, ils engagent leur corps dans l'action et la confrontation pour la défense d'eux-mêmes et de leurs droits, ce qui suppose une force considérable. Le corps incarne un type de résistance dont la condition de possibilité est l'abnégation absolue, la résistance illimitée et l'oubli de soi (*ne jamais réagir*). C'est précisément à ces trois conditions que les militant.e.s entendent faire de leur corps la pellicule sur laquelle apparaîtra enfin la violence crasse de l'agression. Une apparition qui doit avoir des effets à la fois moraux (cette violence est intolérable et illégitime), politiques (cette violence est illégale), mais aussi psychologiques (cette violence apparaîtra aux yeux mêmes de son auteur comme invivable)³⁵. Toutefois, ce qui pose problème à la partie du mouvement qui juge cette stratégie obsolète, est précisément le fait que ces actions directes non violentes mettent en scène un corps qui résiste dans la forme d'une endurance sans fin. Dans une certaine mesure, ces défenses de soi non violente *ou* violente se distinguent non pas dans l'opposition entre passivité et activité, faiblesse et force, mais bien plutôt dans la temporalité de la défense active et de ses effets. Autrement dit, il se joue ici deux appréhensions différentes de l'histoire. La première prend acte d'un temps long des luttes, accepte la violence comme pour « travailler » l'histoire, pour en dévier le cours à l'usure en quelque sorte. L'action de et par la non-violence est alors considérablement laborieuse, elle use les corps qui y sont engagés tout

Se défendre

autant que l'histoire. Or, face à cette approche téléologique de la défense, la seconde position, l'approche agonistique, inverse la logique : ces stratégies politiques d'autodéfense prennent acte du fait qu'il n'est possible de faire histoire que dans l'irruption et dans le choc – quand « la violence rencontre la violence³⁶ ». Il n'est plus question d'avoir l'histoire à l'usure, il faut la révolution. C'est la métaphore de la frappe et non du rabot.

L'autodéfense est une pratique martiale, une philosophie du combat qui considère que le moment, le *kairos* révolutionnaire, se joue dans l'efficacité du coup rendu. D'où la problématique du *Black Power*, très inspirée par la lecture des textes de Frantz Fanon, qui consiste en un déploiement de l'autodéfense en défense-explosive, voire agressive, et se traduit par un appel à répondre, ou à *montrer que l'on peut répondre*, « coup pour coup ». Et, dans ces conditions, face au canon d'une arme pointée, il faut répondre par un coup de feu. L'autodéfense se comprend donc comme une contre-offensive et crée une autre sémiologie du *corps militant* qui ne joue pas sur l'exemplarité de son martyr mais sur le caractère à la fois inexorable et inéluctable de sa vengeance ; qui ne s'inscrit pas dans une métaphysique des fins mais dans l'immédiateté d'une frappe.

On comprend dès lors comment se sont articulées une politique d'autodéfense et une politique de représentation et d'*affirmation de soi*. Dans le cadre des mouvements d'autodéfense, le fait de défendre en attaquant est précisément l'affirmation d'un droit qui est injustement dénié et, par conséquent, l'affirmation d'un sujet porteur de ce droit ou plutôt d'un sujet qui prend et se donne à lui-même un droit qui lui est refusé. La défense-explosive tend ainsi à déclarer une guerre qui ne dit pas son nom, c'est-à-dire à rétablir les modalités d'un combat à *armes égales*. De ce point de vue, la défense-explosive appartient à une philosophie martiale, au sens où les termes et positions du rapport de domination ne sont plus pensés de façon ontologique (dominants/dominés) ou hiérarchique (armés/désarmés), mais de façon diachronique (agresseurs/agressés). Ce répertoire a au moins deux effets : d'une part, il restitue la dignité, restaure la fierté des minorités oppri-

mées devenues « belligérantes » ; d'autre part, il autorise l'usage indéfini de la violence³⁷, comme de sa sémiologie, aussi longtemps que la lutte révolutionnaire l'exige.

L'émergence en novembre 1966 du Black Panther Party for Self-Defense est emblématique de la repolitisation internationaliste du droit à l'autodéfense armée contre la tradition ségrégationniste états-unienne et l'impérialisme. S'il reprend totalement à son compte le principe de l'autodéfense armée – l'ajout du terme *self-defense* au nom de l'organisation est une référence directe au Deacons for Self-Defense –, il tente d'en élargir le sens politique tout en s'inscrivant dans une histoire des mouvements africains-américains, anti-impérialistes et communistes enclins à se convertir à l'autodéfense en tant que condition par laquelle un sujet politique révolutionnaire est rendu possible.

Les Black Panthers adoptent ainsi une stratégie ultra-légaliste qui vise à faire respecter les droits des Africains-Américains de porter une arme à feu comme n'importe quel autre citoyen américain (en référence au deuxième amendement à la Constitution)³⁸. Les militants ont aussi pour habitude de sortir munis d'armes et de codes juridiques et de suivre les patrouilles de police afin d'intervenir à la moindre interpellation pour faire acte de présence, témoigner des irrégularités de procédure et rappeler aux personnes contrôlées ou arrêtées leurs droits. Comme l'exprime le cofondateur du BPSS, Bobby Seale, en 1970, l'autodéfense armée (et donc le port d'armes) n'a pour seule et unique fonction que de défendre la vie des militants : « Il y a une règle très stricte selon laquelle aucun membre du parti ne peut utiliser son arme, excepté dans le cas où sa vie est menacée – quel que soit celui qui attaque, un officier de police ou toute autre personne. Dans le cas du harcèlement policier, le parti imprimera tout simplement la photo de l'officier en cause dans le journal pour que cet officier puisse être identifié comme un ennemi du peuple... aucune atteinte à sa vie ne sera commise³⁹. » Dans le contexte californien⁴⁰, le principal ennemi du parti est donc la police, et les techniques d'autodéfense, comme leur scénographie, diffèrent de celles qui ont cours dans les États du Sud, où leur première fonction est de protéger la com-

munauté noire des exactions de milices fascistes (ceci alors même que l'autodéfense des minorités raciales demeure criminalisée et que des législations locales interdisent le port d'armes aux groupes sociaux racialisés dans ces États). Respectant un code vestimentaire strict, habillés de noir, portant un béret noir et une arme, l'objectif des militants du BPPSS est aussi de recruter de nouveaux membres en incarnant un type de masculinité noire qui performe une puissance génératrice de fierté mais aussi de convaincre de la nécessité de construire une communauté noire unie contre la brutalité policière, l'Amérique blanche et, plus largement, le colonialisme et le capitalisme⁴¹.

L'autodéfense promue par le BPPSS fait donc écho au droit à la conservation de soi, traditionnellement défini comme un acte de résistance prépolitique, mais elle relève bien davantage ici d'une performance genrée et racisée où ce qui s'apparente à un « zèle défensif » ultra-légaliste est en réalité un puissant levier de conscientisation politique⁴². L'autodéfense n'est plus seulement un moyen dans la lutte, ni même une option politique pragmatique, compatible avec d'autres stratégies, comme les pratiques d'action directe non violente⁴³. L'autodéfense est la philosophie de la lutte elle-même. Elle est à proprement parler généralisée et peut être définie comme une « offensive révolutionnaire », comme la seule *politique qui, de toute nécessité, est en mesure de renverser l'impérialisme*. Dans cette perspective, le BPPSS a clairement déclaré la guerre : une guerre civile⁴⁴, une guerre sociale⁴⁵, une guerre de libération⁴⁶, au cours de laquelle il n'y a finalement rien à négocier, rien à défendre, puisqu'il n'est jamais question de revendiquer les droits les plus fondamentaux depuis toujours niés et bafoués. Rien à défendre, si ce n'est un *nous* qui ne possède rien parce qu'il n'est rien sans l'action qui se réalise en son nom, un *nous* qui peut tout.

Dès 1968, le BPPSS abandonne le terme « autodéfense ». Comme l'écrit Christopher B. Strain : « Les Panthers ont commencé [...] comme des militants de l'autodéfense ; toutefois, le groupe est rapidement devenu l'avant-garde d'une révolution sociale, s'écartant de la finalité de l'autodéfense (c'est-à-dire de la protection immédiate de soi), alors même qu'il justifiait ses actions en usant de

la rhétorique de l'autodéfense⁴⁷. » Plusieurs figures du mouvement, à l'instar de Bobby Seale, considèrent que la focalisation sur l'autodéfense participe clairement d'une entreprise de désinformation et de déstabilisation qui veut discréditer l'action sociale et politique du parti. Ainsi l'accusation selon laquelle les membres du BPPSS sont des *Minutemen* noirs⁴⁸ relève clairement de la propagande. Huey Newton perçoit, quant à lui, les effets contre-productifs d'une rhétorique militante qui tire l'autodéfense du côté d'une définition strictement martiale et viriliste bien trop restrictive, qui dilue la finalité même de l'organisation⁴⁹ et qui ne correspond pas aux actions comme aux lignes idéologiques du mouvement. Si les militant.e.s devaient se soumettre à des entraînements martiaux (apprendre à manipuler en toute sécurité et tirer avec une arme, arts martiaux), ils et elles avaient également l'obligation de penser : lire (en priorité Marx, Mao ou Fanon), écrire. « Le stylo est une arme [...]. Il peut assourdir l'oreille avec le rugissement de la voix du peuple criant justice. Il peut tuer les mensonges écrits à l'encre dans la presse de l'opresseur⁵⁰. » En outre, la philosophie de l'autodéfense du BPP, en accord avec le manifeste en dix points du mouvement élaboré dès 1966⁵¹, s'est, au jour le jour, concrétisée par des actions de lutte contre la violence sociale, de « guerre contre la pauvreté » : organisation de petits déjeuners dans les écoles des quartiers défavorisés, soutien scolaire, cours du soir pour adultes, création d'écoles, de dispensaires, organisation de campagnes de vaccination, de permanences juridiques et sociales, de transports collectifs, bourses aux vêtements et aux livres... Cette action de fond fut invisibilisée et minorisée par une campagne de dénigrement systématique du BPP allant de pair avec une politique de répression sans précédent menée par le FBI, qui a méthodiquement procédé à la décapitation du mouvement⁵². L'opposition entre autodéfense, d'une part, et politique d'autogestion sociale et de mobilisation politique, d'autre part, orchestrée par la presse et le gouvernement, a aussi conforté l'idée d'une division sexuelle du travail militant au sein du parti⁵³.

Ainsi, à défaut d'être une stratégie politique exclusive, l'autodéfense apparaît aussi comme la matière d'un récit, d'un mythe fondateur du sujet révolutionnaire. Le Black Panther Party, bien

Se défendre

après qu'il eut été mis à genoux par le gouvernement, a incarné une politique de l'autogestion défensive, véritable *démystification de la violence* de l'opresseur. Elaine Brown, figure du BPPSS⁵⁴, rappelle que le parti se présentait comme l'avant-garde de la révolution, son objectif premier étant d'abord et avant tout l'organisation du *lumpen* prolétariat, les Noir.e.s composant massivement ce prolétariat paupérisé : sous-payé, non employé ou devenu inemployable. Au plus bas de l'échelle sociale, se trouvent les gangs et les minorités criminalisées (les mères racialisées seules soutiens de famille, les prostituées, les usagers de drogues, les dealers, les délinquants, les habitants des taudis, les sans-abri). L'analyse du mode de production capitaliste et de son renversement ne pouvait donc se passer d'une critique du système sexiste-raciste dont les trois ressorts principaux sont l'exploitation fondée sur une division sexuelle et raciale du travail productif et reproductif soutenu par un État capitaliste, la criminalisation systématique des minorités raciales opérée par un État pénal et la militarisation impérialiste engagée par un État colonial. À travers le récit de son parcours militant, Elaine Brown montre que l'investissement du BPPSS dans une sémiologie viriliste constituait un premier levier de conscientisation permettant de redonner à ceux et celles qui étaient violenté.e.s le pouvoir de résister – de transformer le *Lumpen* en armée révolutionnaire⁵⁵. Dans le premier numéro de *Black Panther*, le journal du mouvement publié le 25 avril 1967, l'apologie de l'autodéfense armée est effectivement exprimée en termes de *gun power* (si la police avait seule ce pouvoir, désormais une partie du peuple noir l'exerce aussi). Les « Frères » du BPPSS sont présentés comme la « crème de la masculinité noire. Ils sont là pour la protection et la défense de notre communauté Noire ». Quelques lignes plus loin, le texte précise : « Ces Frères ont une perspective politique. Plus important, ils sont là, au plus bas de l'échelle, où la majorité de notre peuple se trouve⁵⁶. » Autrement dit, le BPPSS entend se situer et mener la lutte depuis les conditions matérielles d'existence de la grande majorité des Noir.e.s : la survie. Dans cette perspective, comme Elaine Brown l'écrit, les militantes étaient considérées au même titre que n'importe quel

autre militant : le genre et la sexualité des Noires constituaient une arme, parmi d'autres, à retourner contre l'opresseur pour l'abattre – « notre genre n'était qu'une autre arme, un autre instrument de la révolution⁵⁷ ». Or, le problème est précisément cette répartition des armes qui assigne à certains les armes à feu et à d'autres leur sexe et oublie la longue et illustre généalogie des femmes africaines-américaines en lutte, lesquelles ont toujours été armées. Même définie comme une arme d'autodéfense, plus l'identité sexuelle a colonisé l'imaginaire de la libération plus elle a constitué une arme à double tranchant qui s'est retournée contre les militant.e.s eux/elles-mêmes. C'est d'autant plus complexe que le BPPSS a pourtant produit une critique sévère du « chauvinisme mâle » : pour être véritablement révolutionnaire la lutte se devait de prôner et de soutenir la libération des femmes.

Les critiques de la dérive viriliste dans le *Black Power* s'exprimeront ouvertement plus tard au sein du parti : « Ce qu'ils voulaient étaient bien loin de notre révolution, ils l'avaient perdue de vue. Trop d'entre eux semblaient se satisfaire de s'approprier pour eux-mêmes le pouvoir que le parti avait acquis, et qu'ils assimilaient dans une illusion aveuglante aux voitures, aux vêtements et aux pistolets. Ils étaient même prêts à faire de l'argent sur leurs principes révolutionnaires pour le seul bénéfice d'une Mafia. Si c'était une Mafia qu'ils voulaient, ça allait être sans moi⁵⁸ », écrit Elaine Brown dans son autobiographie. De leur côté, les mouvements féministes révolutionnaires africains-américains montèrent d'emblée au créneau. Considérant que la virilité hétérosexiste est intrinsèquement l'un des piliers du système capitaliste impérial, il était suicidaire de faire la révolution en endossant un masque blanc (avoir du pouvoir, c'est être un homme, être un homme, c'est être blanc⁵⁹). Ces débats sur la masculinité noire sont à mettre en regard des discussions qui ont fait rage au sein du BPPSS sur la question du féminisme (souvent considéré comme une lutte bourgeoise de femmes blanches) et plus largement du marxisme : en 1967, lors d'un meeting de soutien à Huey Newton qui venait d'être arrêté, Stokely Carmichael tient ainsi des propos qui choquent la frange communiste la plus conscientisée du mouvement, à commencer

Se défendre

par Angela Davis qui rapporte : « Il parla du socialisme comme de la "chose de l'homme blanc". Marx, disait-il, était un homme blanc, donc étranger à la libération des Noirs⁶⁰. » Inversement, Carmichael fera peu de cas de la question du patriarcat comme de la « chose de l'homme blanc ».

Une partie des militants noirs incarnent clairement cette dérive « contre-révolutionnaire »⁶¹, arc-boutés à une mythologie réactive de la reconnaissance de la surpuissance de la masculinité noire comme mode de subjectivation politique. Leur constat de départ est juste : les hommes noirs n'ont pas seulement été exclus des bénéfices sociaux et symboliques de la « masculinité », ils ont été ciblés, depuis l'esclavage, dans leur humanité, humiliés, dégradés, émasculés par les Blancs. Pourtant, ces mêmes militants investissent le cadre imposé de cette idéologie genrée et racisée pour conclure que les femmes noires, stigmatisées comme matriarches, castratrices et Jézabel, ont passivement collaboré et doivent désormais soutenir la révolution en restant à leur place de *femmes*. Pour qu'il y ait un sujet révolutionnaire il faudrait que les femmes acceptent de ne pas être révolutionnaires – une forme de précontrat militant. Or, dans la lutte idéologique qui fait rage pour resignifier le pouvoir, ce surinvestissement d'un « chauvinisme » viril qui entretient un rapport citationnel avec l'*homme blanc*, cette obsession de soumettre les femmes noires à une norme « victorienne » de féminité dont elles ont toujours été historiquement exclues⁶², équivalent à construire non pas une identité politique noire mais à renforcer la domination idéologique des valeurs blanches. Malgré les critiques des normes esthétiques de la blancheur – et notamment la critique du lissage et du défrisage des cheveux –, les femmes noires sont assignées au foyer et au silence⁶³, contraintes à un blanchiment qui réifie, par la même occasion, la puissance normative d'une masculinité bourgeoise demeurant le signifiant du pouvoir. Le *backlash* est immédiat. Cette stratégie organisationnelle équivaut à condamner les femmes et les hommes noirs à n'être que des imitations⁶⁴, grotesques, grossières⁶⁵, monstrueuses, pathogènes, des normes dominantes de genre et de sexualité, toujours à côté, en dehors ou dans l'excès,

renforçant la domination de normes qui se construisent dans la stigmatisation de figures repoussoirs et qui s'autoconstituent par la même occasion comme des référents authentiques, des *modèles originaux*⁶⁶. Or, il faut rappeler que, en ce qui concerne le BPPSS, le machisme a fait l'objet d'une critique en bonne et due forme. Dans une interview donnée au *Guardian* en 1970, Bobby Seale considère que « la lutte contre le machisme est une lutte des classes – c'est une chose difficile à comprendre pour les gens. Pour comprendre ainsi le machisme il faut comprendre qu'il est inextricablement lié au racisme [...]. En d'autres termes, lorsque l'on affirme "une femme doit rester à sa place", cette idée est seulement à quelques pas de celle qui consiste à dire "un nègre doit rester à sa place"⁶⁷ ». Cette clairvoyance sur les questions de sexisme et de racisme permet de saisir l'intensité d'une véritable lutte des classes idéologique sur ces questions.

Bien mieux peut-être que l'analyse classique articulant sexisme et racisme, problématiser cette lutte permet justement de redéfinir le genre comme un « signe idéologique⁶⁸ », c'est-à-dire comme un dispositif sémiotique qui produit, engendre, les normes de la classe dominante comme des signifiants universels. Ces signifiants encodent les corps pour en faire des individus socialement perceptibles, intelligibles, et, donc, acceptables, défendables, mais aussi les mouvements sociaux pour les rendre audibles, légitimes, ou pas. Les assassinats sommaires de militants des Black Panthers orchestrés par l'opération COINTELPRO ne doivent pas être pensés à part des campagnes médiatiques de désinformation lancées par le FBI, de la production fantasmatique de « contre-faits » qui exploiteront jusqu'au bout les accusations d'agression, de viol, de meurtre, renouvelant le mythe de l'homme noir violent, prédateur sexuel, hyper-viriliste, comme celui de la femme noire matriarche, mauvaise mère assistée et responsable de la délinquance de ses *filles*⁶⁹. La permanence d'une définition de la violence « raciale » (c'est-à-dire exclusivement prêtée aux minorités racialisées) encodée idéologiquement par le genre (une violence par définition incivilisée, virile ou viriliste, homophobe ou contre-nature) a fait du genre l'une des armes les plus efficaces

Se défendre

de l'infiltration idéologique du *Black Power*. Les injonctions à rétablir un patriarcat bourgeois, policé, à correspondre aux normes dominantes de genre (par définition blanches) comme idéologie régulatrice, marquent l'une des modalités les plus efficaces, les plus continues, d'un dispositif de domination qui produit, au sein même des luttes sociales, une forme de vulnérabilité idéologique. L'autodéfense est sans issue si elle ne travaille pas prioritairement cette lutte sémiotique des classes⁷⁰.

AUTODÉFENSE ET SÉCURITÉ

SAFE I

Dès la fin des années soixante aux États-Unis, dans un contexte où la mobilisation des minorités raciales et sexuelles est à son acmé, les Black Panthers font « école ». En juin 1969, les révoltes de Stonewall marquent un tournant quant à la libération homosexuelle et trans, en écho aux mouvements de libération des femmes, antiracistes et anti-impérialistes. Pour l'ensemble de ces mouvements, c'est l'État et sa police qui assassinent. Dès 1965, à San Francisco, les militants LGBTQ organisent la résistance contre les persécutions policières des minorités sexuelles. Au début des années soixante-dix, le Gay Liberation Front (GLF)¹ participe à de nombreuses actions avec ou en soutien du Black Panthers Party : l'articulation des luttes anticapitaliste, antiraciste et antipatriarcale est alors l'un des piliers de l'analyse politique de nombre de mouvements coalisés. « Nos oppresseurs les plus immédiats sont les flics (...). Chaque vie homosexuelle vit dans la peur des flics, sauf quand nous commençons à contre-attaquer². » Des mouvements comme le Third World Gay Revolution (TWGR), the Combahee River Collective, par exemple, maintiendront cette ligne, même à contre-courant. Au début de l'année 1979, alors qu'une dizaine de femmes noires ont été assassinées en quelques mois, le Combahee River Collective³ publie une brochure 6, 7, 8... *Eleven Black Women. Why Did They Die ?*⁴. Refusant la rhétorique d'un recours à plus de protection policière ou patriarcale, le collectif retraduit la question de la sécurité en « autoprotection », appréhendant le sexisme et le racisme non pas comme deux rapports de domination addi-

Se défendre

tionnés (comme si l'un et l'autre s'ajoutaient, constituaient une « double » discrimination), mais comme un seul et même dispositif d'exposition maximale au risque de mort. Cette brochure est un véritable manifeste d'autodéfense qui explicite les ressources, les techniques, corporelles, personnelles, urbaines et politiques, qui permettent d'apprendre à se protéger soi-même.

En décembre 1969, une scission a lieu au sein du Gay Liberation Front. La Gay Activists Alliance (GAA) est alors créée avec la volonté de concentrer davantage l'action militante sur les luttes homosexuelles et non sur l'articulation avec les autres mouvements de libération et les agendas politiques des minorités opprimées. Dans ce qui fait figure de texte fondateur du mouvement homosexuel de cette période, *A Gay Manifesto* (écrit par Carl Wittman, signé et publié par The Red Butterfly en 1970 à San Francisco, une branche du mouvement GLF), l'auteur critique l'idée selon laquelle la libération noire ou la lutte contre l'impérialisme seraient prioritaires par rapport à la libération gaie. Évoquant les violences physiques dont les minorités sexuelles sont la cible, il cite les agressions perpétrées par les « punks », avant celles de la police. Appelant à la coalition des luttes, l'auteur considère néanmoins que les solidarités avec les mouvements africains-américains et *chicanos* sont empêchées par le « supermasculinisme » et le « machisme » des hommes de couleur qui en font des agresseurs ordinaires et ce, alors même qu'il considère que *tous* les hommes sont socialement construits par le machisme⁵. Dans ce texte, tout en mobilisant une analyse marxiste de l'oppression (il reconnaît que ce sont les mêmes, « en haut », qui *nous oppriment tous*), l'auteur précise en se référant à Herbert Marcuse que le collectif ne s'autodéfinit pas comme marxiste mais comme « radical », toute perspective marxiste socialiste de la libération devant intégrer en son cœur la libération homosexuelle.

En 1973, à San Francisco, la GAA constitue un groupe d'autodéfense : une patrouille d'activistes armé.e.s, la Purple Panther Division, rapidement rebaptisée Lavender Panthers. Sous l'égide de leur leader – le controversé Raymond Broshears –, la conférence de presse qui annonce la création de ce groupe de « justiciers »

(*vigilants*), gays et trans, le 7 juillet, reprend plus que clairement l'iconographie du BPPSS (logo panthère – mais de couleur violette), port ostensible d'armes à feu (pistolets et fusils). Toutefois, l'objectif affiché diffère de celui du BPPSS. 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 par d'autres minorités « hors norme ». Dénonçant la lenteur des interventions de la police, les agents profitant des faits de violence pour maltraiter les victimes, les patrouilles entendent pourtant se défendre contre les « punks », les dealers et les gangs (explicitement noirs, *chicanos* ou sino-américains). Le maître mot du groupe est de « nettoyer » le quartier des homophobes. Comme le précise Christina B. Hanhardt dans son étude de référence, Broshears devient rapidement une figure centrale de la libération gaie au début des années soixante-dix, avant de disparaître de la scène militante, mais il a donné aux Lavender Panthers un profil idéologique inédit, mélange de « libertarisme, anarchisme, New Age et idéologie religieuse charismatique, et radicalisme sexuel⁶ ».

La rhétorique du « nettoyage » avait déjà été mobilisée en 1966 par un groupe militant de San Francisco, Vanguard (Avant-garde) : ce collectif avait lancé une action *clean sweep action* (action balayage), dont la charge critique était évidente. Contre les autorités administratives et policières, mais aussi les intérêts économiques des promoteurs qui voulaient nettoyer la ville des « marginaux », il s'agissait de défendre le ghetto et de retourner le contenu infamant de l'insulte. L'action consistait alors à défiler dans Market Street en balayant devant soi et en scandant : « All trash is before the broom⁷ » (Toutes les ordures sont avant le balai). Pour les Lavender Panthers, « nettoyer » doit s'entendre en un sens qui n'a plus rien à voir avec les Vanguard et l'antiparastase qu'induit la scénographie de leur action. « Nettoyer » désormais signifie sécuriser les rues de la violence et assurer la protection des « habitants », dressant par là même une frontière entre ceux qui sont considérés comme « nos » voisins et les autres indésirables. Sept ans plus tard donc, même si des programmes

Se défendre

concertés sont mis en place avec les services sociaux et la mairie en faveur de l'aide au logement, le « nettoyage », dont les Lavender Panthers sont le fer de lance, sert directement les intérêts des promoteurs et des bailleurs privés qui soutiennent une communauté gaie « policée », condition idéale pour investir et spéculer dans des quartiers historiques. Sécuriser les rues, les perrons et les cages d'immeubles ; sécuriser les commerces (notamment en éradiquant la prostitution, la pornographie, la drogue), les transports... devient la réponse à la revendication d'un droit de vivre en sécurité. *Be safe !* est le maître mot de la spéculation immobilière qui fait du racisme et de la lutte contre la violence homophobe son cheval de Troie⁸. De ce point de vue, San Francisco et New York, et plus particulièrement les quartiers de Castro et East Village, vont devenir des lieux d'expérimentation dans lesquels ce slogan et la politique d'autodéfense qu'il adresse seront en tension permanente et feront imploser nombre de collectifs.

Les Lavender Panthers disparaissent en 1974. Deux ans après, une autre patrouille d'autodéfense est constituée par une nouvelle organisation, la Bay Area Gay Liberation (BAGL), créée en 1975. Au sein de cette dernière, une partie des militant.e.s considèrent le droit à l'autodéfense comme la modalité première de la résistance à la violence. À la suite du meurtre d'un homosexuel à Tuscon par des étudiants qui n'écoperont que d'une peine de probation, les militant.e.s se rassemblent dans la Richard Heakin Memorial Butterfly Brigade, appelée rapidement Butterfly Brigade. Essentiellement composé d'hommes blancs – seule une lesbienne de couleur, Ali Marrero, y participe –, le groupe patrouille dans les rues du quartier avec des sifflets, des carnets, des stylos et des talkies-walkies et répertorie toutes les agressions homophobes (insultes proférées dans la rue ou depuis les fenêtres ouvertes d'une voiture, harcèlements, agressions), notamment en notant les plaques d'immatriculation. Les sifflets sont utilisés comme un système qui permet de faire peur, de faire fuir, de faire honte aux agresseurs et de se protéger d'une éventuelle altercation physique, mais aussi comme un signe de reconnaissance au sein de la communauté, voire comme le symbole d'une solidarité et d'un

engagement à « prendre soin des un.e.s et des autres », comme l'exprime l'un de ses membres, Hank Wilson⁹. Ce dernier est très clair sur les liens avec la police : la stratégie a consisté à continuer de demander aux forces de l'ordre d'agir contre les agressions homophobes pour mieux visibiliser la non-reconnaissance et la non-prise en compte de ces violences par les institutions¹⁰, mais le but premier de la Butterfly Brigade était avant tout de construire une politique alternative en matière de sécurité. « Nous ne voulions pas donner à la communauté l'illusion que quelqu'un prenait soin de nous. Nous voulions que chacun.e d'entre nous au sein de la communauté ait l'impression de patrouiller, tout le temps, et de s'occuper des autres¹¹. » Ainsi, la Butterfly Brigade refuse d'avoir un uniforme qui différencie ses membres et qui en ferait un groupe aux allures « paramilitaires » dédié à la sécurité de tous. L'idée est de développer une politique de solidarité : la sécurité de chacun.e ne pouvant être garantie que parce que tout le monde se sent concerné.e lorsqu'une personne est victime de violence et que tout le monde s'engage à réagir en cas d'agression. Tout le monde doit devenir expert en autodéfense. Toutefois, cette interpellation de chacun.e – mais finalement essentiellement des hommes – en « patrouilleur » contribue à institutionnaliser un code vestimentaire *safe*. Il définit de qui chacun doit se soucier ou se méfier et envers qui chacun doit se solidariser, produisant une norme de la masculinité gaie blanche : corps athlétique, cheveux courts et moustache, jeans, tee-shirt et veste en cuir, sifflet deviennent l'uniforme de la communauté gaie de Castro¹². L'effet stigmatisant est immédiat et transforme en potentiels homophobes tous les autres hommes, lesquels font figure d'« étrangers » au quartier.

La question de l'autodéfense communautaire se sédimente ainsi en bonne intelligence avec les premières politiques sécuritaires (politique de la « vitre cassée », « voisins vigilants »)¹³, dans lesquelles la notion de « sécurité » a été promue comme un critère et un marqueur pertinents de la « qualité de vie ». Les vies homosexuelles « bonnes », « dignes d'être vécues »¹⁴, vont alors être redéfinies dans et par une « régulation de l'obscénité » qui s'apparente purement et simplement à la répression d'une « sexualité

Se défendre

unsafe », des pratiques « à risque », lesquelles désignent en creux les corps *dignes d'être défendus* et ceux qui sont indignes de l'être (qui prennent la responsabilité de se mettre en insécurité ou d'être sources d'insécurité). Si certaines pratiques homophobes sont alors réprimées, cette répression passe toujours et en même temps par la criminalisation d'autres formes d'homosexualité et de transidentité jugées génératrices d'insécurité (morale, physique, sexuelle, civile, sociale, sanitaire) – nuisances sonores, insalubrité, pratiques sexuelles dites « à risque », prostitution, pornographie, drogue, délinquance, errance... De la même façon, une définition raciste de l'hétérosexualité « intolérante » (homophobe, transphobe) se constitue comme une menace à la « qualité de vie » de certains quartiers et donc de certaines vies homosexuelles jugées « bonnes » et *safe*¹⁵. L'effet immédiat d'un tel dispositif qui relève d'un essentialisme émotionnel du « risque » est de rendre invisibles mais aussi illégitimes et inintelligibles les *queers of color* (Africains-Américains, Natifs, Hispaniques), renforçant le préjugé selon lequel tou.te.s les homosexuel.le.s seraient blanc.he.s, et tou.te.s les homophobes noir.e.s. Ce processus se matérialise par la surveillance policière, la répression de la délinquance « sexuelle » (jugée obscène) et « raciale » (jugée violente), la suppression des politiques sociales et le déplacement géographique des « anormaux » et des minorités raciales appartenant à la classe laborieuse paupérisée vers d'autres zones de la ville. Ciblées et brutalisées par un État pénal raciste, les minorités raciales sont principalement représentées sous les traits de leurs *fiils*¹⁶ abattus ou emprisonnés pour défendre une classe moyenne blanche solvable, *safe*, seule à même d'habiter les logements « réhabilités », de vivre dans « ses » quartiers pour lesquels elle revendique la protection continue de la police.

Dans un contexte comparable, sur la côte Est des États-Unis, à New York, un groupe d'autodéfense se crée la même année que la Butterfly Brigade, la Society to Make America Safe for Homosexuals (SMASH), qui accentue encore la collusion entre la notion d'autodéfense et le processus de gentrification sexuelle et raciale. SMASH développe toute une sémiologie de la masculinité gaie puissante, vengeresse et à même de se défendre,

construite en référence à une norme repoussoir de la masculinité racialisée, juvénile, délinquante et homophobe. De nombreux collectifs, contemporains de ceux que nous avons cités, se sont en revanche mobilisés et organisés pour contester une telle logique et incarner une approche alternative de la question de la « sûreté » (*safety*). Ces groupes ont tous été confrontés à la permanence de la brutalité policière – laquelle n'a jamais cessé de cibler la « plèbe » africaine-américaine, socialiste et/ou *queer*. Ainsi, en août 1970, dans la perspective de la préparation de la conférence « Revolutionary People's Constitutional Convention », organisée par les Black Panthers, et qui se tiendra en septembre de la même année à Philadelphie, Huey Newton publie ce texte majeur : *The Women's Liberation and Gay Liberation Movements*, qui appelle à une large coalition entre les mouvements¹⁷. Newton évoque le fait que l'homosexualité suscite, provoque, de l'insécurité chez les militants, les hommes hétérosexuels africains-américains. Il parle *de* et à ces hommes et écrit au « nous » : « Comme nous le savons très bien, quelques fois notre premier instinct est de vouloir casser la gueule à un homosexuel, et de vouloir fermer sa gueule à une femme¹⁸. » La dialectique de la sécurité/insécurité thématifiée par Newton dénonce en creux la rhétorique de la domination qui constitue l'*allié.e objectif.ve en menace subjective* (« nous avons peur de pouvoir être homosexuel [...] ; nous avons peur qu'elle puisse nous castrer »). Interpellés par l'idéologie impérialiste blanche comme figure de la violence sexiste et homophobe, les hommes racisés ont définitivement *donné corps* à l'insécurité. Saisir cette logique sécuritaire dans son intégralité suppose donc de comprendre sa réplication au sein même des groupes militants qui ont été imprégnés par son agenda comme par son lexique, et pour lesquels des corps autres mettent en « insécurité » : les femmes (hétérosexuelles et lesbiennes, blanches et noires), les gays... ont été constitués comme des figures de l'insécurité pour les hommes africains-américains, pour mieux les contraindre à advenir comme *sujets* dans et par l'adhésion à une norme de masculinité dominante. *Être reconnu comme homme, c'est être reconnu comme Blanc*, mais aussi comme hétérosexuel petit-bourgeois. Pour Newton :

Se défendre

« Nous devons acquérir la sécurité en nous-mêmes et ainsi avoir du respect et des sentiments pour toutes les personnes opprimées. »

AUTODÉFENSE ET POLITIQUE DE LA RAGE

Constituer la « sécurité » comme norme de vie n'est possible qu'à la condition de produire des *insécurités* contre lesquelles l'État apparaît (et se présente) comme le seul recours. Dans les années soixante-dix, les groupes de lesbiennes noires, Women of Color, Third World, ne cessent de dénoncer cette logique qui a des effets sur l'agenda du féminisme. La violence policière dont elles (et aussi leurs enfants¹⁹) sont parmi les cibles privilégiées, va de pair avec la construction raciste des femmes noires réputées à ce point capables de se défendre qu'elles n'auraient pas à être défendues, pire, qu'il est nécessaire de se défendre d'elles – et à plus forte raison lorsqu'elles sont en groupe. L'équipe de softball Gente, auto-organisée en groupe d'autodéfense féministe de lesbiennes noires fondé à Oakland, souligne en 1974 combien les lesbiennes de couleur paraissent « invisibles si elles sont seules, violentes si elles sont en groupe²⁰ ». En mars 1984, le journal ONYX, premier périodique états-unien lesbien africain-américain, sort un numéro dont le dessin de couverture représente un groupe de femmes noires se défendant de la violence d'un policier blanc à cheval qui vient de frapper l'une d'entre elles, étendue sur le sol²¹.

La promotion d'un pacte de sécurité et son incorporation dans certains agendas militants²² ont donc eu pour ultime conséquence, non seulement de blanchir la violence d'État, mais aussi de prédéterminer des modes de contestation et de coalition, de créer un certain type de militance, une forme d'autodéfense *protectionniste*, délétère parce que articulée à une cartographie émotionnelle piégée. « Se défendre » a ainsi consisté à répondre à l'injonction de « se mettre en sécurité », à s'engager dans des actions de protection en fonction de la manière dont des quartiers, des rues, des identités, des individus ou des groupes affectaient des collectifs ou des causes ; ou en fonction de ce qui *leur faisait violence* (un individu « menaçant », « déviant », « étranger »). Les politiques sécuritaires ont ainsi été coproduites dans et par un « système de marques affec-

tives » : une territorialité sentimentale qui non seulement quadrille des espaces, stigmatise des corps et naturalise le rapport agression/victimation, sécurité/insécurité, Nous/Eux, peur/confiance, mais, plus encore, opère une mutation des subjectivations politiques en sentimentalisme de la menace et du risque. C'est le tournant émotionnel des luttes qui se (re)joue ici. Et le dénominateur commun sur lequel des coalitions sont possibles devient à ce point indéfendable qu'il finit effectivement par relayer les stratégies de division opérées par les dispositifs de pouvoir.

Il faut aussi prendre la mesure de ce que ces stratégies ont fait aux collectifs eux-mêmes, aux vies militantes, aux corps militants ; les impasses dans lesquelles ces derniers se sont épuisés, voire autodétruits. L'injonction à être *safe*, en sécurité « entre soi », « chez soi », équivaut à une politique de contrôle des mouvements de contestation qui s'avère des plus efficaces pour les cantonner. Acculer à des stratégies séparatistes plus ou moins réfléchies où les militant.e.s se protègent en délimitant des espaces « sécurisés », répondant de façon mimétique à un « pacte de sécurité », le relayant, le généralisant. Dans ces espaces prétendument *safe*, où l'on se retranche entre pair.e.s, ces dernier.e.s seraient, par définition, sans danger. L'entre-soi *safe* est alors défini par opposition à une extériorité *insecure*, suscitant la peur ou la haine ; ce qui rend proprement impensable ou inacceptable de considérer que les rapports de pouvoir, la conflictualité, les antagonismes subsistent inévitablement à l'intérieur et s'exercent sans discontinuité. En restant dans un tel cadre d'intelligibilité imposé, la seule « défense » face à l'insécurité tapie dans l'intimité même des collectifs, pour ceux d'entre eux qui refusent légitimement de s'en remettre à la police ou à la justice d'État, est de cloisonner, quadriller, sécuriser encore un peu plus les lieux communautaires – isolant telle personne pour que sa seule présence *ne fasse pas violence* à telle autre ; excluant, excommuniant, tel.le pair.e, parce qu'elle/il a failli, trahi, en exerçant son pouvoir dans l'entre-soi. Des institutions judiciaires DIY se constituent alors comme des simulacres monstrueux : s'il s'agit de ne pas s'en remettre à la police et à la justice dominantes, on en autorise de fait des émana-

tions qui colonisent les collectifs. Cette gestion au quotidien des violences intermilitantes, ne pouvant être vécues que sur le mode d'offenses et de blessures subjectives²³, est chronophage, anthropophage pour les collectifs. Elle entame l'imaginaire qui rend possible la création d'autres modalités de travail de la violence. Elle est aussi émotionnellement et politiquement épuisante, elle désoriente les processus de conscientisation politique, elle abîme les engagements.

La poétesse June Jordan exprime de façon magistrale cette double conscience de la *défense de soi*. Victime de deux viols, elle raconte comment le viol imprime en soi la conviction ultime de son impuissance absolue et comment la conscience politique peut constituer un « pivot » – ou pas – de restauration de la puissance d'agir. La première fois, écrit June Jordan, c'est un homme blanc qui a commis le viol : alors qu'il la violente depuis plus de 45 minutes, il la traîne dans la douche et la force à se baisser pour ramasser une savonnette (l'homme lui a ordonné « Pick it up ! » [Ramasse-la !] pour la sodomiser de force). June Jordan se surprend elle-même à retrouver sa voix : « You pick it up ! »²⁴. En une fraction de seconde, la peur s'était évanouie – plutôt mourir que d'obéir à cet homme blanc. La race est venue réanimer son corps paralysé. Ce n'est pas le sexisme, mais le racisme qui a ici fonctionné comme un pivot, élevant sa puissance d'agir au niveau « do or die »²⁵, et c'est en référence à l'existence d'une communauté en lutte que la rage de June Jordan s'est exprimée en autodéfense. Elle parvient alors à le frapper à la tête et à s'enfuir. La race a activé sa « rage autoprotectrice »²⁶ : un homme blanc viole une femme noire. À ce moment précis, cet homme incarne cette masculinité blanche prédatrice et assassine – ennemi historique des femmes africaines-américaines. Dans le second viol, il s'agit d'un homme noir, militant à la NAACP. Un soir, alors qu'elle est avec d'autres amis, il les invite à venir finir la soirée chez lui pour boire un dernier verre. Les autres amis ne viendront jamais. Elle se retrouve seule avec cet homme. Quand il commet le viol, June Jordan est en état de choc, elle est tétanisée. Quelque chose d'impensable se produit qui entrave sa puissance d'agir : il était noir,

elle était noire. Elle ne se sentait pas menacée. « La question de la race était cruciale, excepté que, cette fois, la race m'a paralysée jusqu'au point ultime de mon propre effacement. Choquée qu'un "Frère" puisse me violer, moi, sa "Sœur", j'ai perdu toute réactivité, toute détermination à résister et je n'ai jamais su "puiser dans la colère que nécessite la résistance contre les démons de la domination"²⁷. » La race a ici comme neutralisé sa rage : la stupéfaction devant l'injustice insupportable de devoir être sur ses gardes, de devoir se défendre, y compris vis-à-vis de ses compagnons de lutte, les méfaits de la violence mais aussi la culpabilité indignée d'avoir abaissé ses défenses et d'avoir été violentée dans un lieu, et par une personne, *a priori* sûrs, dignes de confiance. Le viol dura toute la nuit. Lorsqu'à l'aube cet homme laisse partir June Jordan, elle tient à peine sur ses jambes et son corps n'est plus que douleur ; il va aussi devenir la chose la plus sale, la plus souillée qui soit pour elle. Cette expérience du dégoût de soi l'a rendue presque folle. Pour June Jordan, ces épisodes d'une violence crasse témoignent aussi des failles d'un féminisme qui n'a pas construit pour toutes une communauté dans laquelle puiser une « rage autoprotectrice²⁸ ». Le problème n'est donc pas le fait qu'au sein d'une telle communauté des rapports de pouvoir perdurent, des victimes fassent violence à d'autres victimes ; le problème est que cette communauté qui se déclare unie sur la base d'un même rapport de domination – d'un même « ennemi principal » – n'ait pas été en mesure de déclarer la guerre à cet ennemi, n'ait pas été capable de se coaliser pour devenir une communauté dans laquelle on se sent, non pas en sécurité, mais en capacité d'élever sa puissance, sans risque d'alimenter le racisme. Si les mouvements choisissent des dynamiques « nationalistes », « séparatistes » ou « essentialistes », ils doivent être cohérents : la question n'est pas d'être en sécurité dans un entre-soi fantasmatique, mais de construire et de créer des territoires depuis lesquels politiser, capitaliser, de la rage pour déclarer et mener la lutte : « Montrez-moi votre pouvoir et je ressentirai de la fierté²⁹. » June Jordan en appelle à créer d'autres formes de communauté, coalisées non pas sur le fondement d'un sujet rassuré, mais sur un engagement enragé au combat.

Se défendre

Safe est un *pharmakon*, un remède, une injonction qui soulage : elle répond, face aux politiques de gestion discriminante, de production exponentielle de risques et d'insécurité sociales qui exposent graduellement à des vies « invivables », à la nécessité *vitale* de circuler dans l'espace public ou privé (sans être violenté.e, harcelé.e, abattu.e), d'assurer collectivement des conditions matérielles d'existence, de vivre sous un toit, de créer d'autres formes de vie, d'échanges, de contre-cultures, de pratiques de soi, elle répond à la nécessité de s'entraider, d'aimer... ; mais, c'est aussi une injonction qui empoisonne, qui contraint des vies militantes à la retraite, qui les pousse à quadriller leurs propres camps de retranchement, à purger leurs rangs. Plus on se protège contre l'insécurité, plus on épuise le pouvoir de ce que signifie une « communauté », solidaire, coalisée, de laquelle puiser la puissance et la rage ; plus on réalise une forme de biopolitique à l'échelle des luttes, un *biomilitantisme*.

DE LA VENGEANCE À L'EMPOWERMENT

Un matin de l'hiver 2008, aux États-Unis, Suyin Looui est interpellée dans la rue alors qu'elle se rend à son travail : « Hot Ching Chong ! » (ce que l'on peut traduire par « T'es bonne, Chinetoque ! »). Excédée et révoltée, elle décide alors de créer un jeu vidéo *Hey Baby !* dont les femmes sont les héroïnes. En entrant dans le programme, vous vous retrouvez dans les rues d'une ville qui ressemble à New York ou Montréal, armée d'un fusil. Vous êtes alors accostée par des inconnus : « Hey baby, nice legs ! », « Do you have time ? », « Wow, you're so beautiful », « I like your bounce, baby », « I could blow your back out... »³⁰. À ce stade du jeu, vous avez le choix, soit vous répondez quelque peu inquiète et gênée « Thanks ! » et passez votre chemin (le harceleur fait alors mine de vous laisser tranquille et repart mais vous le rencontrerez de nouveau quelques secondes après) ; soit vous dégainez un fusil et tirez jusqu'à ce que mort s'ensuive. L'homme gît alors dans une mare de sang, avant d'être remplacé par une tombe portant comme épitaphe la dernière phrase qu'il vous a adressée. Vous ne gagnez rien (les harceleurs sont en nombre infini)³¹, juste la possibilité de

circuler dans la rue et de continuer à vous faire accoster ; ce qui donne au jeu une dimension kafkaïenne.

Rejoignant plusieurs autres projets féministes contemporains de lutte contre le harcèlement de rue³², le jeu vidéo inventé par Suyin Looui, en nous confrontant individuellement au fantasme vengeur de sortir armée et à l'ambiguïté de la satisfaction sadique qu'il y a à dégommer du macho à tout va, met aussi face au vide contemporain d'*expériences heureuses* notre puissance d'agir face à la violence. Aussi, l'intense plaisir procuré par un jeu où nous sommes, *je suis*, l'héroïne « ordinaire » est aussi le fait d'une modification des coordonnées du possible ; ce plaisir met au défi d'élaborer à nouveaux frais ce qu'il est « possible de faire » face au sexisme – ceci aussi en raison même de l'ineffectivité des politiques publiques à l'éradiquer. Toutefois, c'est le principe du jeu : imaginer une réponse au sexisme ne semble ici pensable que dans une mise en scène en *face-à-face* où une femme seule est confrontée à son harceleur. De ce point de vue, *Hey Baby !* va à l'encontre de l'imaginaire véhiculé par la très grande majorité des représentations de la « violence faite aux femmes »³³ qui appréhendent ces dernières comme un groupe plus ou moins indistinct de « victimes » sans défense. En revanche, le jeu symbolise, à l'extrême, l'idée selon laquelle l'expérience du sexisme est d'abord et avant tout une *expérience quotidienne, vécue individuellement*. En armant les femmes d'Uzi ou de Kalachnikov, comme s'il s'agissait d'une solution possible au harcèlement sexiste dans l'espace public, ce jeu donne une représentation saisissante de l'autodéfense perçue ici comme ce qui déborde très largement les définitions légales de la légitime défense fondées classiquement sur le principe philosophique de l'immédiateté et de la proportionnalité de la défense. Incontestablement, le dispositif met mal à l'aise : d'abord en raison du fait que la solution proposée est disproportionnée (un mot entraîne la mise à mort des hommes par arme à feu), mais peut être plus subtilement parce qu'il fait sourire et, plus encore, il nourrit une *rage imaginée*³⁴. La mise en scène morbide se transforme alors en mise en scène fantasmagorique provoquant une réelle satisfaction chez quiconque partage cette expérience du sexisme ordinaire

(ordinaire parce que quotidien, permanent et licite), qui n'a rien de ludique. Tout aussi effrayant que réjouissant, *Hey Baby!* est ainsi l'occasion de faire un retour critique non seulement sur la représentation communément admise des violences faites aux femmes, mais aussi sur les enjeux relatifs à la « reconnaissance » de ces violences. Que se passerait-il si ces violences rendues invisibles étaient enfin reconnues pour ce qu'elles sont et instituent ? Un flux continu de sollicitations et d'interpellations, un espace-temps hostile, nécessitant à tout moment notre attention, comme un joueur pris dans l'excitation de sa partie. Si *Hey Baby!* se démarque des discours et cultures féministes majoritaires relatifs à la violence sexiste, son actualité semble également en rupture avec une généalogie de l'autodéfense féministe et illustre un tournant néolibéral de l'imaginaire féministe. Si ce jeu assène sur plusieurs points des coups de boutoir critiques, son cadre demeure directement lié à une culture de l'autodéfense devenue l'enjeu d'une revendication contemporaine à un « contrat de sécurité ».

Inspiré d'un univers de références lié à des productions culturelles dites « populaires » parce que juvéniles et masculines (même si des adultes et/ou des femmes peuvent effectivement consommer ces productions), *Hey Baby!* est un jeu dit FPS (*first-person shooter*). Il adopte un point de vue caractéristique des jeux vidéo « de guerre » où le joueur voit l'action à travers les yeux du protagoniste virtuel. La majorité des jeux FPS mettent en scène un imaginaire capitaliste et militariste ultra-violent, brouillant les frontières entre technosciences impériales et science-fiction³⁵ ; un imaginaire qui est aussi éminemment genré et racisé, comme en témoignent le public cible auquel est destiné ce type de produits culturels de masse, mais aussi les normes de genre, de sexualité, de couleur et de race qu'ils contribuent à réifier. Alors que les ennemis ont une identité bien déterminée (et il s'agit souvent de morts-vivants, de nazis, d'extraterrestres, de communistes, de mafieux, de Russes ou encore de terroristes afghans), le personnage principal – forme universelle sans contenu dans les FPS – adopte de fait un point de vue hégémonique, celui d'un homme disposant des ressources propres aux groupes dominants des pays les

plus riches. Or, en appliquant ce dispositif des FPS à *Hey Baby!*, Suyin Looui nous permet de jouer à la première personne à une guérilla urbaine féministe. Elle invente un espace-temps virtuel dans lequel on prend plaisir à répondre à la violence par la violence. Pour autant, *Hey Baby!* personnifie clairement le harceleur idéal-typique : ce ne sont ni des cols-blancs, ni des hommes aux cheveux blancs, ni des hommes blancs. L'autodéfense ici est mise en scène dans une forme de solipsisme virtuel mais réalise par la même occasion la noirceur des « violences faites aux femmes » – celle de la rue sombre prétendument « dangereuse » et celle de l'agresseur basané, inconnu ; deux présumés aussi faux que problématiques donc : les violences sexistes seraient le fait de jeunes hommes appartenant aux classes populaires et racisées et elles auraient lieu dans l'espace public.

Certes, quelles que soient nos histoires, nos identités, nos expériences, nos plastiques, nos capacités physiques, psychologiques ou nos capitaux, compétences et ressources sociaux, nous nous retrouvons à arpenter virtuellement le monde à travers le viseur d'une arme à feu, sorte de super-ego : « Je réplique, donc je suis. » Cette mise en scène rompt clairement avec les rares jeux autour de personnages féminins qui sont extrêmement scénarisés et obligent à s'identifier tant bien que mal à des personnages surdéterminés en matière de genre et de sexualité, de race et de classe ; ce sont des jeux à la troisième personne où il est difficile de se représenter sous les traits d'une héroïne incarnant les normes esthétiques dominantes (le meilleur exemple étant la désormais iconique Lara Croft)³⁶. Si les FPS constituent un espace-temps d'homosociabilité principalement masculine, *Hey Baby!* tente non pas tant de parodier mais de resignifier cet espace-temps de façon *féminine* et *féministe*. Un premier niveau de lecture consisterait à inscrire ce jeu dans l'imaginaire dominant de l'autodéfense armée, puisqu'il offre aux femmes le *privilege* quasi exclusivement masculin et ultra-controversé du maniement virtuel des armes. En ce sens, l'exposition virtuelle permanente à la violence extrême produit une forme de familiarité qui participe d'un certain apprentissage dégenré de la violence – la socialisation à la violence

Se défendre

banalisée étant traditionnellement un des ressorts de la construction et de l'incorporation de l'identité et de l'identification sexuelle qui discriminent les hommes, et les *Autres*.

Mais *Hey Baby !* peut également être lu comme une fable de l'*empowerment* qui tente de produire une subjectivité puissante contre des représentations victimisantes plus communément admises allant de pair avec des stratégies politiques de recours à la protection de l'État. La sécurité semble donc avoir été ici traduite en réinvestissant une tension irrésolue, problématisée au cœur de la philosophie politique et des pensées de la guerre : l'exclusion de l'autojustice et de la vengeance en dehors de la sphère du politique. Pris dans ce mouvement proprement négatif du cycle indéfini des représailles et du mal pour le mal, *se faire justice soi-même* est communément pensé comme la négation même d'un État de droit qui « punit sans haine ». Or, outre la problématique du contractualisme, ce qui se joue ici est aussi une économie des émotions politiques. Ce que le recours à la justice ne résout pas, c'est bien le « plaisir de la vengeance », le fait que seule l'autojustice laisse la colère, la rage, maintenir le sujet *subissant* l'injustice, le préjudice, le dommage, dans une position qui n'est pas complètement rabattable sur une position *sans défense*. Au-delà de la seule restauration d'une réciprocité négative – répondre à la violence par la violence –, la question de la colère comme désir de vengeance et du plaisir pris dans la vengeance est le fait d'un sujet qui, au contraire de la victime, n'est pas totalement annihilé par la blessure de l'outrage ou la brutalité de l'injustice et qui maintient intact l'espoir de restaurer ou de réparer une situation d'égalité.

Le rétablissement de cette subjectivité puissante passe ici par la médiation surprotectrice de l'arme, par le plaisir immédiat de transformer la colère en plaisir pris au jeu d'avoir enfin l'occasion de se venger, de ressentir une jubilation et un apaisement confiant face au flux continu de harceleurs, qui détonnent par rapport à une expérience quotidienne communément traduite dans le vocable de l'impuissance. Le dispositif à la première personne permet d'expérimenter le plaisir de *s'en sortir*. Toutefois, *Hey Baby !* rompt précisément avec ce qui fait l'attrait même des FPS

dans la mesure où le jeu est en soi basique, le scénario est à dessein d'une pauvreté affligeante, les tableaux reviennent en boucle, à l'infini. Il devient vite ennuyeux de massacrer si facilement ces sexistes « ordinaires ». Apparaissent alors la dimension répétitive de la violence sexiste et l'inutilité, le non-sens de la démesure de la réponse : à quoi sert l'Uzi si les harceleurs apparaissent à l'infini ? À quoi sert de les massacrer si je ne peux jamais être seule, tranquille ? *Hey Baby !* offre ainsi un regard critique sur la violence sexiste : ce qui la rend insupportable n'est pas tant notre incapacité à faire quelque chose, à agir sur elle, que son inéluçabilité. La conclusion est ainsi aporétique : au plaisir de pouvoir se venger se substitue la conscience malheureuse que cela ne sert strictement à rien. Or, c'est précisément dans cette aporie que réside l'épuisement du politique – et non dans le fait premier d'une mise en scène de la solitude du FPS et de la disparition d'un collectif, puisqu'en matière de violence sexuelle le *face-à-face* doit être appréhendé comme une situation éminemment politique.

Pourtant, la limite ultime de cette expérimentation de la violence féministe imaginée de l'*agency* se trouve justement dans l'arme. Sous ses airs de fable de la vengeance jouissive, le jeu donne une illustration du principe phare du néolibéralisme *soft* : celui de l'autonomie, du développement des capacités et de la valorisation des ressources, de la restauration des choix... Ce qui se résume par la formule suivante : le *pouvoir de*. Autrement dit, face au harcèlement, *tu as le pouvoir de te défendre ! Hey Baby !* est une représentation de l'*empowerment*³⁷ féministe qui met en scène un solipsisme virtuel jouissif, mais il se peut aussi que ce ne soient pas la colère et la rage qui constituent le moteur de l'action. Le fusil fait figure de personnage principal et c'est lui le véritable « héros » du jeu, bien plus que la vengeance. Seule l'arme a le « pouvoir de ». L'arme intervient dans ce jeu comme ce qui vient restaurer l'intégrité corporelle et sexuelle de la « victime ». C'est elle qui *la* défend ; comme si l'arme se substituait au mari, à l'État ou la loi qui échouent, ou se refusent, à *la* protéger. L'arme constitue une figure métonymique du « protecteur » et réifie l'hétéronomie des femmes face à ce qui apparaît comme un droit à la sécurité. Dans

Se défendre

cette perspective, la critique porte essentiellement sur l'exclusion des femmes d'un « contrat de sécurité » défini comme l'enjeu et la condition de possibilité d'une pleine et entière citoyenneté³⁸. Dans une certaine mesure, comme le mari ou la loi, l'arme apparaît comme un « objet », qui matérialise le tiers ou l'instance à qui l'on délègue sa défense et qui est doué de violence que le sujet n'est pas capable d'exprimer sans elle. La « toute-puissance » obtenue grâce à l'arme ne fait que redoubler la question de sa propre puissance d'agir. En ce sens, il s'agit d'un dispositif tout à fait classique de délégation du droit relatif à l'autodéfense et à la préservation de soi, tel que traditionnellement défini dans la philosophie politique classique ; ou, plus exactement, il s'agit d'un dispositif qui fait apparaître un contrat tacite qui scelle la soumission des femmes dans le fait même d'être contraintes à être défendues. Autrement dit, avec une arme, *je suis défendue*, sans arme, *je suis sans défense*.

RÉPLIQUER

SANS DÉFENSE

Depuis une trentaine d'années, les campagnes visuelles, radiophoniques ou télévisuelles portant sur les violences faites aux femmes ont quasiment toutes rejoué la même et unique scène de violence : *elles l'ont répliquée*. Actualisant ainsi la vulnérabilité prêtée à la féminité¹ 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.

En France, la première campagne nationale sur les violences conjugales se met en place en 1989. Si on s'en tient aux dix dernières années, on peut mentionner les campagnes gouvernementales lancées en 2006-2007 : « Je t'aime, un peu, beaucoup, à la folie, pas du tout », qui montre le visage maculé de coups d'une jeune femme avant de finir par montrer son cadavre à la morgue recouvert d'un drap bleu. C'est le cas aussi du spot de 2007 qui fait parler une femme victime de violences décrivant tout ce que son mari lui a fait subir et qui affirme « mais depuis quinze jours, c'est enfin terminé », le spot se terminant sur une tombe dans un cimetière ; mais aussi du « Parlez-en avant de ne plus pouvoir le faire » montrant des femmes bâillonnées (et rappelant le numéro d'appel d'urgence mis en place, le 3919). En 2009 la campagne lancée par le secrétariat d'État chargé de la Famille et de la Solidarité met en scène deux enfants « jouant » un couple dont le mari est violent. Les campagnes triennales de 2008-2010 voient la création du site stop-violences-femmes.gouv.fr et la diffusion d'un spot mettant de nouveau en scène une femme au visage tuméfié. Les

campagnes des associations telles qu'Amnesty International ou celle de l'Unicef, diffusées en France, ne dérogent pas à la règle et mettent en scène des femmes battues et leurs agresseurs (comme la campagne « La violence est toujours à la mode »). Sur l'affiche lancée en 2014, on peut voir une femme métisse ou descendante de l'immigration coloniale (quand la plupart des sujets classiques des campagnes précédentes étaient plutôt des femmes blanches), dont le visage est coupé en deux. Sur une partie de son visage la photo est déchirée en plusieurs morceaux et comme recollée ; sur l'autre elle est intacte. En bas, on peut lire le slogan suivant : « Contre les violences la loi avance » – le slogan de la campagne étant « Violences contre les femmes, la loi vous protège »².

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. On ne voit que des visages tuméfiés, des corps portant les stigmates des coups ou des blessures (sang, ecchymoses), pleurant, implorant, criant ou, au contraire, mutiques, décomposés en gros plans, en morceaux, des muscles tétanisés, des visages dans les mains, prostrés ; en donnant à voir des cadavres, des radiographies, des tombes, des ambulances ou des lumières de gyrophare, des enfants témoins éplorés ou victimes eux-mêmes de la violence sexiste. Les visuels proposés par ces campagnes exploitent également toutes les possibilités visuelles d'un dispositif technique – la photographie et plus généralement la culture visuelle – qui produit des effets de réalité démesurés. Ces campagnes, dites de prévention ou de sensibilisation³, prétendent en majorité politiser la question en interpellant émotionnellement l'opinion publique en général, et les femmes victimes en particulier, en les incitant à « réagir », à « parler », *avant qu'il ne soit trop tard*. Elles promettent toutes de « protéger » les victimes. Plus insidieusement, ces campagnes interpellent également un troisième spectateur, puisqu'elles expriment toutes leur intention de « visibiliser » auprès des auteurs des faits de violence la portée morale de leur acte. 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 émotions⁴ 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 (sanitaire, social, humain) de leurs actes.

Dans ce dispositif, l'interpellation n'est pas simple, elle renvoie à une technologie du visible complexe, articulée à trois perspectives, croisant trois positions, « trois intentions », « trois émotions »⁵. Pour reprendre les catégories analytiques pensées par Roland Barthes dans *La Chambre claire*, nous retrouvons : l'*operator* (celui qui donne à voir, le photographe), le *spectator* (celui qui regarde), le *spectrum* (celui qui est donné à regarder, photographié) – regarder, être regardé, donner à regarder. Roland Barthes choisit le terme *spectrum* pour insister sur une double dimension : l'être photographié, regardé, est à la fois donné (ou se donne) en spectacle et en même temps figé, capturé dans un présent à jamais momifié – d'où l'idée d'une présence spectrale. Le dispositif photographique a donc ceci de particulier qu'il fait advenir un être en faisant naître une image qu'il offre au regard et, en même temps, le mortifie instantanément. Le processus d'objectivation se vit comme une « micro-expérience de la mort » – « je deviens vraiment spectre »⁶. Or, cette métamorphose mortifère, capable de figer éternellement les scènes les plus « vivantes » et spontanées, devient d'autant plus fascinante qu'elle prend pour objet des *mises en scène* de violences, de souffrance et de mort. Dans les campagnes publiques sur les violences faites aux femmes, les sujets photographiés sont pour ainsi dire des spectres parfaits, performant des victimes effectivement mortes sous les coups de leurs agresseurs. 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 ?

En lisant les clichés de ces campagnes publiques, il faut d'emblée remarquer que ce sont des images qui nous viennent sans

que nous le choisissons : nous les rencontrons au gré d'un trajet en métro, en bus, dans la rue, dans certaines administrations, sur internet ou à la télévision⁷. Il ne faut pas écarter la possibilité que ces clichés laissent la plupart d'entre nous dans un état d'indifférence d'autant plus probable que les images inondent notre quotidien dans un flux ininterrompu et de plus en plus dense⁸. Toutefois, parce qu'elles sont construites comme des photographies publicitaires, leur sémiologie est souvent élémentaire (le sens est simple, pur, clair, saisissable sans trop de réflexion). À ce stade, Roland Barthes distingue deux éléments dont la coprésence génère l'intérêt ; ce qu'il appelle le *studium* et le *punctum* dans une photo. Le *studium* est le goût partagé, l'intérêt sur fond de référents culturels et intellectuels communs au spectateur et à l'image – ce qui rend cette dernière regardable, intelligible et digne d'être regardée, avec une sorte de curiosité entendue, nonchalante, distante. Le *punctum*, au contraire, est ce qui va attirer l'attention du spectateur, le détail qui pique au vif, ce qui va faire qu'il regardera plus attentivement et peut-être se souviendra du cliché même une fois son regard détourné⁹. Le *punctum* est aussi ce qui me contraint à admettre que les personnages, les scènes d'une photographie existent par ailleurs et échappent à cette saisie d'entomologiste : c'est ce détail marquant qui leur rend aussi la vie, leur complexité, leur histoire et leur chair tridimensionnelle. C'est précisément en raison de cette complexité que le *punctum* ne doit pas être confondu avec ce qui serait trop rapidement assimilé à un élément « choquant ». En effet, dans les clichés qui nous intéressent, le *punctum* est précisément absent. La représentation des violences, ou plutôt de leurs effets (sang, ecchymoses, mimiques de souffrance, pleurs, cris...), participe de fait au *studium*, au champ des représentations communes, attendues, du corps genré (en l'occurrence d'une norme dominante de féminité vulnérable), à l'univers de sens partagé tel qu'il est encodé justement par la sémiologie du genre. Ces photographies, nous pouvons les qualifier avec Barthes d'« unaires¹⁰ » : elles redoublent le sens commun ; elles sont lisses, banales et autorisent le spectateur à passer devant sans les regarder ou à les feuilleter sans être saisi par leur brutalité mortifère¹¹. « On

photographie des choses pour se les chasser de l'esprit », disait Kafka au jeune Janouch¹² ; mais qu'est-ce que l'on chasse de notre esprit ici ? L'impuissance obscène de ces corps-victimes que ces clichés mettent en scène ? Ou, au contraire, tout ce que ces corps, ces femmes, sont, font *par ailleurs* ?

Les photographies unaires représentent des femmes, prostrées, ensanglantées, battues, des corps morts, échappant à toute réflexion. En même temps, elles représentent des femmes qui répondent et incarnent toutes des normes esthétiques de féminité dominantes : elles sont pour la plupart jeunes, blanches, minces... Il n'y a effectivement pas d'élément qui nous rappelle à la complexité du réel, à la chair de la vie ; le cliché réifie une norme de féminité hégémonique qu'il met en scène en l'associant à un récit de la violence. Ces photos de femmes violentées occupent alors de fait tout l'espace, quel que soit le point sur lequel le regard se pose, il le colonise : « La photographie est violente : non parce qu'elle montre des violences, mais parce qu'à chaque fois elle emplit de force la vue, et qu'en elle rien ne peut se refuser, ni se transformer¹³ », écrit Barthes. Et c'est précisément cette occupation forcée qui met en abîme la dimension violente de ces clichés.

En outre, en effaçant l'instant de surprise, l'inattendu, l'inédit, la perspective adoptée par l'*operator* est rendue omnipotente. En prenant le parti de ne représenter que des objets-victimes de violences, le sujet photographiant impose son point de vue sur le réel et par la même occasion un certain plaisir à montrer le spectacle de corps blessés, dominés, voire morts, qu'il met lui-même en scène. Cette tendance à la scopophilie pose à nouveaux frais la problématique d'une érotique de la domination¹⁴. Ainsi, le processus qui consiste à offrir de force au regard d'autrui une seule et unique perspective simpliste, à susciter chez le *spectator*, libre de regarder sans être lui-même vu, le même pouvoir jouissif ressenti par celui qui fige des corps qui portent charnellement les stigmates de la violence, relève d'une forme évidente de voyeurisme sadique. Les femmes photographiées (*spectrum*), ces sujets vivants, ces existences vécues, complexes, sont non seulement réduites à des *socius* – sujets de société objectivés par les chiffres de la violence domestique comme

par les normes sociales dominantes. Elles sont réduites à des objets, inertes, morts – sujets figés pour l'éternité par l'objectif photographique qui atteste de façon autoritaire de *ce qui a été*, imposant d'une certaine façon à toutes les femmes un destin funeste (projetant de fait sur toutes les femmes la menace d'une violence inéluctable, *ce qui a été, arrivera*). Et, devant leur souffrance¹⁵ obscène, que l'on peut à loisir contempler même du coin de l'œil, ces corps deviennent aussi les objets d'une « fascination fétichiste »¹⁶.

L'érotisation de ces femmes sans défense, de ces purs objets prend tout l'espace de la représentation des violences de genre, ne laissant plus de place à d'autres représentations, d'autres images et fantasmes, et donc d'autres récits¹⁷ : ces photos contraignent la vue dans l'indifférence de la pensée, elles l'épuisent et prennent de force notre imaginaire en le gavant d'impuissance jouissive. *Qui prend plaisir devant la souffrance d'autrui ? Qui prend plaisir au spectacle de l'impuissance ?* En l'occurrence, pour celles/ceux enjoint.e.s d'incarner cette impuissance, pour ces existences à même de s'identifier à cette objectivation brutale de soi, il est très incertain que la représentation de soi-même comme un *être battu* suscite un quelconque plaisir ; et il est plus probable qu'elle entraîne une myriade de sentiments et d'affects tels que le dégoût, la honte, le rejet, l'empathie, le refus, le sentiment d'injustice, la haine, le déni... Comment, dans ces conditions, ces campagnes peuvent-elles remplir l'objectif qu'elles affichent : « aider », « protéger », les victimes de violences ? Et donc à qui s'adressent-elles ?

Ce qui saute aux yeux, lorsque ces photographies apparaissent, ce sont, au-delà des corps violentés, plus précisément les effets, les conséquences d'actes violents sur ces corps. Ce qui hante dans ces photos, ce sont les traces, les signes d'une puissance d'agir capable d'imprimer sa marque sur le corps d'autrui : c'est cette capacité de violence extrême. Les campagnes publiques sont un tribut offert aux agresseurs. Ce qui fascine alors (ce qui fait peur, ce qui excite ou ce qui procure du plaisir), c'est bien de voir *ce que cela fait d'être puissant* ; ce que cela fait d'être capable de battre, de frapper, de blesser quand d'autres ne seront capables que de pleurer, de hurler ou de mourir. La pulsion scopique renvoie ainsi à une dimension narcis-

sique. De fait, la jouissance concerne celui qui regarde sa propre puissance d'agir, celui qui, au détour d'un couloir de métro, d'un panneau d'affichage, se voit lui-même, voit ce qu'il a fait, ce qu'il peut faire. Nous ne sommes donc pas mis.es devant la souffrance d'un objet, mais devant la puissance d'un sujet. Ces campagnes sont tragiques parce qu'au fond elles ne traitent que d'une surpuissance prêtée aux « hommes » ; une puissance que l'on présente comme celle des corps masculins rarement montrés, rarement mis en scène, excepté dans la mise en scène de l'efficacité, de la brutalité et de licéité de leurs coups. L'érotisation de la souffrance des corps relève d'une jouissance de soi, d'une esthétisation grisante des actes des auteurs de violences. En d'autres termes, ce que ces campagnes exhibent et ce à quoi, à qui, elles s'adressent, c'est la violence jouissive des agents de violences.

Perpetrator, quatrième figure – personnage historique hors cadre – mais dont la photographie est une sorte d'ode à sa puissance de frappe.

PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA PROIE

Quelques semaines avant sa sortie en 1991, la presse dénonce déjà *Dirty Week-end*¹⁸, accusé d'être un brûlot immoral, ultra-violent et pornographique, et Helen Zahavi, son autrice, une « malade mentale ». Dans l'histoire moderne de la censure en Angleterre, le roman est le dernier *opus* à faire l'objet d'une demande d'interdiction de publication et de diffusion auprès du Parlement de Londres. *Dirty Week-end* touche visiblement un point ultrasensible. Pour la plupart des commentateurs du livre, il s'agit d'une apologie de la violence qui ne s'encombre même plus de justifications vengeuses : une violence gratuite, irrationnelle, sans limite. Bella, son héroïne, est la figure même de la victime devenue bourreau. Ralliée à la brutalité la plus obscène – mais, déclinée au féminin, la brutalité n'est-elle pas toujours considérée comme obscène ? –, Bella est présentée comme une version contemporaine de la folie féminine meurtrière : son éthique est ainsi réduite à une pathologie. À l'encontre du texte même d'Helen Zahavi, ces commentaires manquent totalement ce qui est pourtant au centre du roman. Et,

Se défendre

en ce sens, ils sont aussi peut-être le symptôme d'une volonté de *ne pas savoir* ; volonté que le texte même de Zahavi bouscule, déstabilise. Bella est bien une figure de la banalité qu'il y a à être violentée, et son week-end meurtrier, la fiction méthodologique qui sert à faire éprouver cette expérience, qui la fait, par l'écriture, accéder à la densité du réel et forcer les consciences.

Le roman déstabilise aussi une appréhension éthico-politique commune dans les courants féministes contemporains où la violence est seulement pensée comme expression de la puissance d'agir des « dominants » et ne constitue pas ou plus, par conséquent, une option « politique » possible pour le féminisme. Dans cette perspective, le roman est éminemment choquant parce qu'il resignifie les *effets* de la violence faite aux femmes en décrivant ce que la violence fait à Bella et ce qu'elle peut à son tour en faire. « *Serial killer féministe* », comme des 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*. Dans ce roman, nulle conversion véritablement héroïque de la gentille, fragile et vulnérable Bella en justicière sanguinaire défendant la cause des femmes. Il s'agit d'autre chose. Le politique se situe à un autre niveau : au cœur justement de cette intimité vécue, introspective, vaincue et désespérée, et, en même temps, de cette expérience charnelle d'une patience à bout. *Dirty Week-end*, c'est l'histoire politique du déploiement d'un muscle, jusqu'ici épuisé, recroquevillé sur lui-même, qui se saisit un jour d'un marteau pour exploser un crâne. « Politique », donc, au sens le plus féministe du terme, au sens où le personnel peut l'être.

Bella vit seule dans un tout petit appartement en semi-sous-sol d'un immeuble modeste, typique de Brighton, ville côtière du sud de l'Angleterre. Comme des millions d'autres, Bella est une jeune femme sans histoires, dont nul n'était censé se souvenir. Dans la vie, elle n'a ni ambition ni prétentions, pas même au bonheur le plus simple, le plus stéréotypé. D'ailleurs, Bella « a appris à être une bonne perdante. Perdre semblait lui convenir. C'était quelque

chose de familier, comme une douleur qui a toujours été en vous, et qui vous manquera si jamais un jour elle disparaît¹⁹ ». Bella est une antihéroïne, un personnage anonyme, une femme qui passe et presse le pas, une ombre dans une foule. Et, Bella est à ce point commune qu'elle peut précisément figurer toutes les femmes. Comme l'écrit Zahavi : « Vous la trouvez pathétique ? Sa faiblesse vous rebute ? L'image de ses grands yeux fous de victime vous soulève l'estomac ? Ne la jugez pas. Ne la jugez pas sans avoir vécu cela²⁰. » *Dont acte, nous sommes toutes un peu Bella*. Qui n'a pas une fois ressenti la médiocrité existentielle de Bella, son propre anonymat, la peur si familière qui l'accompagne, ses espoirs avortés, son épuisement revendicatif, sa claustrophobie à vivre dans son espace étriqué, à survivre dans son corps, son genre²¹, son humilité à supporter sa galère sociale, sa seule exigence de vivre tranquille ? Parce que nous faisons à peu près quotidiennement, de façon répétitive, diverse, l'expérience de toute cette myriade de violences insignifiantes qui nous pourrissent la vie, qui met en permanence à l'épreuve notre consentement ; parce que nous faisons à peu près quotidiennement l'expérience de ces regards salaces, de ces harcèlements licites, de ces réflexions humiliantes, de ces gestes intrusifs, de ces brutalités nauséuses, qui endommagent nos corps comme nos vies.

Les premières pages qui décrivent la vie de Bella dessinent en creux ce qui pourrait être qualifié de *phénoménologie de la proie*. Une expérience vécue que nous tentons par tous les moyens de supporter, de normaliser par une herméneutique du déni, en tentant de donner sens à cette expérience en la vidant de son caractère invivable, insupportable. Bella est très vite agressée par un homme des plus « ordinaires²² » (c'est un détail important) qui la violente de toute part, et elle essaie de maintenir coûte que coûte la fiction d'une Bella d'« avant » l'agression. Elle tente de vivre comme à son habitude, de se rassurer en faisant semblant que tout va bien, de se protéger en faisant comme si rien ne s'était passé, en déréalisant sa propre appréhension de la réalité – en face dans la rue, un homme la regarde jour et nuit depuis sa fenêtre, mais peut-être est-ce elle qui pense qu'un homme la regarde. Bella vit dans cet

effort constant qui consiste à n'accorder que peu d'importance à soi : à ses ressentis, à ses émotions, à son malaise, à sa peur, à son angoisse, à sa terreur. Ce scepticisme existentiel de la victime relève d'une perte de confiance généralisée qui touche tout ce qui est vécu, perçu, au *je*. Puis, quand le déni devient impossible, Bella « prend sur elle » : en se recroquevillant dans son corps, en restant tapie dans son appartement, en rétrécissant son espace vital qui, malgré tous ses efforts, est violé. Elle vit dans la banalité d'un quotidien d'une proie qui veut s'ignorer, en aménageant sa vie pour en sauver le sens, et parce que l'idée même d'être une proie appelle une forme d'attention à soi qu'elle ne s'accorde même pas. Aussi, l'agression, loin de marquer un point de rupture dans l'itinéraire d'une vie sans histoires, n'est en fait que le révélateur de ce que les expériences continuées de la violence ont déjà abîmé, marqué dans le corps de Bella. Elles ont constitué son corps propre, son rapport au monde, ont charpenté la façon même dont ce monde *lui* apparaît, *la* touche ; elles ont modelé la façon dont son corps habite, affecte ce monde et s'y déploie. Il n'y a donc pas de retour possible à une vie *ante*-agression. Il n'y a pas de possibilité de « revenir » en arrière car, de fait, il n'y a pas de point d'accroche pour retrouver une féminité épargnée, qu'il faudrait restaurer ou déviolenter.

L'histoire de Bella, c'est aussi l'histoire d'un voisin, un homme *lambda*, habitant l'immeuble en face, qui a décidé un jour de la violenter. Pourquoi ? Parce que Bella paraît si pathétique, si fragile, déjà si « victime ». Et, si nous sommes toutes un peu Bella, c'est aussi parce que, comme Bella, nous avons d'abord commencé à ne plus sortir à certaines heures, dans certaines rues, à sourire quand un inconnu nous interpellait, à baisser les yeux, à ne pas répondre, à presser le pas quand nous rentrions chez nous ; nous avons veillé à fermer à clef nos portes, à tirer nos rideaux, à ne plus bouger, à ne plus répondre au téléphone²³. Et, comme Bella, nous avons dépensé beaucoup d'énergie à croire que notre perception de cette situation n'était pas digne de faire sens, qu'elle n'avait pas de valeur, de réalité : à dissimuler nos intuitions et émotions, à simuler que rien de révoltant ne se passait ou, au contraire, que ce n'était peut-être pas acceptable d'être épiée, harcelée ou menacée, mais que c'est

nous qui étions de mauvaise humeur, qui devenions intolérantes, paranoïaques, ou alors qu'on avait la poisse, que ce genre de « trucs », ça n'arrivait qu'à nous. Précisément, l'expérience de Bella est une somme de bribes d'expériences communément partagées mais aussi la description minutieuse de toutes ces tactiques prosaïques, de tout ce travail phénoménal (perceptif, affectif, cognitif, gnoséologique, herméneutique), que nous effectuons chaque jour pour vivre « normalement », qui relève du déni, du scepticisme, et rend indigne tout ce qui relève de soi. Or, cette normalité renvoie de fait à un critère de l'acceptable (et donc aussi à un critère de l'inacceptable, du révoltant), défini par la perspective imposée par cet homme à la fenêtre : c'est d'après son échelle de l'acceptable et du crédible, d'après « son monde à lui », que nous jugeons qu'il est « normal » de subir ce qu'il *fait* puisque c'est lui qui juge « normal » d'agir comme il *le fait*²⁴.

Et c'est depuis cet horizon d'expériences commensurables de la banalité du pouvoir que Bella peut devenir le personnage tragique d'un conte féministe, un conte exemplaire. Car l'histoire de Bella ne commence véritablement que quand Bella considère que finalement ça suffit. Il n'y a pas de roman avant ce point de basculement, juste un prologue²⁵ qui évoque *ce que ça fait d'être une femme*²⁶.

Le voisin de Bella, l'homme qui l'observait par la fenêtre, l'appelait au téléphone, la réveillait au milieu de la nuit, cet homme l'a suivie un après-midi. Il s'est assis à côté d'elle alors qu'elle s'était octroyé quelques minutes pour jouir d'un rayon de soleil dont elle s'était privée depuis des semaines ; il lui a mis la main sur la cuisse, tenu le poignet au point de le lui briser, l'a embrassée de force et il lui a promis de venir chez elle pour lui « faire mal²⁷ ». Bella attend. Elle attend son tour devant la porte du monde de son violeur. Elle a beau lui avoir dit d'arrêter ; elle a beau avoir évoqué le fait que c'était insensé, protesté que c'était anormal : il n'entend pas, il ne comprend pas. C'est le « vide sidéral²⁸ » – elle perd pied, elle n'y arrive plus ; elle est désorientée et ne parvient plus à restaurer du sens. Pourtant, Bella va « passer à l'acte ». Pourquoi ce jour-là précisément ? Était-elle plus exténuée de tout ce travail accompli pour

maintenir une « vie normale » ? Rien ne permet d'y répondre. Tout se passe comme si un mouvement ou, plutôt, une tension à l'échelle même d'un muscle dont elle ignorait encore l'existence s'était petit à petit manifestée, avait fécondé un « petit noyau de rage compact²⁹ ». Bella s'est arrêtée de douter, elle a arrêté de nier et d'attendre, de protester gentiment en tentant de sourire. Elle est alors sortie d'elle-même, elle est sortie de chez elle, elle a marché vers quelque chose : « Il était trois heures passées quand elle arriva dans les North Laines. C'est un quartier où on se rend quand on souhaite consulter un psy, se faire lire les lignes de la main, ou connaître son avenir. C'est le quartier mystique et altruiste de la ville. Là où on vous prend par la main pour vous conduire à travers vos rêves³⁰. »

Au cours de cette pérégrination, elle rencontre un voyant iranien³¹, qui lui tient des propos elliptiques, et avec lequel elle parle longuement : d'elle, de sa vie, de son arrivée à Brighton trois ans auparavant, de ce qui se passe depuis plusieurs mois. Elle raconte la fatigue d'être une femme, à la manière d'une fable de l'hétérosexualité désenchantée. Les désirs, les rencontres, le sexe, l'amour libre, l'amour payant, le désamour, la désillusion, les ruptures, les abandons, parce qu'il nous dit que « l'on se laisse aller³² ». Les petits riens de la non-attention, du non-intérêt, de la non-écoute, des non-regards, des non-égards, du non-soin, du non-attachement qui ont généré chez Bella cette conviction profonde d'être « une épave flottante, un objet rejeté sur la côte. La dernière de la course. La pluie sans que vienne le beau temps. Un simple galet sur la plage. La dernière sortie du lit et la dernière dans la queue. La dernière en tout, pour tout le monde³³ ». Ce passage du roman est crucial : Bella dialogue avec le voyant, mais se parle à elle-même. Elle s'adresse à lui mais elle s'écoute. Pour la première fois, elle prend en compte ses propres mots, ses ressentis, ses jugements. Elle se redonne réalité. Apparaît alors, derrière l'« exceptionnelle » violence de son voisin « ordinaire », toute la violence des protagonistes « connus », « proches », « familiers » qu'elle a rencontrés tout au long de sa vie : des enseignants, des amoureux, des amants, des amis, des patrons... cette parenthèse introspective redonne de la densité à son point de vue, à sa perspective, à son monde vécu.

Elle fait le lien entre toutes ses expériences, et objective tout ce qu'elle a déjà fait, toutes les résistances imperceptibles qu'elle a déployées pour traverser et vivre dans ces violences. Il s'avère que si Bella est encore là, c'est qu'elle est depuis longtemps une experte de l'autodéfense – une autodéfense qui n'en a pas le nom, pas le label, ni le prestige. Les techniques d'autodéfense que Bella a actives quotidiennement ont précisément été efficaces parce qu'elles lui ont permis de ne pas être complètement abattue par la violence. Évitement, déni, ruse, mot, argument, explication, sourire, regard, geste, fuite, esquive sont des techniques de « combat réel » qui ne sont pas reconnues comme telles. Bella prend donc conscience que, jusqu'ici, elle s'est défendue mais qu'elle s'est épuisée à prendre sur elle, qu'elle a rabouté son monde, coupé dans le vif de son être. Elle a fait avec les moyens du bord, avec ce qu'on lui avait appris, ce qu'elle a reçu en héritage. Cette tactique qui relève de ce qui apparaît de prime abord comme une lâcheté toute « féminine », a été la seule tactique de survie efficace lui permettant de sauver la face au prix de sa propre déréalisation. N'empêche, jusqu'ici, elle a survécu, elle s'est défendue tant bien que mal.

Une question surgit alors : que peut-elle faire à présent, que lui est-il permis d'espérer ? Se défendre. Se défendre encore mais autrement : passer de la tactique à la stratégie. Ne plus se tenir tapie dans le monde de l'Autre à éviter les coups et à serrer les dents. Bella ne se libère pas, elle n'est pas plus « libre » qu'avant, elle réalise juste qu'elle est en colère, et cela lui suffit pour agir. Cette colère lui appartient. Bella restera polie, humaine, presque prévenante avec ses victimes. Au constat que, jusqu'ici, Bella s'est défendue de la violence en se faisant constamment violence, elle va modifier les règles de sa propre action³⁴. Plutôt que d'agir en « prenant sur elle », elle va se recentrer sur elle-même, prendre soin d'elle-même, et agir sur le monde. Et, pour cela, il faudra nécessairement qu'elle *transgresse* les règles en vigueur.

Alors voilà, même la fragile Bella peut soulever un marteau³⁵. C'est elle qui, un vendredi soir, part chez son agresseur en pleine nuit et s'introduit dans sa chambre. C'est elle qui, à présent, lui explique les nouvelles règles parce qu'il ignorait que le jeu avait

changé ; c'est elle encore qui lui assène plusieurs coups et lui fracasse la tête, le laissant agoniser dans une mare de sang. À partir de ce point de non-retour, Bella tout en restant Bella va prendre soin d'elle-même en donnant de l'importance à sa réalité. Bella ne voulait pas s'imposer, elle ne voulait embêter personne, mais finalement, toute sa vie, elle a été éduquée à tuer les hommes – parce que, de fait, ils ont fait beaucoup pour qu'elle en arrive là ; ils l'ont très bien éduquée à la violence et il ne faut pas beaucoup de volonté, de force pour « passer à la violence » ; pas beaucoup de technique, pas beaucoup d'entraînement, et c'est d'ailleurs précisément pour cette raison qu'il est si facile de violenter une femme. Elle a vu faire, elle a vu comment faire, elle a éprouvé ce que cela fait. Au cours du week-end qui va suivre, ceux qu'elle rencontrera sur son passage vont donc « y passer ». Toutefois, ces meurtres ne sont jamais « aveugles » : ne sachant pas que Bella avait changé les règles du jeu, tous les hommes croisés en deux jours³⁶ l'ont comme à l'accoutumée insultée, harcelée, frappée, violée, menacée de la liquider, ou ont violé une autre femme.

En réalité, c'est Bella elle-même qui est parvenue à un certain stade de maturité : à un point où la violence subie ne peut que devenir une violence agie. Bella est l'*Émile* mutant d'Helen Zahavi, elle est une bonne élève. Elle n'a jamais pratiqué d'arts martiaux, elle n'a jamais reçu d'entraînement spécial³⁷, ni appris à utiliser un marteau, un couteau, ou tirer au pistolet... mais le travail sourd de la violence vécue a fonctionné en elle comme un apprentissage à l'autodéfense féministe – lui donnant, sans qu'elle s'en aperçoive elle-même, les ressources pour raisonner, juger, agir et frapper – c'est-à-dire pour advenir au monde. Bella expérimente son corps, elle apprend « sur le tas ». Elle commence à faire confiance à ses ressentis (à sa haine, sa rage, sa peur, sa joie), à ses déductions (non il ne faut pas se moquer d'un homme qui bande mou³⁸, non il ne faut pas se faire raccompagner³⁹, non il ne faut pas s'engouffrer dans une ruelle sombre, non il ne faut pas se tenir à portée d'une main prête à vous gifler⁴⁰, non il ne faut pas les laisser s'approcher trop près de votre cou⁴¹... à moins d'être armée et résolue à taper fort), à donner du poids à ses choix (est-ce trop demander de vivre sans être vio-

lentée ?). Les deux jours de Bella figurent la temporalité d'un stage d'autodéfense féministe, avec sa pratique accélérée, son partage d'expériences, ses prises de conscience et ses recommandations⁴². Bella n'a pas *appris à se battre*, elle a *désappris à ne pas se battre*. En passant à une stratégie d'autodéfense féministe, il ne sera donc jamais question de distiller la réalité pour en extraire l'efficace d'un geste (immobiliser, blesser, tuer...), mais, au contraire, de s'enfoncer dans la trame de la réalité sociale de la violence pour y entraîner un corps qui est déjà traversé par la violence, pour déployer un muscle familiarisé à la violence mais qui n'a fondamentalement jamais été éduqué et socialisé à s'entraîner à la violence, à *l'agir*.

S'il y a bien une mue, pour autant il n'y a pas de véritable métamorphose dans *Dirty Week-end*, Bella reste toujours la même. Elle ne devient ni une « hystérique assoiffée de cruauté » ni une « héroïne meurtrière magnifique ». Helen Zahavi veut préserver son personnage principal dans sa banalité féminine à la fois si singulière et si communément vécue. L'autrice précise à plusieurs reprises que Bella voulait qu'on la laisse tranquille et que, malgré sa patience à toute épreuve, cela n'a pas été possible. Il a fallu deux jours de violence sidérante pour que son point de vue soit enfin pris en compte, qu'il compte pour *autrui*.

ÉPISTÉMOLOGIE DU SOUCI DES AUTRES ET CARE NÉGATIF

Le « passage à la violence », la mutation de Bella, ne produit pas une expérience « inédite » : Bella la tueuse fait la même expérience que Bella la « victime ». Ce n'est que le point de vue qui diffère mais les expériences vécues demeurent continues. Bella ne s'est donc pas métamorphosée, il s'agit plutôt d'une *anamorphose*. Elle a toujours été la même, elle est vue et elle se voit juste différemment, selon une autre perspective. Qu'est-ce que cela fait, à présent, non pas d'être une femme, mais d'être Bella ? Qu'est-ce que cela fait de se défendre ? Qu'est-ce que cela fait d'être Bella, vue depuis cette autre perspective ? Comme une anamorphose dans un tableau, dont on découvre en regardant de plus près, ou sous un autre angle, qu'il s'agissait de tel ou tel objet, de tel ou tel animal ou de tel ou tel visage... Pour reprendre l'expression de Dürer pour qualifier cet

Se défendre

art du trompe-l'œil, l'anamorphose est « un art de la perspective secrète » : la Bella ultra-violente, c'est toujours Bella, c'est juste une autre vision – occulte, interdite, taboue – sur Bella, inconnue de Bella elle-même. En cela, *Dirty Week-end* a l'immense avantage de ne pas opérer de jugement moral, de distinction ontologique entre la Bella sans défense et la Bella meurtrière.

Pour autant, du côté des personnages masculins du roman – ceux qui harcèlent et agressent –, le changement de perspective implique un véritable effondrement de *leur monde*. En d'autres termes, les changements de perspective ne relèvent pas tant d'un choix ou d'une bonne volonté, que d'un rapport de force, d'une mise à sac : les points de vue matérialisent des positions dans des rapports de pouvoir que seule la violence semble en mesure de déstabiliser⁴³. Dans *Dirty Week-end*, la vengeance de Bella ne réside pas dans les meurtres punitifs perpétrés, et Bella ne ressemble pas aux figures classiques de « justiciers » (*vigilants*). Elle ne se transforme pas tout à fait elle-même en *chasseuse* ; autre chose se joue ici. Ses meurtres sont brutaux, parce qu'ils transgressent un schème d'intelligibilité dans et par lequel des mondes sont vécus ; ils éclairent des points aveugles, des angles morts, des ressentis occultes. Ces meurtres créent ainsi les conditions de possibilité cognitive d'une *empathie*. Forcer l'autre à voir le monde depuis une perspective différente, faire ressentir à l'autre, non pas tant ce que l'on ressent, mais cet étonnement même que quelque chose d'autre est perçu, ressenti, vécu : « Elle accorda au petit une ou deux secondes. Une ou deux secondes pour lui laisser le temps de relever la tête. Elle le laissa relever la tête et croiser son regard. Ils se dévisagèrent, le petit homme et la femme immobile. Ils échangèrent un regard entendu. Un regard étonné devant la tournure que prenaient les événements. Le chasseur devenu proie. La proie devenue chasseur. Le bourreau condamné. Le condamné bourreau. Toute la prise de conscience contenue dans ce regard⁴⁴. »

Désormais ce sont les proies qui chassent⁴⁵. Cette fable de la revanche des impuissants, des sans-défense et des fragiles n'est pas un roman du ressentiment, mais bien l'illustration fictionnelle de l'historicité des rapports de pouvoir (les proies ne demeurent pas

toujours des proies), à partir d'une phénoménologie de la violence. En se focalisant sur un seul personnage, l'une des spécificités du roman de Zahavi est de décrire la « prise de conscience » d'un rapport de pouvoir en tant qu'elle ne passe pas par un collectif et donc par un processus de conscientisation qui repolitise des expériences individuelles. À part le voyant iranien rencontré au hasard – qui figure l'intériorité de Bella – nulle autre personne ne participe du changement de vision qui s'opère chez Bella elle-même. Bella se libère elle-même. Helen Zahavi thématise à nouveaux frais l'un des *topoi* de la théorie féministe : la politisation des expériences vécues de la domination et la construction d'un sujet politique révolutionnaire. Dans le cas de Bella, la subjectivation politique passe par un processus singulier, intime, phénoménal : Bella ne prend pas part à un mouvement collectif, ni même à un *sujet politique* (un « *Nous, les femmes...* »), elle produit du chaos au cœur d'un schème dominant. Pour le dire autrement, elle brutalise ses oppresseurs/agresseurs pour qu'ils voient, ressentent, qu'ils vivent dans leur chair le fait même de *faire connaissance* avec un autre point de vue, étranger, ignoré, effacé et, par définition, obscène. Il faut admettre alors que la conscientisation ne peut pas toujours relever de la responsabilité collective des violenté.e.s, parce qu'il se peut que, pour la plupart d'entre elles/eux, il n'y ait pas de collectif possible ou que le collectif ne les accompagne pas jusqu'à la porte de chez elle/eux, ni même jusque dans leurs lits. En d'autres termes, il y a des types de domination qui déréalisent à proprement parler des vécus, des existences, des corps, qui désaffilient à proprement parler les individu.e.s de la possibilité même de construire un monde commun avec d'autres ou qui ne créent des mondes communs que par intermittence. Bella est seule, elle est seule chez elle à être harcelée et elle n'a personne à qui parler, à qui demander de l'aide. Elle est dans l'autodéfense, non par choix, mais par pure nécessité.

À travers Bella, Helen Zahavi s'adresse ainsi aux autres, aux hommes, aux *chasseurs*. Il s'agit de les faire entrer dans le monde de Bella. Son propos s'apparente alors à une pédagogie brutalisante : *qu'est-ce que cela fait d'être une femme ?* Ceci n'est pas un jeu. Ça ne s'ar-

rête pas avec des excuses convenues et des regrets indécents. C'est une révolution politique ; plus encore, c'est une révolution idéologique : pensez comme une proie, vivez comme une Bella, suffoquez comme elle, ressentez, déplacez-vous, suez, frissonnez, disparaïssez comme elle. « Qu'ils tremblent quand on marche derrière eux. Qu'ils pressent le pas, qu'ils enfoncent leur tête dans les épaules et se dépêchent de rentrer chez eux à la nuit tombée. Filez chez vous, chiens. Détournez le regard quand on passe. Que la peur s'approche à pas de loup et vous souffle dans l'oreille... Porcs nourris de pâtée. Crapauds pleurnichards. Rebutis syphilitiques. Vous n'étiez rien, et vous ne serez rien. Le grain de poussière dans mon œil. La merde sur mes chaussures⁴⁶... » Au début, les chasseurs ne comprendront pas parce qu'une telle rencontre est proprement incompréhensible⁴⁷ ; ils seront aveugles, ils feront la sourde oreille, ils resteront campés sur leurs positions : *ils ne désarmeront pas*⁴⁸. Au-delà de la seule problématique de genre, l'énoncé vaut pour toute position hégémonique : « On ne peut pas leur demander d'avancer sans bruit, comme Bella. On ne peut pas leur demander d'hésiter quand chaque immeuble, chaque parcelle d'herbe, chaque rue mal éclairée, chaque station, chaque métro, chaque impasse leur appartient, et qu'ils peuvent y pénétrer s'ils le souhaitent. On ne peut pas leur demander de ressentir les mêmes choses qu'une Bella qui avait l'impression d'être une intruse jusque chez elle⁴⁹. » En effet, on ne peut pas le demander poliment, cela fait bien longtemps qu'on le sait. Et, comme on ne peut pas le demander, il faut frapper en premier⁵⁰.

Le roman d'Helen Zahavi offre la possibilité de problématiser ce que nous appellerons un *dirty care* – un *care* négatif. À partir de cette phénoménologie de la proie, une autre généalogie de l'éthique que l'on prête communément aux femmes, aux positions minorisées, aux groupes minoritaires est possible. Ce que nous considérons comme une disposition à se soucier des autres, à leur prêter attention, à en prendre soin (« *care* » en anglais), à les prendre en charge, a été communément théorisé dans toute une tradition de la philosophie féministe, non pas évidemment comme une prédisposition ou une « nature » féminines, mais bien comme le produit historique d'une assignation prioritaire des groupes minorisés aux tâches de repro-

duction, d'une division sexuelle et raciale du travail domestique comme de sa libéralisation (professions du *care*). L'historicisation de cette division du travail a permis de montrer le type de rapport au monde qu'elle implique, ses implications éthiques, les postures morales qu'elle produit, et de les définir comme des gestes d'attention aux autres qui déterminent une morale du *care*⁵¹.

Notre objectif est de compléter ces analyses depuis une autre généalogie. Notre hypothèse est la suivante : le souci des autres advient par et dans la violence et génère un positionnement éthique bien différent de la seule proximité affective, de l'amour, de l'attention compatissante, de la sollicitude affectueuse ou de l'abnégation dans les soins les plus éprouvants (même si de tels soins peuvent susciter chez celles/ceux qui les prodiguent des sentiments négatifs, bien que toujours mêlés de désirs et de répulsions⁵²). La violence endurée génère une posture cognitive et émotionnelle négative qui détermine les individu.e.s qui la subissent à être constamment à l'affût, à l'écoute du monde et des autres ; à vivre dans une « inquiétude radicale⁵³ », épuisante, pour nier, minimiser, désamorcer, encaisser, amoindrir ou éviter la violence, pour se mettre à l'abri, pour se protéger, pour se défendre. Il s'agit alors de développer une série de raisonnements pour déchiffrer autrui, pour rendre raisonnable, « normale » son action, à déployer des gestes, des attitudes, des actions pour ne pas l'« énerver », ne pas « encourager », « déclencher » sa violence ; mais aussi de vivre avec des affects, des émotions, quasiment imperceptibles, et pourtant constants, pour s'habituer, s'insensibiliser, se faire à sa violence. Il n'est plus question ici de « se soucier des autres » pour *faire* quelque chose qui les aide, les soigne, les reconforte, les rassure, les sécurise, mais bien de se soucier des autres pour anticiper ce qu'ils veulent, vont ou peuvent *faire de nous* – quelque chose qui potentiellement nous dévalorise, nous fatigue, nous insulte, nous isole, nous blesse, nous inquiète, nous nie, nous effraye, nous déréalise.

L'attention portée ici aux autres ne présuppose pas *a priori* un attachement, un rapprochement, un engagement envers autrui : elle est éminemment contrainte⁵⁴. Elle peut donc tout aussi bien être définie comme un long travail de déni, d'évitement, de désa-

morçage ; une mise à distance (une mise en sécurité), une fuite, voire une préparation à l'affrontement, au combat. À partir de cette idée d'attention qui caractérise le *dirty care*, il est possible de dégager au moins deux éléments majeurs. Premièrement, l'attention qui est requise de la part des dominé.e.s, et qui consiste à se projeter en permanence sur les intentions de l'autre, à anticiper ses volontés et désirs, à se fondre dans ses représentations à des fins d'autodéfense, produit de la connaissance, une connaissance des plus poussées, documentées, sur les groupes dominants. Or cette objectivation méticuleuse de l'autre, cette nécessité de prendre autrui pour objet d'attention, de connaissance et de soin, loin de marquer un privilège épistémique du sujet de connaissance, octroient, au contraire, à l'objet lui-même une puissance démesurée. L'objet devient le centre du monde que le sujet appréhende depuis *nulle part*. Le sujet de connaissance tourne constamment autour de ce point focal. Il n'y a pas, dans ce cas, de posture hégémonique du sujet qui connaît, pas de position surplombante, pas de position d'autorité dans le processus de savoir : le sujet de connaissance est face à son « objet roi », en position d'hétéronomie, précisément parce que c'est cet objet qui se confond avec la réalité objective, c'est son point de vue qui donne le *la* du réel⁵⁵. L'objet domine : sa perspective recouvre totalement celle du sujet, sa vision du monde s'impose aux dépens de celle du sujet, son cadre d'intelligibilité est impérial. En outre, l'attention du sujet à son objet est un travail épuisant : le degré d'attention doit être élevé pour que la connaissance acquise rende possible l'autodéfense. L'intensité de l'acuité est sans interruption, ou presque. Il faut être sur le qui-vive en quasi-permanence, ce qui produit un épuisement qui empêche une quelconque attention à soi ou qui fait passer ses propres représentations, visions, désirs, intentions, émotions au second plan, au statut de données douteuses, fantasques, fausses, d'informations de moindre importance, voire d'éléments insignifiants. La force de travail investie dans le processus de connaissance s'épuise et ne peut péniblement se reconstituer qu'à la condition d'un oubli de soi qui redouble la déréalisation de son propre point de vue, de son monde vécu. À

l'éthique du *care*, telle qu'elle est communément problématisée, il faudrait donc ajouter une part sombre, une éthique de l'impuissance qui peut être saisie à partir de tous les efforts déployés pour se défendre malgré tout. Dans ce sens, négatif, le *dirty care* désigne le sale soin que l'on se porte à soi-même, ou plutôt à sa puissance d'agir, en devenant, pour sauver sa peau, les expert.e.s des autres. Autrement dit, cet effort permanent pour connaître le mieux possible autrui dans le but de tenter de se défendre de ce qu'il peut nous faire, est une technologie de pouvoir qui se traduit par la production d'une ignorance non pas de nous-même mais de notre puissance d'agir qui *nous* devient étrangère, aliénée. Témoins authentiquement modestes⁵⁶, soumis, éreintés, dociles, les dominé.e.s sont assigné.e.s à un rapport cognitif comme à un travail gnoséologique aliénant. Elles/ils développent une connaissance sur les dominant.e.s qui constitue une archive de leur toute-puissance phénoménale et idéologique.

Deuxièmement, qu'en est-il de l'« objet roi » ? Dans toute une littérature relative à l'étude de ce qui désormais peut être nommé comme l'ensemble des « injustices épistémiques⁵⁷ », on trouve de nombreux travaux relatifs aux savoirs dominants et aux privilèges épistémiques. Dans ce cadre, l'élaboration et l'étude du concept d'*agnostologie*⁵⁸ ont permis de démontrer que les positions de pouvoir hégémoniques induisent une production active d'ignorance. Cette production est complexe : elle passe par la négation d'existences ou de points de vue tiers, par l'universalisation d'un point de vue situé compris comme la réalité elle-même (le réel *en soi*), par des processus de perception erronés, biaisés ou de cécité, par des mystifications, des spoliations de connaissances, des dénégations, des critères de recevabilité, de crédibilité et d'autorité scientifiques socialement centrés, des pratiques archivistiques ou des procédures de véridiction comportant des doubles standards (définissant ce qui est *digne* d'être conservé, mémorisé, ce qui est vrai, objectif, neutre, scientifique, ce qui constitue un événement, un fait) ; et, par conséquent, par de l'amnésie active, du révisionnisme, de la *doxa scientifique*, de la production idéologique à proprement parler. Élaboré très tôt par les épistémologies

Se défendre

féministes et constituant un thème central de la littérature noire (ce que Charles W. Mills à propos du roman de Ralph Ellison appelle les « romans épistémologiques ») comme des études sur la blanchité⁵⁹, le concept d'ignorance permet de saisir l'asymétrie entre l'exploitation cognitive et gnoséologique des dominé.e.s et les infinis bénéfiques sociaux et symboliques dégagés de ce travail au profit des dominant.e.s. Ignorant.e.s, les dominant.e.s sont engagé.e.s dans des postures cognitives qui leur épargnent à proprement parler de « voir » les autres, de s'en soucier, de les prendre en compte, de les connaître, de les considérer. Les dominant.e.s se ménagent ainsi du temps pour eux/elles-mêmes : se connaître, s'aimer, s'écouter, se cultiver. En se prenant pour objet exclusif d'attention et de soin, ils/elles se donnent de l'importance, du poids, de la place, et reproduisent ainsi les conditions matérielles assurant la pérennité de leur domination.

Pourtant, il y a bien une forme d'attention portée aux dominé.e.s. Comme en témoigne le roman *Dirty Week-end*, les harceleurs, les agresseurs, les violeurs, qui y sont mis en scène, manifestent une forme d'obsession à traquer Bella, ou tout autre corps violentable. Interpellé.e.s comme chasseurs, l'existence d'un savoir propre à la chasse suppose de la part des dominant.e.s une aptitude à ne pas ignorer : à connaître *d'une certaine façon* leurs proies, comme leurs habitudes, leurs territoires, leurs cachettes, leurs avantages ou capitaux défensifs⁶⁰... Le voisin de Bella l'observe, la traque, la capture. Il est un chasseur. Plus fondamentalement encore, il chasse Bella du monde.

Dans la postface à *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Gilles Deleuze cite Michel Tournier : « Autrui est pour nous un puissant facteur de distraction, non seulement parce qu'il nous dérange sans cesse et nous arrache à notre pensée intellectuelle, mais aussi parce que la seule possibilité de sa survenue jette une vague lueur sur un univers d'objets situés en marge de notre attention, mais capable à tout instant d'en devenir le centre⁶¹. » Or, le monde *pour le chasseur* est sans autrui : sans personne à côté de lui, sans personne derrière lui qui constitue une perspective autre, une altérité qui maintient la densité du réel défini comme ce que je ne perçois pas mais qui est

perçu ou perceptible par autrui. Si autrui n'est plus qu'une proie que je poursuis, que je chasse, que je capture par mon regard ou dans le viseur d'une arme ; si tendre vers lui, le toucher, c'est l'abattre, alors c'est un réel qui a éradiqué la catégorie même du possible. Autrui n'est plus cette présence qui me rappelle à la « relativité des autrui » (du non-su, du non-perçu⁶²) et donc de tout ce qui existe possiblement en dehors de ma propre perception. Le visage effrayé de Bella n'est pas, pour le chasseur, l'« expression d'un monde possible effrayant, ou de quelque chose d'effrayant dans le monde que je ne vois pas encore⁶³ ». Il n'est plus que le signal que la partie de chasse touche à son terme. En revanche, Bella ne vise personne. Elle n'a personne à suivre, à chasser, à capturer. Toutefois, Bella est sur le qui-vive : *autrui* a également disparu comme perspective, comme présence rassurante sur l'existence même d'un réel habité en commun. *Autrui* est devenu une menace imminente, toujours à quelques pas dans son dos, prêt à la violenter. Pour Bella, le monde est devenu un monde où « tout est possible », un monde qui se trame en permanence derrière elle, et signale une réalité qui la menace, qui s'impose à elle, même si elle ne le perçoit pas par elle-même, et aux dépens de l'actualité de sa propre perception, mettant en danger sa vie même.

Quand les proies se mettent à chasser, elles ne deviennent pas chasseurs à leur tour. Elles se défendent par nécessité. Toutefois, dans la généralisation d'un tel monde de prédation, c'est à la transformation de tou.te.s en proies que l'on assiste. C'est l'éradication de toute altérité ou, plutôt, le *rabattement du possible dans l'ordre de la menace et du danger* ; c'est aussi l'éradication de toute conflictualité politique. La fable de l'autodéfense que constitue *Dirty Week-end* permet de saisir que le dispositif de pouvoir qui discrimine ceux/celles qui chassent et sont chassé.e.s ne vise pas à imposer une chasse de tou.te.s contre tou.te.s, mais la réduction de tou.te.s à des proies, diluant et invisibilisant les rapports de domination dans un monde devenu « invivable » pour tout.e.s mais où seul.e.s certain.e.s sont tuables et demeurent effectivement traqué.e.s.

Le soir du 26 février 2012, à Sanford en Floride, dans un quartier majoritairement blanc, Trayvon Martin, un adolescent

Se défendre

africain-américain de 17 ans, habillé d'un sweat-shirt à capuche lui couvrant la tête, sort à peine d'un magasin avec un paquet de gâteaux dans sa poche. Il est au téléphone avec sa petite amie. Zimmerman, engagé comme volontaire dans les programmes de voisins vigilants dont il est un responsable local (*neighborhood watch volunteer*⁶⁴), est alors dans sa voiture et appelle la police. Il déclare qu'un individu suspect apparemment drogué déambule dans le quartier et semble scruter les maisons. La consigne est de ne rien faire et d'attendre que les policiers arrivent. D'après les témoignages de plusieurs voisins, une altercation éclate entre Trayvon Martin et George Zimmerman : ce dernier est bien plus corpulent que le lycéen et a dix ans de plus. Quand la police arrive, Zimmerman saigne du nez et Trayvon est retrouvé avec une balle dans la poitrine vraisemblablement tirée à bout portant. Après des semaines de rétention d'informations, la police mettra à disposition de la famille et de la presse l'enregistrement de l'appel d'urgence (911) qui révèle qu'il y a d'abord eu un premier coup de feu – apparemment manqué ou tiré en guise d'avertissement –, puis on entend la voix de l'adolescent qui supplie et pleure, puis une seconde détonation se fait entendre. Dans les minutes qui suivent l'arrivée des forces de l'ordre, des témoins se sont présentés pour attester que Zimmerman avait tiré un premier coup de feu sans raison, alors qu'il maintenait l'adolescent qui était dans l'impossibilité de fuir ou de bouger, et que ce dernier suppliait son meurtrier.

Dans l'État de Floride, les lois relatives à la légitime défense sont particulièrement souples et garantissent l'« immunité pour toute personne agissant pour se protéger si elle ressent un sentiment de *peur raisonnable* l'incitant à croire qu'elle sera tuée ou gravement blessée⁶⁵ ». Les lois de cet État donnent ainsi toute latitude à n'importe quelle personne de porter et de se servir en toute impunité de son arme. La possibilité de tuer autrui est ainsi légitimée à la seule condition d'un *ressenti* (il faut « raisonnablement » se sentir menacé.e). Le fait de fonder la « légitime défense » sur une *peur raisonnable* ne peut, par définition, être en mesure de constituer un critère discriminant pour juger où s'arrête la *légitime défense*

et où commence le *meurtre paranoïaque*. Zimmerman est d'abord entendu par la police, puis relâché. Alors que la police de Sanford ne relève aucune preuve établissant que George Zimmerman a « raisonnablement ressenti » une menace et agissait par autodéfense le soir du meurtre, il ne sera pourtant jamais inquiété. Il faut attendre que les premières manifestations dénoncent ce crime atroce, raciste, et crient au scandale pour que s'ouvre une enquête pour meurtre non prémédité et que Zimmerman soit arrêté (puis immédiatement relâché sous caution) deux mois après les événements. Un an et demi plus tard, en juin 2013, s'ouvre le procès et, en dépit de l'absence d'éléments démontrant la légitimité d'un recours au droit à l'autodéfense, des témoignages et enregistrements accablants pour Zimmerman, celui-ci sera acquitté. Dans l'année qui précéda le meurtre de Trayvon Martin, George Zimmerman a effectué quarante-six appels à la police, concernant le signalement d'alarmes, des nuisances et des querelles de voisinage, des incivilités routières et surtout des personnes « suspectes »⁶⁶.

George Zimmerman est un *vigilant* de l'État racial. Trayvon Martin était *sans défense* face à la menace d'être, en tant que jeune homme africain-américain, une proie abattable au nom de la légitime défense. Or, le cadre politico-législatif qui entoure l'acquittement d'un assassin signale une technologie de pouvoir qui blanchit littéralement George Zimmerman au nom de sa propre frayeur de « proie ». La peur comme projection renvoie ainsi à un monde où le possible se confond tout entier avec l'insécurité, elle détermine désormais le devenir assassin de tout « bon citoyen ». Elle est l'arme d'un assujettissement émotionnel inédit des corps mais aussi d'un gouvernement musculaire d'individus sous tension, de *vies sur la défensive*.



REMERCIEMENTS

Une partie des recherches dont est issu ce livre ont été menées grâce à une bourse du Schomburg Center for Research in Black Culture à New York ainsi que dans le cadre d'une bourse de la Mellon Foundation qui m'a permis de poursuivre recherche et enseignement dans le programme de Critical Theory à l'Université de Californie à Berkeley. Ce livre est également redevable des discussions, échanges et débats que j'ai pu avoir, depuis des années, avec des collègues, étudiant.e.s, ami.e.s ; des communautés ou des arènes de pensée. Il est enfin plus que redevable des pratiques, réflexions et engagements au sein de collectifs militants ou de luttes. Les remerciements essayés dans ce livre témoignent de ma conviction que le travail de la pensée s'apparente à un compagnonnage. La conflictualité a de toute évidence également fonctionné comme un incubateur de sens malgré la mise à l'épreuve que cela a supposé ; il n'empêche, je n'aurais pas réussi à mettre un point final à cet ouvrage sans le soutien de personnes à qui j'exprime ici toute ma reconnaissance. Je pense à Oristelle Bonis et Carine Lorenzoni, à Gael Potin, Kira Ribeiro, Nedjma Bouakra, Francesca Arena, Sarah Bracke, Nathalie Trussart, Elodie Kergoat et Amanda Bay. Je pense tout particulièrement à Souen Fontaine dont la présence, l'affection et l'amitié me sont si précieuses.

Je remercie Isabelle Clair, première relectrice de ce texte, qui depuis 2013 a été à la fois une interlocutrice intellectuelle privilégiée, une compagne de recherche et de lutte pour la recherche féministe, et une amie rare ; ainsi que Judith Butler : la confiance,

Se défendre

l'attention et la bienveillance qu'elle m'a témoignées ont tout simplement rendu possible ce livre. Je remercie enfin Grégoire Chamayou, parce qu'il est des liens indéfectibles dont l'actualité intellectuelle et affective traverse le temps.

Mwen, chabine, manda liv là sa a fanmi an-mwen Dorlin : a nou, Kimbe raid pas molli...

NOTES

PROLOGUE.

CE QUE PEUT UN CORPS

- 1 Joseph Elzéar MORENAS, *Précis historique de la traite des Noirs et de l'esclavage colonial*, Firmin Didot, Paris, 1828, p. 251-252.
- 2 Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.
- 3 Judith BUTLER, *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, Paris, Zones éditions, 2010.
- 4 Voir l'introduction de Grégoire CHAMAYOU, KUBARK. *Le Manuel secret de manipulation mentale et de torture psychologique de la CIA*, Paris, Zones éditions, 2012.
- 5 Georges Canguilhem définit la vie comme étant « bien loin d'une telle indifférence à l'égard des conditions qui lui sont faites », ce qui définit à proprement parler le concept de polarité : *la vie est polarité* ou *la vie est une activité polarisée*. Voir *Le Normal et le Pathologique*, PUF, Paris, 1966, p. 78-79.
- 6 La vidéo dure 9 mn 20 ; elle peut être vue ici : <https://www.youtube.com/watch?v=sb1WywIpUtY> (dernière consultation en juillet 2017).
- 7 En 1965, ont éclaté les révoltes de Watts. Voir Mike DAVIS, *Dead Cities*, Verso, Londres, 2006 en partie traduit dans *Les Héros de l'enfer*, Textuel, Paris, 2007 avec une introduction de Daniel Bensaid.
- 8 Un second procès a lieu de février à avril 1993 au niveau de la Cour fédérale pour violation des droits civils de Rodney King et condamnera à 32 mois de prison ferme deux des policiers impliqués dans le lynchage la nuit du 3 mars 1991 (les deux autres seront de nouveau acquittés). Durant ce procès, les juges reconnaissent que les policiers ont agi dans le cadre légal de leur fonction lors des premières minutes de l'interpellation et considèrent que les premiers coups assenés par les policiers sont justifiés par l'attitude récalcitrante de King : ils seront condamnés pour les coups « inutiles ».
- 9 Voir Seth MYDANS, *New York Times*, 10 mars 1993.
- 10 J'utilise à dessein cette expression car George Holliday est blanc et, de fait, il faudrait entrer dans le détail d'une analyse de la mobilisation de

Notes des pages 11 à 13

- l'« opinion » nationale et internationale concernant l'affaire Rodney King. Ce qui m'intéresse ici est la dimension performative de l'identité raciale produite, entre autres, par la salle d'audience et la temporalité du procès.
- 11 Judith BUTLER, « Endangered/Endangering : schematic racism and white paranoia », in Robert GOODING-WILLIAMS (dir.), *Reading Rodney King/Reading Urban Uprising*, Routledge, New York/Londres, 1993, p. 15-22 ; p. 15.
- 12 *Ibid.*, p. 16.
- 13 À titre d'illustration, dans une étude publiée dans le *Journal of Health and Social Behavior* en 2005, les auteurs tentent de démontrer sur la base d'une recherche clinique que les Africains-Américains ressentiraient plus de colère que les Blancs et auraient moins de ressources pour gérer leurs émotions de manière « socialement acceptable ». Voir J. BETH MABRY et K. JILL KIECOLT, « Anger in Black and Whites : Race, Alienation and Anger », *Journal of Health and Social Behavior*, vol. 46, n° 1, 2005, p. 85-101. De telles publications s'inscrivent dans une production plus large de savoirs racistes continuellement renouvelés – notamment en psychopathologie, en psychologie et psychosociologie. Je tiens à remercier Paul Preciado d'avoir attiré mon attention sur cette référence.
- 14 Judith BUTLER, « Endangered/Endangering : schematic racism and white paranoia », *op. cit.*, p. 20.
- 15 *Ibid.*, p. 16.
- 16 De fait, le statut ontologique de la preuve dans le dispositif judiciaire est de l'ordre d'une construction narrative : qui plus est lorsqu'il s'agit d'une preuve visuelle considérée comme l'enregistrement d'un fait. Or elle n'est jamais la saisie immédiate d'une vérité mais bien la manifestation de ce qui est perçu comme visible et dicible et donc de ce qui est légitime à constituer une preuve. Le domaine judiciaire ne fait qu'offrir un terrain d'investigation particulièrement riche pour saisir cette construction gnoseologique (schématisation), par définition socio-historique, de la perception, comme cette herméneutique qui ne consiste pas tant à construire des preuves de toutes pièces mais à décider de ce qui est judiciairement une preuve « objective ». Ce processus est aussi recouvert par la prétention à ne statuer que sur la « vérité nue » des faits. Sur ce point voir l'article de Kimberlé CRENSHAW et Gary PELLER, « Reel Time/Real Justice », in Robert GOODING-WILLIAMS, *Reading Rodney King, Reading Uprising, op. cit.*, p. 56-70.
- 17 Kimberlé CRENSHAW et Gary PELLER, « Reel Time/Real Justice », *op. cit.* p. 61. Les deux auteurs parlent d'une technique narrative qui consiste en la « désagrégation ».
- 18 Judith BUTLER, « Endangered/Endangering : schematic racism and white paranoia », *op. cit.*, p. 20.
- 19 Ce sont les termes utilisés par les policiers lors de leur audition au premier procès.

- 20 « Attribuer la violence à l'objet de la violence fait partie du pur mécanisme qui récapitule la violence, et qui rend la vue, la vision du jury (ce que voit le jury) complice de la violence policière », Judith BUTLER, « Endangered/Endangering : schematic racism and white paranoia », *op. cit.*, p. 20.

LA FABRIQUE DES CORPS DÉARMÉS

- 1 La distinction entre armes et armes par destination réside dans le fait que les unes sont conçues pour blesser ou tuer alors que les autres sont des objets utilisés en ce sens bien qu'il ne s'agisse pas de leur fonction première. Dans le cas de la France, la définition juridique d'une telle distinction est définie à l'article 132-75 du Code pénal.
- 2 Concile du Mans de 1045 : « Et qu'il ne soit permis à personne sauf les chevaliers armés, et leurs serviteurs, de porter toute arme, et des épées seulement pour les chevaliers, et des bâtons simples pour les serviteurs, qui comme les autres doivent profiter de la sécurité de la paix », cité et traduit du latin par Romain WENZ, « À armes notables et invasibles." Qu'est-ce qu'être armé dans le royaume de France à la fin du Moyen Âge », *Revue Historique*, 2014/3, n° 671, p. 547-565, p. 549. Voir également Pascal BRIOIST, Hervé DRÉVILLON et Pierre SERNA, *Croiser le fer : Violence et culture de l'épée dans la France moderne (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Éditions Champ Vallon, Paris, 2008.
- 3 Romain Wenz rappelle que la notion juridique de « port d'armes » prend sa source dans le Code justinien qui réglemente la production et le commerce des armes et est reprise à la fin du Moyen Âge en un sens légèrement modifié. Ce sont alors les individus armés en groupe qui sont principalement visés : les juridictions royales du XIII^e siècle tentent de limiter la violence entre sujets, renouvellent la « quarantaine-le-roi » (délai de quarante jours de réflexion institué par Philippe Auguste en cas de conflits ou guerres privées, ordonnance renouvelée par Louis IX en 1245), dans le cadre de l'interdiction des guerres seigneuriales. Progressivement, le fait d'« être armé » sera précisé et documenté. Voir Romain WENZ « À armes notables et invasibles." Qu'est-ce qu'être armé dans le royaume de France à la fin du Moyen Âge », *op. cit.*, p. 551.
- 4 Établie et formalisée en 1260, l'interdiction est reprise dans une ordonnance de 1311 et doit être rapprochée de la législation interdisant les guerres, duels et tournois.
- 5 En cas d'infraction, la législation prévoit des amendes : 60 livres pour les nobles, 60 sous pour les autres. Wenz considère qu'il s'agit d'un montant lié à la capacité de paiement de chacun mais aussi au risque encouru pour le roi lui-même, dont l'autorité est beaucoup plus menacée par des expéditions armées de nobles que par des rassemblements de roturiers. Voir Romain WENZ « À armes notables et invasibles." Qu'est-ce qu'être armé dans le royaume de France à la fin du Moyen Âge », *op. cit.*, p. 553.

Notes des pages 21 à 22

- 6 *Ibid.*, p. 554.
- 7 André CORVISIER (dir.), « Armements », *Dictionnaire d'art et d'histoire militaire*, PUF, Paris, 1988, p. 46.
- 8 *Ibid.*, p. 47.
- 9 L'interdiction faite aux sujets de porter « armes, arcs, arbalestes, hallebardes, picques, voulges, espées, dagues et autres bastons invasifs, (...) sinon nos officiers, gens nobles et ceux de notre ordenance », est promulguée le 25 novembre 1487, cité par Romain WENZ, « "À armes notables et invasibles." Qu'est-ce qu'être armé dans le royaume de France à la fin du Moyen Âge », *op. cit.*, p. 557. Sur la constitution d'un corps d'élite armé destiné à la guerre et à la protection rapprochée du roi telle qu'elle sera formalisée sous Louis XIII, on pourra se reporter à Rémi MASSON, *Défendre le roi. La maison militaire au XVII^e siècle*, Éditions Champ Vallon, Paris, 2017.
- 10 Romain WENZ « "À armes notables et invasibles." Qu'est-ce qu'être armé dans le royaume de France à la fin du Moyen Âge », *op. cit.*, p. 559. Des armes seront dites « invasibles » si elles sont portées dans la perspective d'un affrontement. « L'expression signifie littéralement "armes d'attaque", elle doit être entendue comme une construction juridique fusionnant deux incriminations auparavant séparées : la *portatio armorum* et l'*irvasio cum armis* », bientôt désignées par le terme d'« armes prohibées », *ibid.*, p. 562.
- 11 *Ibid.*, p. 564.
- 12 L'enjeu pour les duellistes est de restaurer leur honneur dans un rituel de production continuée de la virilité : le face-à-face ne peut avoir lieu qu'entre pairs (la communauté des égaux, qui n'est autre que la communauté des *vir*) ; le principe étant, non pas la résolution d'un rapport de domination, mais la réaffirmation de la communauté des hommes d'honneur – le perdant, du moment qu'il témoigne du courage de se présenter sur la scène du duel, a déjà « sauvé » son honneur. Voir François GUILLET, *La Mort en face : histoire du duel de la Révolution à nos jours*, Aubier, Paris, 2008 et Robert NYE, *Masculinity and Male Code of Honor in Modern France*, Oxford University Press, New York, 1993.
- 13 Les femmes de la noblesse peuvent jouir d'un tel privilège même si l'armement féminin ou l'engagement militaire demeurent des pratiques si ce n'est exceptionnelles, du moins hétérodoxes. La figure de la princesse de Montpensier et des femmes engagées dans la Ligue puis la Fronde en témoigne. Voir Éliane VIENNOT, « Les femmes dans les "troubles" du XVI^e siècle », *Clio*, 5/1997, en ligne (dernière consultation 14 septembre 2016) ; Nicolas LE ROUX, « Justice, Justice, Justice, au nom de Jésus-Christ." Les princesses de la Ligue, le devoir de vengeance et l'honneur de la maison de Guise », in Armel NAYT-DUBOIS et Emmanuelle SANTINELLI-FOLTZ (dir.), *Femmes et pouvoir et pouvoir des femmes dans l'Occident médiéval et moderne*, Presses universitaires de Valenciennes, Valenciennes, 2009,

- P. 439-458 ; Sophie VERGNES, « La duchesse de Longueville et ses frères pendant la Fronde : de la solidarité fraternelle à l'émancipation féminine », *XVII^e siècle*, 2011/2, n° 251, p. 309-332.
- 14 Dans *Le Livre du courtisan* (1528), Balthazar Castiglione considère que le parfait courtisan se doit de maîtriser toutes les armes de poing et de s'exercer au combat.
- 15 L'édit d'Henri IV interdit aux pages, aux laquais, aux écoliers et aux clercs de porter l'épée, ces catégories ne pouvant avoir de « responsabilités civiles », Pascal BRIOIST, Hervé DRÉVILLON et Pierre SERNA, *Croiser le fer*, *op. cit.*, p. 45. Les premières armes à feu légères apparaissent dans le premier quart du XIV^e siècle, l'arquebuse est inventée vers 1425 ; un siècle plus tard, en 1525, est créé le mousquet dont le mécanisme ne cessera d'être amélioré dans les décennies suivantes.
- 16 Robert MUCHEMBLED, *Une Histoire de la violence*, Seuil, Paris, 2008, p. 130. Voir aussi Norbert ELIAS, *La Civilisation des mœurs*, 1939, trad. française, 1973, rééd. Calmann-Lévy, coll. « Liberté de l'esprit », 1991.
- 17 La première école d'escrime en Europe s'ouvre à Bologne en 1413.
- 18 Voir Achille MAROZZO, *Opera Nova Chiamata Duello overo fiore dell'Armi*, Bologna, 1536.
- 19 Le fleuret est l'une des premières armes d'entraînement à proprement parler : épée mouchetée qui permet de recevoir des coups sans être blessé. Voir Pierre LACAZE, *En garde : du duel à l'escrime*, Gallimard, Paris, 1991.
- 20 Egerton CASTLE, *L'Escrime et les escrimeurs depuis le Moyen Âge jusqu'au XVIII^e siècle : esquisse du développement et de la bibliographie de l'art de l'escrime pendant cette période*, trad. Algrid Fierlants, Ollendorff, Paris, 1888, p. 51.
- 21 Norbert ELIAS et Eric DUNNING, *Sport et civilisation. La violence maîtrisée*, 1986, trad. Josette Chicheportique et Fabienne Duvigneau, Fayard, Paris, 1994. Benoît Gaudin rappelle également que les coups de pied hauts (portés au niveau du plexus, des épaules ou de la tête) sont introduits dans la pratique de la savate à mesure que la classe bourgeoise s'accapare ces techniques de combat et occupe les salles d'entraînement. Rappelant, en citant Georges Vigarello, que « le geste haut et la dimension aérienne ont longtemps été l'apanage de la noblesse » alors même que de tels mouvements sont faiblement efficaces en termes de techniques de défense. Benoît GAUDIN, « La codification des pratiques martiales. Une approche socio-historique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 179, 2009, p. 4-31, p. 26. Voir aussi Georges VIGARELLO, *Une Histoire culturelle des sports, techniques d'hier et d'aujourd'hui*, Robert Laffont, Paris, 1988.
- 22 Louis SALA-MOLINS, *Le Code noir ou le calvaire de Canaan*, PUF, Paris, 1987, p. 120.
- 23 Code noir de Saint-Domingue, 1768, article 27, reproduit dans Manuel LUCENA SALMORAL, *Les Codes noirs hispaniques*, Paris, UNESCO, 2004, p. 260

Notes des pages 24 à 25

- 24 *Ibid.* p. 269.
- 25 *Ibid.*, p. 115. On assiste ici à deux modalités différentes d'un même processus de racialisation : dans la partie espagnole de Saint-Domingue, les administrateurs coloniaux, via la législation sur le port d'armes, octroient aux métis un privilège relatif, créant ainsi une classe intermédiaire distinguée des « nègres » et dont ils s'assurent ainsi la loyauté. Au contraire, dans la partie française de l'île, alors que jusqu'à la fin des années 1750 la législation esclavagiste articulait la race à la condition servile, plusieurs arrêts vont être promulgués afin d'imposer clairement une ligne de couleur discriminatoire au sein des populations « libres » : interdisant, par exemple, aux affranchi.e.s et libres de couleur de « porter une machette (1758) ou une épée (1761) ». Dans la même période, interdiction leur sera faite « de vendre ou d'acheter de la poudre ou des munitions sans autorisation du gouverneur » ; des professions, fonctions et rangs leur sont désormais interdits (prêtrise, noblesse, médecin, chirurgien, officier de milice), de même que le fait de porter un nom de Blanc (on leur impose l'adoption d'un surnom d'origine africaine), ou d'être appelé.e.s sieur ou dame. Voir Dominique ROGERS, « Raciser la société : un projet administratif pour une société domingoise complexe (1760-1791) », *Journal de la Société des Américanistes*, 2009, 95-2, p. 235-260 (dernière consultation en ligne sur revue.org en juillet 2017).
- 26 Norma R. YETMAN (dir.), *Voices from Slavery. 100 Authentic Slave Narratives*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1970, p. 149.
- 27 Ce droit va de pair avec l'interdiction stricte faite aux indigènes de circuler en armes, Édouard SAUTAYRA, *Législation de l'Algérie*, Maisonneuve & Cie, Paris, 1883, p. 26 (2^e édition). Arrêté du gouverneur général en date du 11 décembre 1872, cité par Olivier LE COUR GRANDMAISON, *Coloniser, exterminer. Sur la guerre et l'État colonial*, Fayard, Paris, 2005, p. 260.
- 28 Article Premier de l'arrêté du 11 décembre 1872, cité par Olivier LE COUR GRANDMAISON, *De l'Indigénat. Anatomie d'un « monstre » juridique : le droit colonial en Algérie et dans l'Empire français*, Zones éditions, Paris, 2010 (dernière consultation en ligne juillet 2017).
- 29 De la même façon, en France, se met en place à partir d'août 1777 une « police des Noirs », l'ordonnance du roi déclarant : « Nous sommes informé aujourd'hui que le nombre des Noirs s'y [en France] est tellement multiplié, par la facilité de la communication de l'Amérique avec la France, qu'on enlève journellement aux colonies cette portion d'hommes la plus nécessaire pour la culture des terres, en même temps que leur séjour dans les villes de notre royaume, surtout dans la capitale, y cause les plus grands désordres ; et, lorsqu'ils retournent dans les colonies, ils y portent l'esprit d'indépendance et d'indocilité, et y deviennent plus nuisibles qu'utiles », « Déclaration pour la police des Noirs », Versailles, 9 août 1777. Interdiction

- sera donc faite à tous les Noirs de séjourner en France et aux colons de ramener plus d'un esclave en qualité de domestique, lequel devra rester cantonné au port d'arrivée ; les livres de couleur devront obtenir un « certificat de présence », après s'être déclarés à l'Amirauté à leur arrivée. Voir <http://staraco.univ-nantes.fr/fr/ressources/documents/%C2%AB-police-des-noirs-certificat-pour-un-%C2%BB-apr%C3%A8s-1777>.
- 30 Un même système de « passeport » est systématisé en 1897 en Algérie. Olivier Le Cour Grandmaison note également qu'en 1781 est créé en métropole un livret ouvrier, instrument majeur de contrôle de la classe ouvrière, supprimé en 1890. Voir Olivier LE COUR GRANDMAISON, *Coloniser, exterminer. Sur la guerre et l'État colonial*, op. cit., p. 255. Voir également Robert CASTEL, *Les Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Fayard, Paris, 1995, et John TURFEY, *L'Invention du passeport. État, citoyenneté et surveillance*, Belin, Paris, 2005.
- 31 Louis SALA-MOLINS, *Le Code noir*, op. cit., p. 122.
- 32 Le Code noir interdit à tout esclave de vendre sur le marché – notamment en raison de la crainte des empoisonnements, voir Caroline OUDIN-BASTIDE, *L'Effroi et la terreur. Esclavage, poison et sorcellerie aux Antilles*, La Découverte, Paris, 2013.
- 33 Lettre du comte d'Elva adressée au marquis de Fénelon, 5 août 1763, C.A.O.M, C*84 66, fol. 334, cité par Jean-Pierre SAINTON et al., *Histoire et civilisation de la Caraïbe*, t. 2, Éditions Karthala, Paris, 2012, p. 326-327.
- 34 « Tout récemment, à la Martinique, on a fait périr de cette manière treize Noirs, dont plusieurs n'avaient pas 15 ans ; l'arrêt porte qu'ils avaient voulu s'échapper », Joseph Elzéar MORENAS, *Précis historique de la traite des Noirs et de l'esclavage colonial*, Éditions Firmin Didot, Paris, 1828, p. 89. Voir également l'affaire du 30 novembre 1815 : « Un nommé Élisée et dix autres compagnons sont condamnés à mort pour avoir voulu, en cherchant à s'évader, ravir à leurs maîtres le prix de leur valeur. » Agnès, mère d'Élisée, est condamnée à assister à l'exécution, puis emprisonnée pour ne pas avoir livré son enfant à la justice et l'avoir nourri pendant qu'il se cachait. Tout au long de la période esclavagiste il faut rappeler que tout est fait pour que les colons n'aient précisément aucun intérêt à conserver la « valeur » que représente l'esclave : alors que le prix d'achat moyen d'un esclave à la fin du XVIII^e siècle tourne autour de 1700 à 2000 livres, les tribunaux versent 2000 livres par « tête de nègre supplicié » à leur propriétaire en guise de dédommagement. Sur les résistances esclaves et leur répression, je me permets d'indiquer ce texte : Elsa DORLIN, « Les Espaces-Temps des résistances esclaves : des suicidés de Saint-Jean aux marrons de Nanny Town (XVII^e-XVIII^e siècle) », *Tumultes*, n° 27, 2006, p. 11-26.
- 35 Joseph Elzéar MORENAS, *Précis historique de la traite des Noirs et de l'esclavage colonial*, op. cit.

- 36 *Ibid.* On notera également dans le cadre de cette négation systématique du « droit à la conservation de soi » que le système esclavagiste interdit aux esclaves de *se soigner* : l'interdiction de défendre son corps des affections passe ainsi par la criminalisation des pratiques de santé : utilisation des plantes et automédication, composition de remèdes, soin aux malades (voir l'ordonnance du 1^{er} février 1743). Voir Samir BOUMEDIENE, *La Colonisation du savoir. Une histoire des plantes médicinales du Nouveau Monde, 1492-1750*, Des Mondes à faire, Paris, 2016 (merci à Hourya Bentouhami d'avoir attiré mon attention sur cette référence) ; Londa SCHIEBINGER, *Plants and Empire : Colonial Bioprospecting in the Atlantic World*, Harvard University Press, 2007.
- 37 Justice d'exception qui sera renforcée par la mise en place d'une cour prévôtale (tribunal criminel établi temporairement et jugeant sans appel) sous la Restauration en 1815 pour juger les « délits politiques » en Martinique et qui condamnera des centaines d'esclaves et libres de couleur à la décapitation pour soupçon d'empoisonnement entre 1822 et 1827. Joseph Elézar Morenas rappelle que les esclaves pouvaient ainsi être arrêtés, condamnés et suppliciés dans la matinée. Nombre de propriétaires d'esclaves ont aussi utilisé ce processus judiciaire pour se débarrasser d'esclaves âgés qu'ils dénonçaient pour des faits d'empoisonnement afin d'obtenir les compensations financières. Voir Joseph Elézar MORENAS, *Précis historique de la traite des Noirs et de l'esclavage colonial*, op. cit., p. 322 et suivantes.
- 38 Louis SALA-MOLINS, *Le Code noir*, op. cit., p. 176.
- 39 *Ibid.*, p. 319 et suivantes.
- 40 *Ibid.*, p. 322.
- 41 Hourya Bentouhami propose dans une recherche en cours le concept heuristique de « doublure » pour penser plus largement le statut ontologique de la subjectivité asservie, racialisée, dominée. Je tiens à la remercier de m'avoir fait l'amitié de relire ce manuscrit.
- 42 « Le régime de l'indigénat, qualifié d'exception en droit, ne peut être pensé en dehors des normes juridiques en vigueur en métropole, et plus généralement ne peut être pensé indépendamment du contexte dans lequel il est fabriqué : l'État français et la nation (...). C'est là l'un des apports majeurs d'un certain nombre de travaux récents consacrés à l'État colonial que d'avoir tenté d'éclairer les tensions et contradictions qui accompagnent le processus de dilatation des États métropolitains lorsqu'ils deviennent impériaux (...), ces nouvelles perspectives, développées en premier lieu Outre-Atlantique, insistent (...) sur les continuités en considérant les colonies non comme des cas à part mais comme des cas-limites », Isabelle MERLE, « De la "légalisation" de la violence en contexte colonial. Le régime de l'indigénat en question », *Politix*, vol. 17, n° 66, 2004, p. 154-155 ; p. 140.

- 43 L'impôt de capitation fut instauré dans les colonies à la fin du XIX^e siècle et désigne l'impôt personnel que chaque colonisé devait payer à l'État français en guise de juste participation financière à l'« effort colonial » de la France (compris comme le « développement » et la « mise en valeur » de la colonie, l'« accès aux infrastructures », à la « paix » et à la « protection coloniale », *sic*). Sur ce point, voir Catherine COQUERY-VIDROVITCH, *L'Afrique occidentale au temps des Français. Colonisateurs et colonisés*, La Découverte, Paris, 1992, p. 108.
- 44 Cité par Isabelle MERLE, « De la "légalisation" de la violence en contexte colonial. Le régime de l'indigénat en question », *op. cit.*, p. 155. Dans le cas de l'Algérie, Isabelle Merle distingue, d'une part, les pouvoirs exorbitants de « haute police » exercés par une autorité administrative (le gouverneur) qui concernent les actes jugés graves qui portent atteinte à la « sécurité publique » sans jamais que ne soient définis *a priori* ces actes ; et, d'autre part, ce qui concerne le « moyen de répression de "proximité" et de "simple police" placé entre les mains d'agents subalternes de l'administration » et qui concerne une liste indéfinie de délits et infractions, *ibid.*, p. 147. Le régime de l'indigénat a été étendu par décret en 1881 à la Cochinchine, à la Nouvelle-Calédonie et l'AOF. Ces infractions spéciales feront l'objet de critiques – y compris de la part de missions d'inspection dépêchées sur place – cf. la mission d'inspection Fillon/Revel (Nouvelle-Calédonie, 1907), source majeure de l'étude d'Isabelle Merle ; voir aussi les critiques issues du corpus des pensées anticoloniales, comme *L'Indigénat : code de l'esclavage*, Petite bibliothèque de l'Internationale syndicale rouge, Paris, 1928.
- 45 Dans *Coloniser, exterminer. Sur la guerre et l'État colonial*, Olivier Le Cour Grandmaison reprend quant à lui la catégorie de *sacer* : « La personne et la propriété des Français, quel que soit leur statut, peuvent être considérées comme sacrées – au sens d' "intouchables", puisque *sacer* désigne notamment celui qui ne peut être touché sans être souillé –, toute atteinte physique ou symbolique qui leur serait portée étant immédiatement sanctionnée par le recours à des dispositions d'exception qui définissent des peines spécifiques et particulièrement sévères » (p. 261). À l'appui de sa démonstration, il cite également l'ouvrage de Sautayra (*Législation de l'Algérie*, *op. cit.*, p. 269 et suivantes) qui répertorie les actes « irrespectueux, ou (le) propos offensant vis-à-vis d'un représentant ou agent de l'autorité, même en dehors de ses fonctions (...)». Les tapage, scandale, dispute et autres actes de désordre notamment sur les marchés, n'offrant pas un caractère de gravité suffisant pour constituer un délit (...). (Les) propos tenus en public dans le but d'affaiblir le respect dû à l'autorité », *Coloniser, exterminer*, *op. cit.*, p. 253.
- 46 « Face au monde arrangé par le colonialiste, le colonisé est toujours présumé coupable. La culpabilité du colonisé n'est pas une culpabilité assu-

- mée, c'est plutôt une sorte de malédiction, d'épée de Damoclès », Frantz FANON, *Les Damnés de la terre*, 1961, La Découverte, Paris, 2002, p. 54.
- 47 Frantz FANON, *Les Damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 52-53. Voir également, « Le travail du colon est de rendre impossibles jusqu'aux rêves de liberté du colonisé. Le travail du colonisé est d'imaginer toutes les combinaisons éventuelles pour anéantir le colon », *ibid.*, p. 89.
- 48 *Ibid.*, p. 57.
- 49 *Ibid.*, p. 54.
- 50 Voir Elsa DORLIN, « To Be Beside of Oneself : Fanon and the Phenomenology of Our Own Violence », *South as A State of Mind*, #3/2016, p. 40-47.
- 51 Frantz FANON, *Les Damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 54.
- 52 *Ibid.*, p. 55.
- 53 *Ibid.*, p. 56.
- 54 *Ibid.*, p. 57.
- 55 « Défendons pareillement aux esclaves appartenant à différents maîtres de s'attrouper le jour ou la nuit sous prétexte de noces ou autrement, soit chez l'un de leurs maîtres ou ailleurs, et encore moins dans les grands chemins ou lieux écartés », Louis SALA-MOLINS, *Le Code noir*, *op. cit.*, p. 122.
- 56 Si au XVII^e siècle la musique est interdite par le Code noir, la réglementation des attroupements, danses et musiques, reste à la discrétion des habitants et dépend aussi des territoires : ainsi en Guadeloupe, l'article 16 aurait été peu appliqué. Voir Luciani LANOIR L'ETANG, « Des rassemblements d'esclaves aux confréries noires », *Bulletin de la Société d'histoire de la Guadeloupe*, n° 152, 2009, p. 3-14.
- 57 Jean-Baptiste LABAT, *Nouveaux Voyages aux Isles françoises de l'Amérique*, Cavalier, Paris, 1722, vol. 4, p. 153-154. Voir aussi : « Les nègres s'y enivrent d'un tel plaisir, qu'il faut toujours les contraindre à finir cette espèce de bals nommés *Kalendas*, qui ont lieu en plein champ et dans un terrain uni afin que le mouvement des pieds ne puisse y rencontrer aucun obstacle », Moreau DE SAINT-MÉRY, *De la Danse*, Bodoni, Parme, 1801, reproduit dans Jean FOUCHARD, *La Meringue, danse nationale d'Haïti*, éditions Henri Deschamps, 1988, p. 39.
- 58 Louisiane, Guyane, Haïti (appelé également à l'époque de Saint-Domingue le *chica*), Martinique, Guadeloupe. Voir André THIBAUT (éd.), *Le Français dans les Antilles : études linguistiques*, L'Harmattan, Paris, 2011, p. 38. Pour Madagascar, Mayotte et la Réunion, on retrouve le *moringue* (ou *moraingy*) : danse martiale basée sur des mouvements acrobatiques, des coups de pied et des techniques de lutte. Disparu dans les années cinquante, il est aujourd'hui pratiqué depuis les années quatre-vingt-dix. Voir Jean-René DRAINAZA, *Techniques et apprentissage du moring réunionnais*, Comité Réunionnais de Moring, 2000, et Guillaume SAMSON, Benjamin LAGARDE, Carpanin MARIMOUTOU, *L'Univers du maloya : histoire, ethnographie, littérature*, Océan éditions/DREOL, Saint-André, La Réunion, 2008.

- 59 Voir Jacqueline ROSEMAIN, *La Musique dans la société antillaise 1635-1902 (Martinique-Guadeloupe)*, L'Harmattan, Paris, 1986 et *La Danse aux Antilles : des rythmes sacrés au zouk*, L'Harmattan, Paris, 1990.
- 60 Voire encouragées par les Blancs qui en favorisant « les beuveries et la lubricité des nègres » pensaient pouvoir accroître leur « cheptel », Luciani LANOIR L'ÉTANG, « Des rassemblements d'esclaves aux confréries noires », *art. cit.*, p. 6.
- 61 Notamment, en référence aux objets de culte amérindiens, par exemple les amulettes retrouvées dans la terre par les esclaves qui la travaillaient. Voir Odette MENNESSON-RIGAUD, « Le rôle du vaudou dans l'indépendance d'Haïti », *Présence Africaine*, n° XVIII/XIX, 1958, p. 43-67.
- 62 Voir Thomas J. DESH-OBI, *Fighting for Honor : The African Martial Art Traditions in the Atlantic World*, The University of South California Press, 2008, p. 132.
- 63 Sur le *danmyé ladja*, on peut consulter le film *Ag'ya*, une étude sur la *biguine* et le *danmyé ladja* de la danseuse, chorégraphe et anthropologue africaine américaine Katherine Dunham (1909-2006), qu'elle réalisa lors d'un voyage en Haïti, en Jamaïque et en Martinique en 1936. Elle crée en 1938 une chorégraphie, *Ag'ya*, présentée pour la première fois à Chicago. https://www.youtube.com/watch?v=RL4CEEse_fl (dernière consultation juillet 2017).
- 64 Sur le *moringue*, on pourra consulter André-Jean BENOÎT, *Sport colonial : une histoire des exercices physiques dans les colonies de peuplement de l'océan Indien, la Réunion, Maurice, des origines à la fin de la Seconde Guerre mondiale*, L'Harmattan, Paris, 2000.
- 65 Thomas A. Green, quant à lui, répertorie, parmi les techniques de combat à mains nues, les arts martiaux afro-descendants suivants : *mani* (Cuba), *chat'Ou* (Guadeloupe), *ladjiya* (Martinique), *pingé* (Haïti), *congo* (Amérique centrale), *capoeira* (Brésil), *broma* (Venezuela), *susa* (Suriname). Thomas A. GREEN, « Surviving the Middle Passage : Traditional African Martial Arts in the Americas », in Thomas A. GREEN et Joseph R. SVINTH (dir.), *Martial Arts in the Modern World*, Praeger, 2003, p. 129. Pour les États-Unis, la pratique de la *juba* – danse et musique martiales des esclaves – effrayait et fascinait littéralement les Blancs du fait du mouvement rapide des jambes. Voir Saidiya V. HARTMAN, *Scenes of Subjection*, New York, Oxford University Press, 1993.
- 66 Si les travaux ne manquent pas sur la *capoeira*, ils sont plus rares sur les arts martiaux caribéens, à l'exception notable du *moringue* et du *danmyé*. Sur ce dernier, il faut citer le travail exceptionnel mené par Pierre DRU (sous la direction de Gerry L'ÉTANG), *Aux sources du danmyé : le wolo et la ladja*, Université des Antilles Guyane, 2011, ainsi que son action au sein de l'association AM4, <http://am4.fr/> (dernière consultation juillet 2017).

Notes des pages 32 à 33

- 67 Richard Burton analyse, à partir de diverses sphères culturelles (dont le vodou en Haïti ou le rastafarisme à la Jamaïque), la tension entre cultures oppositionnelles et résistances politiques, comme si les formes culturelles étaient un substitut aux impossibles résistances qui s'épuisent à menacer les structures de pouvoir et en même temps un moyen de s'en protéger et d'engager une rébellion permanente. Voir Richard D. E BURTON, *Afro-Creole. Power, Opposition and Play in the Caribbean*, Cornell University Press, Ithaca, 1997, p. 263-265 et la lecture et l'analyse qu'en fait Christine CHIVALLON, « Créolisation universelle ou singulière ? », *L'Homme*, 2013/3, n° 207-208, p. 37-74.
- 68 Thierry NICOLAS, « Politique patrimoniale et "patrimonialisation" aux Antilles françaises », *Techniques & Cultures*, n° 42, 2003, p. 131-140.
- 69 L'exemple paradigmatique étant la *capoeira*, probablement la technique la plus documentée à ce jour. Voir Maya TALMON CHVAICER, *The Hidden History of Capoeira : A Collision of Cultures in the Brazilian Battle Dance*, University of Texas Press, Austin, 2008 et Benoît GAUDIN, « Capoeira et nationalisme », *Cahiers du Brésil contemporain*, EHESS, 2009 et « Les maîtres de capoeira et le marché de l'enseignement », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 179, 2009, p. 52-61.
- 70 Voir Julian HARRIS GERSTIN, « Traditional music in a new social movement : the renewal of Bèlè in Martinique (French West Indies) », thèse, University of California, Berkeley, 1996.
- 71 Pour les Caraïbes et le Brésil, on retrouve des techniques proches du *engolo* (*n'golo*), art martial ancestral africain, ou de la lutte sénégalaise *lamb*. Voir Yvonne DANIEL, *Caribbean and Atlantic Diaspora Dance : Igniting Citizenship*, University of Illinois Press, 2011, p. 162 ; même s'il est à ce jour difficile d'attester des filiations. Voir Maya TALMON-CHVAICER, *The Hidden History of Capoeira*, *op. cit.*, p. 19 et suivantes.
- 72 Christine CHIVALLON, « Créolisation universelle ou singulière ? », *L'Homme*, *op. cit.*, p. 54.
- 73 Ce point est précisément analysé par Pierre Dru pour le *danmyé* : <http://www.lesperipheriques.org/ancien-site/journal/13/fr1318.html> (dernière consultation juillet 2017). On retrouve aussi cette idée dans la *capoeira* avec la notion de *malandragem* (qui recouvre tous les « trucs » mis en place par les capoeiristes pour survivre à la vie misérable). Dans le combat à proprement parler, le *malandragem* s'applique « au travestissement, à la sagacité, au trucage qui fait que le joueur gagne le combat non pas par la force physique, mais avec l'art de la feinte, le jeu du leurre », Albert DIAS, *Mandinga, Manha & Malicia : una historia sobre os capoeiras na capital da Bahia (1910-1925)*, EDUFBA, Salvador, 2006, p. 18 cité par Monica ACETI, « Des imaginaires en controverse dans la pratique de la capoeira : loisir, "métier" et patrimoine culturel immatériel », *STAPS*, 2010/1, n° 87, p. 109-124 (dernière consultation sur CAIRN en juillet 2017).

- 74 La danse martiale *ladja*, notamment, est entourée de magie permettant au combattant d'acquérir de la force – *achté un pwen*.
- 75 Médéric Louis-Élie MOREAU DE SAINT-MÉRY, *La Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de Saint-Domingue*, vol. 1, 1797-1798, Société Française d'Histoire d'outre-mer, 2004, p. 64.
- 76 La Révolution haïtienne imposera définitivement le *vodou* comme constitutif du récit de la libération esclave, comme en témoigne la cérémonie de Bois Caïman, le 14 août 1791, durant laquelle les protagonistes de la future insurrection auraient scellé un « pacte de sang », devenue mythe national en Haïti.
- 77 Le débat sur l'importance du *vodou* dans la Révolution haïtienne demeure ouvert. En 1958, Odette Rigaud écrit : « C'est ici que se présente le phénomène le plus curieux de l'histoire d'Haïti malgré l'importance de la science occulte et de l'expérience sociale d'un Markandal, d'un Biassou, d'un Dessalines, ou d'un Toussaint-Louverture, les événements qui ont conduit les nègres à l'Indépendance n'ont pas procédé sous l'empire d'un homme, mais plutôt sous l'empire d'une flamme occulte dont naît le plus grand et le plus pur de tous les héros haïtiens : la ferveur religieuse inspirée par les Vodous africains aux nègres de Saint-Domingue, et qui, pratiquement considérée, a été la meilleure de toutes les armes utilisées pendant les guerres dites de l'Indépendance », Odette MENNESSON-RIGAUD, « À propos du vaudou », *Bulletin du bureau d'Ethnologie*, III, n° 16, 1958, cité par elle-même, « Le rôle du vaudou dans l'indépendance d'Haïti », *op. cit.*, p. 56 ; position qui sera critiquée par l'historien Gabriel Debien qui considère alors que les éléments permettant d'attester d'une culture vodou transversale à tous les esclaves liée à la « créolisation » ne sont pas suffisamment connus (Gabriel DEBIEN, « Les travaux d'histoire sur Saint-Domingue, chronique », *Revue française d'outre-mer*, vol. 47, n° 167, p. 257). Sur le vodou à Saint-Domingue, on pourra lire Pierre PLUCHON, *Vaudou, sorciers, empoisonneurs : De Saint-Domingue à Haïti*, Karthala, Paris, 1987, David GEGGUS, « Marronage, voodoo, and the Saint Domingue slave revolt of 1791 », *Proceedings of the Meeting of the French Colonial Historical Society*, vol.15, 1992, p. 22-35 et Laurent DUBOIS, *Avengers of the New World : The Story of the Haitian Revolution*, Harvard University Press, 2005.
- 78 À titre d'exemple, on pourra se reporter au passage qu'Olivier P. Nguema Akwe consacre au *mesing*, art martial qui allie lutte et sorcellerie, pratiqué par les guerriers Fang (Gabon) contre l'armée française notamment. Au début du XX^e siècle, le colonel Wobert parle de « sorcellerie de la défense », cité par Olivier P. NGUEMA AKWE, *Sorcellerie et arts martiaux en Afrique*, L'Harmattan, Paris, 2011, p. 70. Autre exemple, celui de la « Révolte des Boxers », à la fin des années 1890 en Chine, qui s'inscrit dans la longue tradition des sociétés secrètes. Mouvement organisé en bandes mixtes,

il entend chasser les Mandchous et les Occidentaux de Chine et utilise la boxe et la magie comme système d'autodéfense. En 1910, Jean-Jacques Matignon, médecin militaire français, parle de cette « boxe sacrée » et écrit : « Ces mouvements s'accompagnent de formules incantatoires, de hurlements scandés et de curieuses passes magnétiques. Ce sont de véritables possédés, peut-être sous l'effet de quelques drogues euphorisantes et extatiques. Ils invoquent l'appui de Chen Wou le Dieu de la Magie et celui de Kouan Ti, le patron des bandes armées. Et beaucoup ne sont que des adolescents, des enfants mêmes, garçons et filles, dont certains n'ont qu'une douzaine d'années. Ce sont d'ailleurs les pires. Certes si ces boxeurs en herbe s'en étaient tenus à leurs séances de chaouson et de savate, leur rôle n'aurait eu d'intérêt que pour l'histoire rétrospective de la gymnastique. L'ennui c'est qu'ils incarnent aussi l'éveil d'un nouveau patriotisme chinois », *Dix ans au pays du dragon*, Maloine, Paris, p. 12.

79 Pratiques et rituels dont les colons ne cesseront de vouloir percer le secret et qu'ils tentent de capturer comme un savoir dont ils peuvent tirer les bénéfiques, notamment en matière de botanique et de médecine. Voir Londa SCHIEBINGER, *Plants and Empire*, op. cit.

80 Thomas MADIU, *Histoire d'Haïti*, Imprimerie J. h. Courtois, Port-au-Prince, 1847, p. 99-100.

81 C'est aussi la raison invoquée par les autorités pour interdire la pratique du *dammyé* en Martinique où, à partir de 1947, de nombreux décrets municipaux criminalisent cette pratique. Voir le film documentaire de Narinderpal SINGH CHANDOK, *Le Dammyé, l'art martial créole*, ISP Production, 2014.

82 James C. SCOTT, *La Domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*, trad. Olivier Ruchet, Amsterdam, Paris, 2008, p. 51.

83 Voir la discussion de Frantz Fanon sur le concept de reconnaissance dans *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, p. 175 et suivantes.

84 Dans la conclusion de *La Force noire*, Mangin admet que le Sénégalais est l'intermédiaire précieux entre les colonisés et les colons. « Les tirailleurs retraités fourniront à la société indigène les cadres dont elle a besoin. Nous avons délivré les populations des dominations oppressives et nous avons brisé les cadres qui l'enserraient cruellement ; nous les avons remplacés par une administration paternelle mais lointaine : entre les rares administrateurs et les indigènes il faut un intermédiaire (...). Les anciens soldats formeront les pierres d'angle et la charpente, et pour réunir tous les éléments de l'édifice, nous avons tout prêt le patriotisme, "le ciment social", suivant la belle expression de Gustave Lebon », *La Force Noire*, Hachette, Paris, 1910, p. 346-347

85 Général de l'armée française (1866-1925).

86 *La Force Noire* prend place dans un corpus plus large qui comporte une grande part de littérature grise essentiellement composée de manuels

- d'instruction à destination des officiers et sous-officiers appelés à servir dans les troupes coloniales.
- 87 Charles MANGIN, *La Force Noire*, *op. cit.*, p. 234.
- 88 Sur la « mission civilisatrice », voir le chapitre que consacre Dino COSTANTINI aux écrits d'Henri Massis, grand défenseur du catholicisme ultra-conservateur (Henri MASSIS, *Défense de l'Occident*, Plon, Paris, 1927, puis en 1935 pour défendre la conquête de l'Éthiopie par Mussolini, « Manifeste pour la défense de l'Occident », *Le Temps*, 4 octobre 1935) : *Mission civilisatrice*, trad. fr. Juliette Ferdinand, La Découverte, Paris, 2008, p. 139 et suivantes.
- 89 Comme nombre de militaires, Mangin vante les populations animistes, se méfie des musulmans et milite pour abaisser le contingent de soldats musulmans de 1/3 (actuel) à 1/5 du contingent colonial au profit des populations noires non musulmanes, *La Force Noire*, *op. cit.*, p. 274.
- 90 *Ibid.*, p. 243.
- 91 *Ibid.*, p. 236.
- 92 *Ibid.*
- 93 *Ibid.*, p. 285.
- 94 *Ibid.*, p. 248.
- 95 L'objectif idéal avoué de Mangin est la constitution d'une armée coloniale de 500 000 hommes (il reconnaît cependant qu'un objectif réaliste et consensuel à court terme serait entre 100 000 et 200 000). Cette armée serait composée de volontaires (recrutés entre 16 et 35 ans), puis fournirait des soldats de métier retraités après douze ou quinze ans de service. Déjà, une loi de 1906 étend la retraite militaire aux troupes indigènes après quinze ans de service. Mangin reconnaît que l'ensemble de ces données démographiques ne peut être qu'approximatif car les hommes colonisés ne connaissent pas leur âge ; de plus, précise-t-il, il n'y a pas d'état civil et il n'est pas question d'en organiser un. *Ibid.*, p. 279-280.
- 96 *Ibid.*, p. 312-313.
- 97 *Ibid.*, p. 272.
- 98 Si le statut de sujet de l'Empire en Algérie autorise l'État français à enrôler les hommes algériens sans leur donner les droits civiques, au Sénégal, des droits civiques ont été localement octroyés. En 1916, la défense de la nation suppose de puiser encore plus profond dans les ressources humaines de l'Empire. L'état-major français organise des campagnes massives de mobilisation des colonisés mais bute sur de nombreuses révoltes qui éclatent en plusieurs points de l'Empire. « C'est un des rares moments, rappelle Éric Deroo, où l'on propose une égalité de traitement aux sujets de l'Empire (acquisition de la citoyenneté aux décorés, aux blessés, promotions, impôts allégés, pensions, emplois réservés). Dans la réalité, pratiquement aucun de ces engagements ne sera tenu après la guerre », « Mourir : l'appel de

l'Empire », in Sandrine LEMAIRE et al., *Culture coloniale 1871-1931*, Autrement, Paris, 2003, p. 107-117 ; p. 114.

99 Charles MANGIN, *La Force Noire*, op. cit., p. 273.

100 *Ibid.*, p. 350. Ce dernier point pose nécessairement la question du recrutement et, pour Mangin, il doit toujours être volontaire ou mixte, c'est-à-dire « volontaire et contraint ». La contrainte est ainsi utilement déléguée aux « chefs indigènes » et autres autorités locales qui sont chargés de donner à l'Empire un quota d'hommes – par exemple, 1/10 en état de porter les armes. Des autorités fantoches, maintenues par le pouvoir colonial, pourront alors se débarrasser utilement de tout opposants ou éléments contestataires. Toutefois Mangin s'applique à convaincre que, du côté des recrues, on se bat au contraire pour obtenir le « droit au fusil ». Il donne pour exemple un camp de recrutement où face à l'affluence des candidats, le sous-officier français propose une épreuve éliminatoire qui consiste à enduire de suie un poteau et de recruter tous les candidats qui parviennent au sommet (voir p. 289). L'historien Gilles Manceron rappelle pourtant que la faiblesse des soldes et les conséquences néfastes que l'engagement militaire fait peser sur le travail agricole et civil n'ont que peu encouragé l'engagement volontaire. Très rapidement donc, les autorités françaises organisent un système de contrainte directe et indirecte. À la veille du premier conflit mondial, en 1910, Adolphe Messimy, alors ministre des Colonies et futur ministre de la Guerre en 1914, déclare dans *Le Matin* : « L'Afrique nous a coûté des monceaux d'or, des milliers de soldats et des flots de sang. Mais les hommes et le sang, elle doit nous les rendre avec usure. » Cette affirmation fait écho à la publication du livre de Mangin, mais de fait ne convainc pas et l'armée noire tant espérée, vigoureuse, guerrière et reconnaissante, n'est encore qu'un fantasma colonial. « Dans une lettre de 1915 adressée au gouverneur général de l'AOF, le gouverneur de Côte-d'Ivoire, Gabriel Louis Angoulvant, parle de "chasses à l'homme". La résistance des populations à cette conscription prend des formes variées : présentation d'hommes inaptes alors que les jeunes fuient les villages pour la brousse, automutilations, désertions massives et attaques de camps pour libérer les recrues », Gilles MANCERON, *Marianne et les colonies*, La Découverte, Paris, 2003, p. 210.

101 Il peut s'agir aussi des volontaires étrangers, professionnels de la guerre au moment où la conscription peine à se mettre en place, et qui forment le gros des « régiments étrangers » sous Napoléon avant de devenir la Légion étrangère créée en France en 1831, voir Walter BRUYÈRE-OSTELLS, *Histoire des mercenaires de 1789 à nos jours*, Tallandier, Paris, 2011.

102 « Je dis donc que les armes avec lesquelles un Prince défend son État, ou lui sont propres, ou sont mercenaires, ou auxiliaires, ou mixtes. Les mercenaires et auxiliaires sont inutiles et dangereuses : et qui tient son

- État fondé sur les troupes mercenaires n'aura jamais stabilité ni sécurité ; car elles sont sans unité, ambitieuses, indisciplinées, infidèles ; vaillantes avec les amis : avec les ennemis, lâches ; point de crainte de Dieu, point de foi avec les hommes ; et l'on ne diffère la défaite qu'autant que l'on diffère l'assaut ; dans la paix on est dépouillé par eux, dans la guerre par les ennemis », Machiavel, *Le Prince*, trad. Y. Lévy, chap. XII, GF, Paris, 1980, p. 117-118.
- 103 Décrivant l'état de l'Italie, tenue par l'Église ou quelques principautés composées de citoyens qui n'y connaissent rien aux armes, Machiavel décrit ainsi l'attitude des armées mercenaires : « Ils avaient, outre cela, mis toute leur industrie à s'épargner, à eux et à leurs soldats, la fatigue et la peur, ne se tuant pas dans les combats, mais se faisant prisonniers, et sans rançon. Ils ne donnaient pas l'assaut aux villes la nuit, ni ceux des villes n'attaquaient les tentes ; ils ne faisaient à l'entour du camp ni rempart ni fossé ; ils ne faisaient pas campagne en hiver », *Le Prince*, *op. cit.*, p. 121.
- 104 *Orbs patria nostra.*
- 105 Charles MANGIN, *La Force Noire*, *op. cit.*, p. 323. Mangin illustre son propos avec un exemple singulier : contre les Français, les Allemands ont employé des troupes exogènes issues de peuples ou de régions à peine conquis et soumis et cela n'a posé aucun problème. Quelques années plus tard, dans le contexte de la Première Guerre mondiale : « Le tirailleur sert à convaincre la nation de ses ressources pour vaincre et surtout à stigmatiser les Allemands – des barbares encore plus sauvages que ceux qu'on leur oppose. La célèbre carte postale figurant un tirailleur qui garde des prisonniers allemands derrière des barbelés et déclare à un père accompagné de ses enfants : "ti viens voir li sauvages !..." résume le message », Éric DEROO, « Mourir : l'appel de l'Empire », *op. cit.*, p. 114.
- 106 Ainsi, la « conquête » du Tonkin, entre 1884 et 1895 se fait quasi totalement (à l'exception des officiers et sous-officiers) grâce à des troupes composées de tirailleurs indochinois – près de 16 000 hommes. En 1894, la « conquête » de Madagascar se fait par des troupes de tirailleurs sénégalais ; *idem* pour le Dahomey. Voir Gilles MANCERON, *Mariamne et les colonies*, *op. cit.*, p. 155.

DÉFENSE DE SOI, DÉFENSE DE LA NATION

- 1 Voir article 5 de la Charte des Nations unies du 24 octobre 1945 : « Aucune disposition de la présente Charte ne porte atteinte au droit naturel de légitime défense, individuelle ou collective, dans le cas où un membre des Nations unies est l'objet d'une agression armée, jusqu'à ce que le Conseil de sécurité ait pris les mesures nécessaires pour maintenir la paix et la sécurité internationales [...] »
- 2 Grotius, *De jure belli ac pacis, libri tres*, 1625, trad.fr. Jean Barbeyrac, Amsterdam, 1724, rééd. Presses universitaires de Caen, 1984, p. 98.

- 3 Catherine LARRÈRE, « Grotius et la distinction entre guerre privée et guerre publique », in Ninon GRANGÉ (dir.), *Penser la guerre au XVII^e siècle*, Presses universitaires de Vincennes, Saint-Denis, 2012, p. 84. Catherine Larrère suit ici l'analyse de Richard TUCK, *The Rights of War and Peace. Political Thought and the International War Order from Grotius to Kant*, Oxford University Press, 1999.
- 4 Pour Catherine Larrère, si Grotius opère ce déplacement c'est pour mieux élaborer une conception de la guerre qui prend ses distances avec une vision judiciaire de la guerre (« guerre juste ») au profit d'une vision juridique : la « guerre légitime », qui ne peut s'établir qu'entre deux entités de droit, c'est-à-dire entre États. « Grotius et la distinction entre guerre privée et guerre publique », *op. cit.*, p. 92.
- 5 Dans la continuité du projet de Dubois-Crancé présenté à la Constituante en 1789, il fut porté par Jean-Baptiste Jourdan, et en grande partie élaboré par Delbrel. Voir Philippe CATROS, « "Tout Français est soldat et se doit à la défense de la patrie". Retour sur la naissance de la conscription militaire », *Annales historiques de la Révolution française*, n° 348, 2007, p. 7-23 (dernière consultation en ligne sur revues.org juillet 2017). La pagination correspond à la version en ligne.
- 6 *Ibid.*, p. 27.
- 7 *Ibid.*, p. 8.
- 8 Premier article de la loi du 5 septembre 1798 (19 fructidor An VI).
- 9 Annie CRÉPIN, *Défendre la France. Les Français, la guerre et le service militaire de la guerre de Sept Ans à Verdun*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2005, p. 37 et suivantes.
- 10 Jusqu'en 1905, un certain nombre de dispenses et de privilèges sont maintenus qui réduisent le temps du service militaire à un ou deux ans au lieu de trois pour les soutiens de famille, les universitaires, les séminaristes, etc. Une tension irrésolue demeure donc : l'encadrement professionnalisé de cette armée citoyenne (près de 600 000 hommes encasernés), créant une classe militaire, une élite conservatrice composée des fils de la bourgeoisie qui assure ses conditions matérielles et idéologiques de reproduction par l'intermédiaire d'écoles et de cercles. En outre, tous les soldats sont amputés de leurs droits civiques (puisque'ils ne peuvent ni voter, ni être éligibles en vertu des lois du 30 novembre 1875 et du 9 décembre 1895), pendant le temps de la conscription ou, comme c'est le cas pour les officiers, pendant toute une vie active. L'armée qui se voulait une école du civisme, désintéressée et noble (servir les droits de la Nature, servir la France et non une caste ou un parti), devient une société dans la société et une école de la violence. Voir Madeleine REBÉRIOUX, *Introduction à Jean Jaurès, L'Armée nouvelle*, 1969, http://www.jaures.info/dossiers/dossiers.php?val=65_1+armee+nouvelle+trois+introductions#reberieux (dernière consultation en juillet 2017).

- 11 Dubois-Crancé dans le projet qu'il soumet sans succès à la Constituante en décembre 1789 affirme : « Je dis que c'est maintenant un droit de tous les Français de servir la patrie, c'est un honneur d'être soldat quand ce titre est celui de la plus belle Constitution du monde entier. » Voir également les milices citoyennes de Mably. Concernant le « droit de défense » à proprement parler, dont les occurrences sont alors rares, on le retrouve dans deux traditions opposées : l'une aristocratique qui fait de ce droit de défense un droit distinctif entre les citoyens et l'autre jacobine qui prône le service militaire comme une conquête de la liberté, voir Philippe CATROS, « "Tout Français est soldat et se doit à la défense de la patrie". Retour sur la naissance de la conscription militaire », *op. cit.*, p. 17.
- 12 Laurent Dubois rappelle ces paroles de Léger Félicité Sonthonax, commissaire de la République à Saint-Domingue, déclarant que si la France abandonnait la colonie « sans armes et sans munitions, le dernier quartier où flottera le pavillon de la République, sera celui qui sera défendu par une armée de Noirs [...]. Les Noirs sont les véritables sans-culottes des colonies, ils sont le peuple, eux seuls sont capables de défendre le pays », « "Citoyens et amis !" Esclavage, citoyenneté et République dans les Antilles françaises à l'époque révolutionnaire », *Annales, Histoire, Sciences sociales*, n° 2, 2003, p. 28.
- 13 En outre, comme le rappelle Éric Deroo, les troupes issues de l'Empire français ne constituent pas la « seule chair à canon d'une première ligne sacrifiée » durant la guerre de 1914-18. Les pertes de ces bataillons de recrues volontaires ou forcées d'outre-mer (600 000 sujets sont enrôlés dont 430 000 sur les différents fronts) sont égales à celles des bataillons de poilus français (entre 22 % et 24 % des effectifs). Et ce ne sont pas seulement les balles et les bombes ennemies qui déciment les bataillons composés des « sujets » de l'Empire français mais aussi les conditions climatiques et sanitaires du nord-est de la France. Sur l'ensemble de ces points, voir l'article « Mourir, l'Appel à l'Empire (1913-1918) », art. cit., p. 167.
- 14 Voir Paola TABET, *La Grande Arnaque. Sexualité des femmes et échange economico-sexuel*, L'Harmattan, Paris, 2004.
- 15 À concevoir sur le modèle de la division sexuelle du travail de reproduction – laquelle n'a été efficace qu'à condition de multiplier et diversifier les techniques et stratégies de contrainte sur le corps des femmes des différentes classes sociales.
- 16 En ce sens, je ne prends pas pour référence un autre texte de Paola Tabet qui aurait paru de prime abord plus pertinent sur la division sexuelle et l'usage des outils et des armes : « Les mains, les outils, les armes », *L'Homme*, vol. 19, n° 3-4, 1979, p. 5-61, repris dans *La Construction sociale de l'inégalité des sexes : des outils et des corps*, L'Harmattan, Paris, 1998. En effet, je rejoins ici la critique que lui adresse Clotilde Lebas dans son texte « La violence

Notes des pages 46 à 47

- des femmes, entre démesure et rupture », in Coline CARDI et Geneviève PRUVOST, *Penser la violence des femmes*, La Découverte, Paris, 2012, p. 245-256. Clotilde Lebas montre que Paola Tabet sous-détermine les « tactiques » relatives à l'usage des outils comme armes par destination : « La réflexion de Paola Tabet sur la répartition sexuée des outils et des armes comme support de la domination de la classe des hommes sur celle des femmes achoppe. Elle ne s'intéresse qu'à l'attribution matérielle de ces outils. Certes, cette répartition inégale des armes et des outils produit, impose et quadrille les territoires de l'ordre sexué, mais les tactiques de celles qui utilisent, manipulent et détournent des objets ordinaires peuvent ébranler ce système de territoires inextricablement lié à la bicatégorisation des corps », p. 252.
- 17 Dominique GODINEAU, *Citoyennes tricoteuses. Les femmes du peuple à Paris pendant la Révolution française*, Alinea, Aix-en-Provence, 1988, p. 14.
- 18 Le révolutionnaire Zalkind Hourwitz résume parfaitement la ligne qui sépare les hommes blancs catholiques propriétaires et libres et les exclu.e.s des Lumières, par cette formule éclairante : « Pour être citoyen et même législateur dans ce pays de la liberté et de l'égalité, il suffit d'être propriétaire d'un prépuce blanc », Zalkind HOURWITZ, *Courrier de Paris*, 24 janvier 1791, cité par E. VARIKAS et M. LOWY dans leur introduction à l'édition de Zalkind HOURWITZ, *Apologie des juifs*, 1789, Syllepse, Paris, 2002, p. 20.
- 19 Et dont la plupart se retrouveront plus tard dans le club des Citoyennes républicaines révolutionnaires.
- 20 Dominique GODINEAU, *Citoyennes tricoteuses*, *op. cit.*, p. 119. Dominique Godineau cite le passage précis de la pétition où les citoyennes revendiquent un droit de s'armer au nom du droit naturel « qu'a tout individu de pourvoir à la défense de sa vie et de sa liberté », faisant référence à la déclaration de Robespierre le 27 avril 1791 : « Être armé pour la défense de la patrie est le droit de tout citoyen. »
- 21 *Adresse individuelle à l'Assemblée Nationale, par des citoyennes de la capitale. Le 6 mars 1792 ; imprimée par ordre de l'Assemblée Nationale*, citée par Claude GUILLON, *Notre patience est à bout. 1792-1793, les écrits des enragé(e)s*, Éditions Imho, Paris, 2009, p. 114-115. Claude Guillon rappelle, dans son commentaire, qu'alors que les citoyennes pétitionnaires s'adressent aux hommes (les interpellant comme « Messieurs » et non comme « citoyens », puisqu'ils s'octroient injustement pour eux-mêmes des droits déclarés naturels), le président de l'Assemblée nationale Guyton-Morveaux ouvrira sa réponse par un tranchant « Mesdames », p. 112.
- 22 Règlement du district des Cordeliers, 25 juillet 1789, cité par Claude GUILLON, *Notre patience est à bout*, *op. cit.*, p. 111.
- 23 *Ibid.*, p. 122.
- 24 Voir Elsa DORLIN, *La Matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, La Découverte, Paris, 2006.

- 25 Voir Sylvie STEINBERG, *La Confusion des sexes. Le travestissement de la Renaissance à la Révolution*, Fayard, Paris, 2001.
- 26 Représentation thématifiée par Platon dans le *Timée* par les considérations sur l'utérus errant. Voir Elsa DORLIN, *La Matrice de la race*, *op. cit.*
- 27 Club des citoyennes républicaines, le 13 mai 1793, devant la section du Muséum, cité par Claude GUILLON, *Notre patience est à bout*, *op. cit.*, p. 121 et voir aussi, 12 mai 1793, au Club des Jacobins, p. 118.
- 28 La référence à des bataillons d'Amazones sera largement reprise par le Club des citoyennes républicaines révolutionnaires. Par exemple, le 13 mai 1793, devant la section du Muséum : « Que des compagnies d'amazones sortent de leurs faubourgs, des halles et des marchés de cette cité immense ! C'est là qu'habitent les véritables citoyennes, celles qui, dans ce séjour de corruption, ont conservé des mœurs toujours pures et seules ont senti le prix de la liberté et de l'égalité », cité par Claude GUILLON, *Notre patience est à bout*, *op. cit.*, p. 120.
- 29 Le texte original est disponible sur Gallica : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k56679c.r=th%C3%Agroigne%2ode%2om%C3%Agricaourt?rk=64378;0>
- 30 *Ibid.*
- 31 Jean JAURÈS, *L'Armée nouvelle*, Jules Rouff et Cie, Paris, 1911.
- 32 Voir la brochure publiée par Auguste Blanqui en 1880, *L'Armée esclave et opprimée*, et celle d'August Bebel, publiée en 1898 à Stuttgart.
- 33 Jean Jaurès, *L'Armée nouvelle*, *op. cit.*, p. 149.
- 34 *Ibid.*
- 35 *Ibid.*, p. 152.
- 36 *Ibid.*, p. p. 154-163.
- 37 *Ibid.*, p. 163. « Et voilà à quelles conclusions aboutit celui qui est considéré, par la plupart de nos officiers d'élite, comme l'inspirateur génial de la stratégie française renouvelée, celui dont la pensée se retrouve dans l'ensemble et dans tout le détail de l'enseignement de notre École supérieure de la guerre. La nation armée ne descend plus dans la lice ; elle forme la haie pour assister au combat de ses champions élus ; elle les soutient seulement de vaines clameurs. Et le capitaine Gilbert aboutit à cela après avoir un moment convoqué au drame tout le peuple valide de France », *ibid.*
- 38 Pour Jaurès, l'exemple réussi en la matière, c'est l'armée suisse dont les « miliciens de réserve » jouent un rôle tout aussi actif que les « miliciens d'élite » et qui sont donc mobilisables en permanence – c'est une réserve active.
- 39 Jean JAURÈS, *L'Armée nouvelle*, *op. cit.*, p. 177.
- 40 Madeleine REBÉRIOUX, *Introduction à Jean Jaurès*, *L'Armée nouvelle*, *op. cit.*
- 41 Rosa LUXEMBURG, « *L'Armée nouvelle* de Jean Jaurès », *Leipziger Volkszeitung*, 9 juin 1911, trad. fr. Daniel Guérin, 1971. Consultation en ligne sans pagination sur le site de la Bataille socialiste. <https://bataillesocialiste.wordpress>.

Notes des pages 53 à 55

- com/2008/05/30/larmee-nouvelle-de-jaures-lu-par-rosa-luxemburg/ (dernière consultation en juillet 2017).
- 42 *Ibid.*
- 43 *Ibid.*
- 44 *Ibid.*
- 45 *Ibid.* Rosa Luxemburg critique Jaurès qui encourage les socialistes à s'en remettre au droit et parle de cette stratégie suicidaire d'« insurrection constitutionnelle » développée par ce dernier dans le projet de loi qui clôt *L'Armée nouvelle*. Or, pour Luxemburg, « s'adonner à l'illusion que des formules juridiques l'emportent en quoi que ce soit sur les intérêts et le pouvoir du capitalisme, c'est la politique la plus nocive que puisse mener le prolétariat », *Ibid.*
- 46 Georges Yvetot (1868-1942), anarchiste proudhonien, secrétaire général adjoint de la CGT en 1902, auteur de la brochure *Nouveau Manuel du soldat. La patrie, l'armée, la guerre*, Fédération des Bourses du Travail, 1905, (32 pages).
- 47 Georges YVETOT, *Nouveau Manuel du soldat, op. cit.*, p. 7.
- 48 « Le militarisme est né du jour où quelques-uns prirent pour eux ce qui appartenait à tous et résolurent de le conserver même par la force », *ibid.*, p. 7.
- 49 « Nous sommes les prolétaires, c'est-à-dire ceux qui portent aujourd'hui tout le poids, toute la tristesse de la société », *ibid.*, p. 9. Les prolétaires n'ont rien à défendre, telle pourrait être la définition qui redouble celle du *Manifeste du Parti communiste*.
- 50 *Ibid.*, p. 8.
- 51 Yvetot dénonce également les années d'apprentissage antérieures où les jeux et les histoires pour enfants ne sont que des mises en scène guerrières qui acclimentent les jeunes enfants à la violence.
- 52 *Ibid.*, p. 9. C'est nous qui soulignons.
- 53 *Ibid.*, p. 10.
- 54 En référence à Anatole France (« l'armée c'est l'école du crime »), mais il cite aussi un florilège d'auteurs : Sénèque, Érasme, Montaigne, Ronsard, Bossuet, La Bruyère, Fénelon, Rousseau, Voltaire, Girardin, Maupassant...
- 55 *Ibid.*, p. 14.
- 56 *Ibid.*, p. 16.
- 57 *Ibid.*, p. 32. On peut noter que, pour une part, la problématique de la création de groupes d'autodéfense à vocation insurrectionnelle ou de milices dédiées et entraînées à défendre les prolétaires en lutte, notamment contre la répression des forces de maintien de l'ordre ou les agressions des ligues fascistes, s'est, au cours des années trente, cristallisée dans une alternative entre autodéfense de masse et groupes d'autodéfense, qui aboutira finalement à la constitution de « stricts » services d'ordre, rendant en partie obsolète l'autodéfense comme stratégie prolétarienne de masse, telle que promue par l'Internationale. D'une part, l'engage-

ment antimilitariste du mouvement communiste en France explique le scepticisme concernant la constitution de groupements d'autodéfense spécialisés, considérés comme une « mascarade » paramilitaire (face aux chemises noires le seul « uniforme de l'autodéfense, c'est la cote bleue de l'ouvrier d'usine, le gilet de travail des gars du bâtiment, le paletot usagé ou de gros velours de l'ouvrier agricole et du paysan pauvre, le veston de l'employé ou du petit fonctionnaire, les bleus de chauffe du cheminot », Jean LAGARDE, « La lutte de masse antifasciste : corrigeons les erreurs et renforçons l'activité dans notre travail d'autodéfense », *L'Humanité*, 28 mars 1934). L'Internationale ayant clairement pris position pour une politique d'autodéfense comprise comme un mode global d'organisation du mouvement ouvrier (permettant, entre autres, de fraterniser avec les soldats assignés aux tâches répressives). D'autre part, au sein du PCF, l'interdiction de l'armement du prolétariat (Paul VAILLANT-COUTURIER, « Qu'est-ce que l'armement du prolétariat ? », *L'Humanité*, 28 janvier 1935), mais la nécessaire « protection » du Parti face aux ligues fascistes, déplacent quelque peu les termes du débat. Alors qu'à l'extrême gauche de la SFIO on trouve une organisation de combat « Toujours-prêts-à-servir », animée par des militants révolutionnaires menés par Marceau Pivert, le PCF se tourne vers une conception « républicaine » (symbolisée par l'adoption de la cocarde) de l'autodéfense de masse, afin de ne pas se faire dépasser par les milices ouvrières organisées à l'extrême gauche par les pivertistes et les trotskistes, et la constitution de « services d'ordre ». Or, si ces derniers sont officiellement destinés à protéger les militants des ligues fascistes, de fait ils sont aussi employés pour éviter les affrontements, et pour encadrer les mobilisations, comme les manifestants eux-mêmes, afin qu'il n'y ait pas de « débordements » pouvant susciter la répression policière. Sur ce point, Georges VIDAL, « Violence et politique dans la France des années 1930 : le cas de l'autodéfense communiste », *Revue historique*, n° 640, 2006/4, p. 901-922 et Philippe BURRIN, « Poings levés et bras tendus. La contagion des symboles au temps du Front populaire », *Vingtième siècle*, n° 11/1986, p. 5-20. Je remercie Vanessa Codaccioni pour son aide bibliographique sur ce point.

L'autodéfense muée en SO transforme donc une stratégie défensive insurrectionnelle en autodiscipline des mouvements sociaux, stigmatisant inévitablement la « violence » de leurs actions ou des militants de leurs propres rangs comme l'occasion, ou la cause de l'intensité, de la répression. Edward William Barton-Wright (1860-1951) est né en Inde et a effectué ses études en Allemagne et en France.

Il est l'auteur d'un célèbre manuel de ju-jitsu : *Text-Book of Ju-Jitsu*, 1905, Alcuin Classics, 2011. <https://www.youtube.com/watch?v=eALLe1wghSA> (dernière consultation en juillet 2017).

Notes des pages 56 à 57

- 60 Tani sera également recruté comme lutteur dans des spectacles de music-hall organisés par William Bankier qui contribueront à populariser le ju-jitsu.
- 61 En France, Émile André publie son *100 façons de se défendre dans la rue avec armes*, Flammarion, Paris, 1905, qui reprend les techniques avec canne et bâton. Disponible en ligne http://www.ffamhe.fr/collectionpalas/Emile_Andre_100_facon_de_se_defendre_avec_armes.pdf (dernière consultation en juillet 2017).
- 62 Voir Graham NOBLE, « An Introduction to E. W. Barton-Wright (1860-1951) and the Eclectic Art of Bartitsu », *Journal of Asian Martial Arts*, vol. 8/2, 1999, p. 50-61. En 1903, le « bartitsu » est popularisé par Arthur Conan Doyle, qui met en scène Sherlock Holmes pratiquant le bartitsu dans son combat contre le professeur Moriarty dans la nouvelle *La Maison vide*.
- 63 Edith Margaret Williams (1872-1971) est née à Bath. Elle se marie en 1893 avec William Garrud et s'installe à Londres, où son époux est entraîneur de culture physique dans plusieurs universités de la ville. En 1899, il rencontre Edward William Barton-Wright.
- 64 *Jiu-Jitsu Downs the Footpads*, réalisé par Alf Collins en 1907, avec Edith Garrud, est l'un des premiers films d'arts martiaux : <http://www.bartitsu.org/index.php/2014/07/jujitsu-downs-the-footpads/> (dernière consultation en juillet 2017).
- 65 Le WSPU est fondé en 1903 et défend le droit de vote des femmes et l'égalité. Fondé par Emmeline Pankhurst (1858-1928), trois de ses filles en sont aussi des militantes de premier plan : Christabel, Sylvia et Adela – ces deux dernières quitteront le WSPU lors d'un mouvement de contestation interne qui critique la radicalité des méthodes employées. À partir de 1905, après l'échec d'une première grande campagne, le WSPU adopte le mot d'ordre « Deeds, not words » (Des actes, pas des mots), et bouleverse le répertoire d'actions des mouvements féministes en s'engageant dans l'action directe et la désobéissance civile (occupations de locaux, enchaînements aux grilles du Parlement, dégradations matérielles, saccage et vandalisme, attentats visant des bâtiments publics ou privés, grèves de la faim...), suscitant la réprobation de la plupart des associations féministes en faveur du droit de vote ou des partis politiques comme de la presse. Ciblées par une répression policière brutale, de nombreuses militantes sont blessées, arrêtées, emprisonnées et forcées à se nourrir lors des grèves de la faim menées en prison alors qu'elles demandent d'être traitées en prisonnières politiques. En 1909, lors d'un passage à Londres, Gandhi rencontre Emmeline Pankhurst ; il déclarera quelques mois plus tard que la cause défendue par le WSPU est juste mais que ses actions vont à l'encontre du principe de non-violence sur lequel doit se fonder la désobéissance civile (*Satyagraha* – « étreinte de la vérité » en sanskrit).

Pendant la guerre, le WSPU milite pour l'engagement des femmes dans l'effort de guerre. Cette position entérine les fortes divergences entre Emmeline Pankhurst, Christabel Pankhurst et Adela et Sylvia Pankhurst. Cette dernière, militante communiste engagée dans l'Internationale communiste (elle en est exclue en 1921 au nom de son opposition à Lénine), plaide pour un féminisme antimilitariste et critique à l'égard de la démocratie parlementaire bourgeoise ; elle refuse ainsi la stratégie du WSPU qui consiste à revendiquer prioritairement le droit de vote aux dépens des droits des travailleuses. Le WSPU est dissous en 1917. En 1918, une loi autorisant le vote des femmes de plus 30 ans est adoptée ; dix ans plus tard, le droit de vote dès 21 ans est obtenu. Voir Emmeline PANKHURST, *My Own Story*, Eveleigh Nash, Londres, 1914 (1^{re} édition), Virago, Londres, 1979 (seconde édition), Paula BARTLEY, *Emmeline Pankhurst*, Londres/New York, Routledge, 2002. Voir également Katherine CONNELLY, « Sylvia Pankhurst, the First World War and the Struggle for Democracy », *Revue française de civilisation britannique*, XX-1, 2015, <https://rfcb.revues.org/275> ? lang = fr (dernière consultation en juillet 2017).

- 66 L'annonce de son ouverture est faite dans le journal *Votes for Women* en décembre 1909. Des militantes de la Women's Freedom League y sont aussi entraînées.
- 67 Elizabeth CRAWFORD, *The Women's Suffrage Movement : A Reference Guide 1866-1928*, UCL Press, Londres, 2001, p. 240. Voir aussi Tony WOLF, *Edith Garrud : The Suffragette Who Knew Jujutsu*, édité par Kathyne Wolf, 2009.
- 68 En 1913, alors que les militantes emprisonnées en grève de la faim sont nourries de force, le gouvernement doit faire face à une opposition indignée de cette pratique jugée barbare. Il adopte alors le *Cat and Mouse Act*, un amendement qui autorise la libération des prisonnières le temps de retrouver des forces, avant de les emprisonner de nouveau. Dans ce contexte, la Bodyguard Society a pour mission d'empêcher la police de reprendre les militantes qui avaient été remises provisoirement en liberté.
- 69 « En d'autres termes, on veut nous faire croire que des gens qui ont perdu l'habitude de lutter pour eux-mêmes en tant qu'individus, qui ont accepté toutes les injustices en attendant que leur parti acquière la majorité ; que ces individus vont tout à coup se métamorphoser en véritables "bombes humaines", rien qu'en entassant leurs bulletins dans les urnes », Voltairine DE CLEYRE, *De l'Action directe*, 1912, Éditions du Sextant, Paris, 2010, p. 53. Opposant l'action politique (la représentation politique et le système électoral) et l'action directe, Voltairine de Cleyre définit cette dernière comme suit : « Toute personne qui a pensé, ne serait-ce qu'une fois dans sa vie, avoir le droit de protester, et a pris son courage à deux mains pour le faire ; toute personne qui a revendiqué un droit, seule ou avec d'autres, a pratiqué l'action directe », *ibid.*, p. 17. L'action directe peut être violente ou pacifiste,

Notes des pages 60 à 62

- mais, dans ce dernier cas, elle n'a rien à voir avec cette forme d'inculcation de l'acceptation de l'injustice que provoque l'action politique. L'action directe est ainsi toujours violente au sens où elle est l'expression même que « la vie ne se soumettra pas », *ibid.*, p. 57.
- 70 *Le Ju-jitsu et la femme. Entraînement physique au féminin*, Paris, Berger-Levrault, 1906. Traduit par un militaire (capitaine C.-A.-J. Pesseaud).
- 71 *Ibid.*, Préface, p. 1 et suivantes. Voir aussi p. 53.
- 72 Sur cette question voir l'ensemble des travaux d'Anaïs Bohuon que je remercie sincèrement de m'avoir orientée sur ce corpus.
- 73 Charles PHERDAC, *Défendez-vous mesdames. Manuel de défense féminine*, Rueff, Paris, s. d.
- 74 Cité par Michel BROUSSE, *Les Racines du judo français : histoire d'une culture sportive*, Presses universitaires de Bordeaux, Bordeaux, p. 280-281. Michel Brousse rappelle utilement que les quelques femmes françaises qui pratiquent le ju-jitsu et le judo sont à l'époque autorisées à participer aux compétitions et certaines obtiennent leur ceinture noire. Des combats mixtes et des championnats féminins sont organisés (notamment en 1955 au Maroc), avant d'être définitivement supprimés en 1957 par la Fédération, date à laquelle les femmes sont exclues des compétitions et ne peuvent plus obtenir la ceinture noire ; les médecins fédéraux arguant que la pratique féminine doit se contenter d'exceller dans l'exécution technique, l'adresse et la souplesse de seuls mouvements qui siéent à leur « sexe » et préservent leur « grâce », p. 281-282.
- 75 Voir WILLY, « Jiu-Jitsu féminin », in *L'Auto* n° 1878, 6 décembre 1905 et Michel CORDAY, « Le sport et la femme », in *L'Auto* n° 2199, 23 octobre 1906.
- 76 Ainsi, « Le Jiu-Jitsu : comment une femme peut se défendre », *La Femme d'aujourd'hui*, juillet 1905, consacre un article illustré ; trois ans plus tard, un long dossier illustré et rédigé par Jean-Joseph RENAUD, « La défense féminine », est publié dans *V.G.A.*, n° 533, 5 décembre 1908, qui met en scène des prises de ju-jitsu réalisées par l'actrice de l'Odéon Mademoiselle Didier et par le journaliste sportif Rouzier-Dorcières, célèbre escrimeur duelliste, qui prend position en faveur du ju-jitsu dans la querelle entre techniques de lutte d'inspiration gréco-romaine et arts martiaux japonais au début du XX^e siècle.
- 77 William EWART FAIRBAIRN, *Self Defense for Women and Girls*, Faber and Faber, Londres, 1942, 48 pages. De fait, le second ouvrage sorti la même année, *Hands Off! : Self-Defense for Women*, Appleton-Century Company, New York/Londres, 41 pages, est une version remaniée du premier.
- 78 William Ewart Fairbain (1885-1960) : après la guerre, il devient instructeur pour les unités spéciales de police à Singapour.
- 79 Voir Françoise THÉBAUD, *Les Femmes au temps de la guerre de 14*, Stock, Paris, 1986, Laurence KLEJMAN, « Les Congrès féministes internationaux »,

Mil neuf cent, vol. 7/1, 1989, p. 71-86, Christine BARD, *Les Filles de Marianne. Histoire des féminismes 1914-1940*, Fayard, Paris, 1995. Sur l'influence du mouvement suffragiste anglais aux États-Unis pendant la même période voir Sandra ADICKES, « Sisters, not Demons : the influence of British suffragists on the American suffrage movement », *Women's History Review*, vol. 11/4, 2002, p. 675-690.

- 80 À partir de 1925, Edith Garrud cesse ses enseignements et son dojo ferme ses portes.
- 81 Voir Maureen HONEY, *Creating Rosie the Riveter. Class, Gender and Propaganda during World War II*, University of Massachusetts Press, 1984.
- 82 La collusion de ces deux affiches, retrouvées dans les années quatre-vingt, a créé une icône féministe contemporaine, alors que ces représentations restent emblématiques du patriotisme américain des années de guerre, mais aussi de ses effets rétrogrades pour les droits des femmes. À peine la guerre finie, les femmes seront pour la grande majorité d'entre elles contraintes de retourner dans les usines de textiles ou chez elles, et d'oublier leur savoir-faire ouvrier comme leur manuel d'autodéfense. Les années cinquante n'en seront donc que plus oubliées lorsqu'il s'agira de promouvoir tout autant que de produire l'idéal patriarcal et raciste d'un *way of life*, sous le regard docile et conciliant de la nouvelle « femme au foyer ».
- 83 Le visuel de ces campagnes est au premier regard très subversif – ce qui explique qu'il ait pu être largement réapproprié par certains courants féministes, lesbiens et *queers* dans les années quatre-vingt et surtout quatre-vingt-dix et deux mille. Les femmes, principalement ouvrières soudeuses, riveteuses, ou engagées dans l'industrie de l'armement, témoignent de l'unité du pays dans une mise en scène quasiment carnavalesque : elles sont virilisées à outrance pour montrer qu'elles sont fortes, fières, capables de faire tourner le pays en l'absence de « leurs hommes » ; et, en même temps, certains oripeaux d'une féminité très hétéronormative demeurent, comme s'il s'agissait de rassurer le pays sur le caractère temporaire de cette transgression qui de fait ne sera tolérée qu'un temps.

TESTAMENTS DE L'AUTODÉFENSE

- 1 Document des Archives Ringelblum, 426. Ring II/333/ Mf/ ZIH-802 ; USHMM-57 (traduction du polonais par Ian Zdanowicz). Un grand merci à Ian Zdanowicz de m'avoir indiqué ces documents et de les avoir traduits ; ainsi qu'à Tommy Kedar pour avoir attiré mon attention sur de nombreuses sources précieuses.
- 2 Hanna KRALL, *Prendre le bon Dieu de vitesse* (entretien avec Marek Edelman), in Marek EDELMAN, Hanna KRALL, *Mémoires du ghetto de Varsovie : un dirigeant de l'insurrection raconte*, préface de Pierre Vidal-Naquet ; trad.

du polonais et textes annexes de Pierre Li et Maryna Ochab, Éditions du Scribe, Paris, 1983, p. 71.

3 Je fais référence ici au concept d'acosmisme développé par Hannah ARENDT, *Les Origines du totalitarisme*, 1951, III, *Le Système totalitaire*, trad. Jean-Loup Bourget, Robert Davreu et Patrick Lévy, révisée par Hélène Frappat, Points, Paris, 2005.

4 L'Armia Krajowa (l'organisation la plus importante de la résistance polonaise à l'occupation nazie) a fourni « 90 pistolets avec leurs munitions, 600 grenades, 15 kg de plastic et quelques mitraillettes. Le Parti ouvrier polonais, 10 carabines et 30 pistolets [...]. Le moins que l'on puisse dire, c'est que l'aide fournie par la Résistance polonaise était minimale. Les combattants juifs demeurèrent tragiquement isolés », Henri MINCZELES, *Histoire générale du Bund. Un mouvement révolutionnaire juif*, Denoël, Paris, 1995, p. 339.

5 Archives « Oneg Shabbath » cité par Yisrael GUTMAN, *The Jews of Warsaw, 1939-1943 : Ghetto, Underground, Revolt*, op. cit., p. 349-350.

6 Cité par Henri MINCZELES, *Histoire générale du Bund. Un mouvement révolutionnaire juif*, op. cit., p. 339.

7 Voir Yisrael GUTMAN, *The Jews of Warsaw, 1939-1943 : Ghetto, Underground, Revolt*, Indiana University Press, Bloomington, 1989, p. 315-316.

8 Voir le *Journal* de Hirsch Berlinski, combattant du ZOB, cité par Rachel L. EINWOHNER, « Availability, Proximity, and Identity in the Warsaw Ghetto Uprising : Adding a Sociological Lens to Studies of Jewish Resistance », in Judith M. GERSON & Diane L. WOLF, *Sociology Confronts the Holocaust*, Duke University Press, Durham et Londres, 2007, p. 286.

9 Voir Yisrael GUTMAN, *The Jews of Warsaw 1939-1943 : Ghetto, Underground, Revolt*, op. cit., p. 287. Une autre organisation armée est créée, l'Union militaire juive (Zydowski Zwiazek Wojskowy – ZZW).

10 *Ibid.*, p. 305.

11 On peut lire les textes du poète et résistant Wladyslaw Szlengel, « Contre-Attaque » I et II dans *Ce que je lisais aux morts*, CIRCE Éditions, Paris, 2017, pour la première fois traduits en français.

12 Hanna KRALL, *Prendre le bon Dieu de vitesse*, op. cit., p. 70.

13 *Ibid.*, p. 74.

14 Notamment marquée par l'organisation des affrontements à proprement parler.

15 « Il y avait une amie. Une belle fille blonde, chaleureuse. Elle s'appelait Mira. Le 7 mai, il est venu chez nous avec elle, rue Franciszkanska. Le 8 mai, rue Miła, il l'a tuée, puis il s'est tiré dessus. Jurek Wilner a crié : "Mourons ensemble !" Lutek Rotblat a abattu sa mère et sa sœur, puis tous se sont mis à tirer. Quand on y est parvenu, il n'en restait que quelques-uns de vivants. Quatre-vingts s'étaient suicidés. "C'est bien ce qu'ils devaient faire", nous a-t-on dit par la suite. "Le peuple a péri. Ses

- soldats ont péri. Une mort symbolique." Toi aussi ça doit te plaire, cette sorte de symbole ? Il y avait une fille avec eux, Ruth. Elle s'est tiré sept balles avant d'y arriver. Une grande fille superbe avec une peau de pêche, mais elle nous a gaspillé six balles », Hanna KRALL, *Prendre le bon Dieu de vitesse*, op. cit., p. 70.
- 16 En janvier 1943, alors que l'Organisation juive de combat ne compte plus que 500 personnes, il y eut une nouvelle rafle ; ne survivront que 80 combattant.e.s. Marek Edelman raconte : « Pour être exact, je te dirais que nos canons d'où jaillissaient les flammes n'étaient que dix [...]. Le groupe d'Anielewicz, poussé sans armes sur l'Umschlagplatz, a commencé à se battre à mains nues. Le groupe de Pelc, un copain imprimeur de dix-huit ans, déjà repoussé sur l'Umschlagplatz, a refusé de monter dans les wagons. Van Oeppen, le commandant de Treblinka, les a fusillés sur-le-champ. Ils étaient soixante », Hanna KRALL, *Prendre le bon Dieu de vitesse* (entretien avec Marek Edelman), in Marek EDELMAN, Hanna KRALL, *Mémoires du ghetto de Varsovie : un dirigeant de l'insurrection raconte*, op. cit., p. 111.
- 17 Emmanuel RINGELBLUM, « "Little Stalingrad" defends itself », in Joseph KERMISH (dir.), *To Live with Honor and Die with Honor ! : Selected Documents from the Warsaw Ghetto Underground Archives "O.S"* (« Oneg Shabbath »), Jerusalem, 1986, p. 599-600.
- 18 L'autodéfense armée a représenté ainsi un pari éthique bien éloigné de toute esthétique héroïque. Pourtant, dans un autre journal clandestin polonais, daté du 30 avril 1943, est exprimée l'idée que se défendre, mourir les armes à la main, transforme ainsi les Juifs en un peuple : « D'une population sans défense, un troupeau que ces meurtriers d'Allemands conduisent à l'abattoir, les Juifs se sont élevés au niveau d'un peuple combattant. Et même s'ils ne se battent pas pour leur propre existence – ce dont il n'est pas question au regard de l'absolue supériorité de l'ennemi – ils ont cependant démontré leur droit à une existence nationale. » Voir Mysle PANSTOWA, « Pensée du gouvernement », Yad Vashem Archive, O-25/25, cité par Ysrael GUTMAN, *The Jews of Warsaw 1939-1943 : Ghetto, Underground*, op. cit., p. 404. La thanatoéthique fournira donc la matière d'une mythologie nationale qui dans ses constructions narratives ultérieures en épuisera le sens premier au profit d'une rhétorique nationaliste *ad hoc* qui dialectise le rapport victime/héros.
- 19 Journal publié par la jeunesse catholique du Front Odrodzenia Polski (Front pour le renouveau de la Pologne), cité par Ysrael Gutman, *The Jews of Warsaw 1939-1943 : Ghetto, Underground*, op. cit., p. 406. On notera l'idée selon laquelle, bien qu'il s'agisse d'un même ennemi, le FOP réaffirme que la guerre entre Allemands et Juifs n'est pas la même que celle qui oppose Allemands et Polonais.

- 20 Voir l'ouvrage classique de Jesse GLENN GRAY, *Au Combat. Réflexions sur les hommes à la guerre*, 1959, trad. fr. Simon Duran, Paris, Tallandier, 2012, qui traite longuement de cette fascination opérée par les scènes de guerre, en référence au concept kantien de sublime ; il offre ainsi un bon exemple de cette esthétisation à outrance du combat qui participe de la construction continuée d'une norme de virilité héroïque contemporaine.
- 21 Hanna KRALL, *Prendre le bon Dieu de vitesse*, *op. cit.*, p. 93.
- 22 Le Bund est fondé les 7/9 octobre 1897 à proximité de la ville de Vilna. Au cours des fêtes du Nouvel An juif, une douzaine de délégués syndicalistes (organisations locales, journaux clandestins) créent l'Union générale des Ouvriers juifs de Russie et de Pologne (Algemayner yidisher arbeter-bund in Rusland un un Poyln). Onze hommes et trois femmes, majoritairement ouvriers et intellectuels. L'objectif affiché était la constitution d'un parti social-démocrate russe et, dans cette perspective, le ralliement des ouvriers juifs à cet objectif. Il devient rapidement la « seule structure organisationnelle socialiste solide existante à l'est de la Pologne... Avec la fondation du Bund, c'est une ère nouvelle qui s'ouvre dans l'organisation du prolétariat juif. Au cours des deux ou trois premières années de son existence, le Bund a dirigé 312 grèves dans 14 fabriques et 44 branches économiques. 27 890 ouvriers participent à 157 de ces débrayages (...). Des rapports nouveaux s'établissent entre ceux qui participent à l'œuvre socialiste. Il n'est pas excessif de parler de transfiguration. Car le militant social-démocrate se démarque de ses compagnons de tous les jours par une quête de pureté et d'idéal qui se manifeste dans mille détails de la vie quotidienne : hygiène corporelle, propreté vestimentaire, refus des conversations vulgaires, des propos obscènes et des jurons. Ces comportements de type nouveau imprègnent aussi les relations avec les ouvrières dont on ne saurait sous-estimer le rôle dans la constitution du courant ouvrier juif. La femme (...) devient une égale, une camarade », Nathan WEINSTOCK, *Le Pain de misère : histoire du mouvement juif ouvrier en Europe*, coll. [Re]découverte, t. 1, La Découverte, Paris, 2002, p. 116 et suivantes. Avant de connaître une sévère répression, le Bund compte 33 000 membres en 1906.
- 23 Henri MINCZELES, *Histoire générale du Bund. Un mouvement révolutionnaire juif*, *op. cit.*, p. 339.
- 24 *Ibid.*, p. 342. Bernard Goldstein commente le suicide de son camarade ainsi : « Au moment où le soulèvement du ghetto battait son plein, nous lançâmes des SOS désespérés par la voix de la radio clandestine polonaise : "Nous périssons, nous allons être exterminés. Nos forces s'épuisent. Nous luttons à mains nues contre un ennemi cuirassé." C'était un appel à l'aide au monde en lutte contre l'hitlérisme. La seule réponse qui nous parvint fut : "Arthur Ziegelbaum s'est suicidé !" C'était le seul secours qu'il lui avait été possible de nous apporter et ce fut le seul secours que nous reçûmes

- de Londres, centre du monde en guerre. Notre représentant avait supplié, quémandé, menacé. Il avait souffert, il avait appelé, mais il s'était heurté à un silence de mort. Avertissements, appels et prières n'avaient rencontré que des oreilles sourdes... », *Ultime Combat*, Zones éditions, Paris, dernière consultation en ligne en juillet 2017, http://www.editions-zones.fr/spip.php?page=lyberplayer&id_article=81.
- 25 « L'important c'était de tirer. C'est ce qu'il fallait montrer. Pas aux Allemands. Pour ça, ils étaient plus forts que nous. Il fallait le montrer à tous les autres », Hanna KRALL, *Prendre le bon Dieu de vitesse*, op. cit., p. 68.
- 26 Nathan WEINSTOCK, *Le Pain de misère. Histoire du mouvement ouvrier juif en Europe*, coll. « [Re]découverte », La Découverte, Paris, 2002.
- 27 Henri MINCZELES, *Histoire générale du Bund. Un mouvement révolutionnaire juif*, op. cit., p. 95. Voir aussi Henry J. TOBIAS, *The Jewish Bund in Russia, from Its Origins to 1905*, Stanford University Press, 1972 et Yitskhok LAYBUSH PERETZ, *Les Oubliés du Shtetl : Yiddishland, 1947*, Plon, Paris, 2007.
- 28 Voir Stephen P. FRANK, *Crime, Cultural Conflict, and Justice in Rural Russia, 1856-1914*, University of California Press, 1999, p. 157-158.
- 29 Cette question est aussi celle de la distinction entre « violence » et « violence défensive » et, dans ce contexte, la frontière ténue entre autodéfense et terrorisme est poreuse. En 1901, lors de son quatrième congrès le Bund adopte une résolution qui bannit le recours à l'action terroriste.
- 30 Cette opposition ne doit pas masquer des rapprochements ; en 1909 lors du congrès du Parti à Vienne, un rapprochement avec les autres partis ouvriers juifs est voté sous l'influence de Borokhov – chef du parti Poalei-Zion russe – qui s'attire les foudres des poalé-sionistes palestiniens qui lui reprochent d'abandonner la dimension palestinienne du programme du Parti, en déclarant : « Nous ne sommes pas un parti pour la Palestine, mais pour le prolétariat juif. » Le parti russe quitte alors l'organisation sioniste. Voir Nathan WEINSTOCK, *Le Pain de misère. Histoire du mouvement ouvrier juif en Europe*, op. cit., p. 238 et suivantes.
- 31 Les exactions dureront des jours, dans d'autres quartiers et villes alentour, jusqu'à ce que la loi martiale soit décrétée le 21 avril, Monty Noam PENKOWER, « The Kishinev pogrom of 1903 : a turning point in jewish history », *Modern Judaism*, vol. 24, n° 3, 2004, p. 187-225, p. 188.
- 32 *Ibid.*, p. 189. Campagnes annonciatrices du massacre et dénoncées par les autorités religieuses juives locales à la police qui n'a rien fait pour l'empêcher.
- 33 *Ibid.*, p. 187.
- 34 *Ibid.*, p. 188.
- 35 *Ibid.*, p. 190. Léon Tolstói, qui était resté silencieux lors des massacres de 1881-1883, dénonce les « événements horribles de Kishinev », Maxime Gorki publie un recueil d'essais dont il reverse les bénéfices aux victimes du massacre, *Sbornik*.

Notes des pages 71 à 74

- 36 Voir *New York Times*, 28 avril 1903.
- 37 Robert WEIL, « Hayim Nahman Bialik, poète de la renaissance de la langue hébraïque », *Mémoires de l'Académie nationale de Metz*, 1986, p. 109-127, p. 118. Voir aussi David ROSKIES (dir.), *The Literature of Destruction : Jewish Responses to Catastrophe*, The Jewish Publication Society, 1989, Michael STANISLAWSKI, *Zionism and the Fin de Siècle*, University of California Press, Berkeley, 2001, p. 183 et suivantes.
- 38 Monty Noam PENKOWER, « The Kishinev pogrom of 1903 : a turning point in jewish history », *op. cit.*, p. 193. Voir également Shlomo LAMBROZA, « Jewish Responses to Pogroms in Late Imperial Russia », in Joshua REINHARZ, *Living with Antisemitism : Modern Jewish Responses*, Brandeis University Press, 1988.
- 39 Henri MINCZELES, *Histoire générale du Bund. Un mouvement révolutionnaire juif*, *op. cit.*, p. 98.
- 40 https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0018_o_17990.html (dernière consultation juillet 2017).
- 41 À l'automne 1903 à Gomel, un pogrom est empêché par les groupes d'autodéfense conjointement organisés par le Bund et Poalei Zion. Deux cents combattants repoussent ainsi la foule, mais aussi l'armée et la police complices. À Zhitomir, en mai 1905, les groupes d'autodéfense du Bund « limitent » l'horreur – mais vingt-neuf personnes sont massacrées et cent-cinquante blessées. À l'automne 1905, pendant la Révolution, à Ekaterinoslav, les groupes d'autodéfense du Bund, de Poalei Zion et des organisations étudiantes juives repoussent la foule et parviennent à défendre les quartiers juifs, mais aussi les quartiers ouvriers non juifs également menacés d'être pillés et incendiés, et poursuivent les pogromistes qui sont parvenus à dévaliser les magasins et habitations juifs. Voir Theodore H. FRIEDGUT, « Jew, violence and the Russian Revolutionary Movement », *Studies in Contemporary Jewry*, vol. XVIII, 2002, p. 43-58, p. 52-53.
- 42 Né en Ukraine en 1880 et décédé aux États-Unis en 1940. Voir Vladimir ZEEV JABOTINSKY, *Histoire de ma vie*, trad. Itshak Lurçat, Les Provinciales, 2011.
- 43 Voir Ilan PAPPE, *Across the Wall : Narratives of Israeli-Palestinian History*, I.B. Tauris, 2010, p. 115 et suivantes.
- 44 En 1921, il est élu membre de l'Organisation mondiale sioniste, qu'il critique pour ses compromissions avec les autorités britanniques, mais il en sera définitivement écarté après l'affaire du pacte secret avec le chef du gouvernement ukrainien antisémite et antibolchevique en exil, Simon Petlioura. Voir Marius SCHATTNER, *Histoire de la droite israélienne : de Jabotinsky à Shamir*, Éditions Complexe, Paris, 1999, p. 69 et suivantes.
- 45 Deux ans auparavant, Vladimir Jabotinsky fonde le Betar (Brit Yosef Trumpeldor – Alliance Yosef Trumpeldor), qui devient rapidement l'organisation de jeunesse du parti sioniste révisionniste.

- 46 https://archive.org/stream/TheIronWall-ZionistRevisionismFormJabotinskyToShamir/Ironw_djvu.txt (dernière consultation en juillet 2017).
- 47 *Ibid.* Il est l'un des leaders des Chindits (forces spéciales de l'armée du Royaume-Uni pendant la Seconde Guerre mondiale), durant la « campagne de Birmanie », avec lesquels il expérimente des opérations offensives, loin de la ligne de front. De nombreux hommes politiques israéliens en ont fait partie, dont Moshe Dayan (chef d'état-major de Tsahal de 1955 à 1958, puis ministre de la Défense en 1967), Ygal Allon (premier codirigeant du Palmah en 1941 et plusieurs fois ministre entre 1961 et 1977).
- 48 Ce principe « éthique » de la *reterue* est aussi politique puisqu'il est la condition pour laquelle les Britanniques acceptent durant les événements de 1936-1939 d'armer les combattants de la Haganah, officiellement interdite.
- 49 Dans une même veine idéologique, le Groupe Stern, représentant l'un des courants sionistes d'extrême droite, se lance dans des attentats qui visent les autorités britanniques, allant jusqu'à se rapprocher de l'Allemagne nazie. Le Groupe Stern, du nom de son fondateur, Avraham Stern, est appelé Lehi (acronyme pour *lehomei herouth leIsrael*) ; il est fondé en 1940, d'une scission avec l'Irgoun au moment de la déclaration de la Seconde Guerre mondiale et du cessez-le-feu avec les autorités britanniques en 1939.
- 50 Voir Einat BAR-ON COHEN, « Globalisation of the war on violence : Israeli close-combat, Krav Maga and sudden alterations in intensity », *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, 2010, 18/3, p. 267-288.
- 51 L'une des idées phares de l'autodéfense est de déconstruire l'idée de la « distance de sécurité » : être à distance, c'est être vulnérable (par exemple, dans la ligne de mire d'un coup de poing ou d'un coup de pied) ; être au plus près du corps de l'assaillant, c'est au contraire s'aménager l'occasion de pouvoir frapper ses points vulnérables (gorge, organes vitaux, articulations).
- 52 Le travail physiologique et émotionnel sera l'une des caractéristiques du krav maga : apprendre à réagir rapidement, rester musculairement prêt, utiliser sa peur comme un signal pour attaquer et non comme un obstacle à la défense. Il s'agit donc d'utiliser ses muscles mais aussi ses émotions, ses affects, ses hormones dans une chimie du combat qui permet d'en tirer tous les bénéfices.
- 53 Einat BAR-ON COHEN, « Globalisation of the war on violence : Israeli close-combat, Krav Maga and sudden alterations in intensity », *op. cit.*, p. 269.
- 54 Voir Benoît GAUDIN, « La Codification des pratiques martiales. Une approche socio-historique », *op. cit.* ; Maarten VAN BOTTENBURG et Johan HELBRON, « Dans la cage. Genèse et dynamique des "combats ultimes" », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 179/2009, p. 32-45.
- 55 <http://collections.ushmm.org/search/catalog/pau163386> (dernière consultation en juillet 2017).

- 56 Voir interview de Noah Gross, <http://www.your-krav-maga-expert.com/Krav-Maga-History-Interview.html> (dernière consultation juillet 2017).
- 57 Ben Gourion a imaginé cette « armée du peuple » et défini le service militaire comme l'instrument principal de la construction de la nation juive, ce par quoi sont rendues possible la cohésion, l'intégration sociales et la solidarité. Dans ce contexte, l'enrôlement des femmes a en partie été décidé en raison du manque d'hommes en âge de porter l'uniforme et du rôle crucial octroyé à l'engagement militaire – seule matrice patriotique à même de produire une communauté nationale (l'armée est le lieu où l'on apprend la langue, l'histoire, la culture juives, tout autant que le maniement des armes et la discipline militaire). De fait, en dépit de sa mixité de façade, l'armée israélienne a produit une norme de masculinité hégémonique, tant cette institution normalise des pratiques et construit un système de sens et de valeurs qui crée un « consentement spontané au *statu quo* patriarcal », Orna SASSON-LEVY, « Constructing Identities at the Margins : Masculinities and Citizenship in the Israeli Army », *The Sociological Quarterly*, vol. 43, n° 3, 2002, p. 374.
- 58 Martin VAN CREVELD, « Armed but not dangerous : women in the Israeli Forces », *War in History*, vol. 7, n° 1, 2000, p. 82-98. L'auteur rappelle que les femmes ont été exclues de toutes les unités de combat suite à un événement traumatique : en décembre 1947, une unité mixte du Palmah tombe dans une embuscade et est décimée. Les corps des combattant.e.s sont retrouvés quelques jours plus tard atrocement mutilés. Cité par Vincent JOLY, « Note sur les femmes et la féminisation de l'armée dans quelques revues d'histoire militaire », *Clio*, n° 20, 2004, p. 135-145 (dernière consultation en ligne juillet 2017). L'armée israélienne est officiellement mixte – toutefois, si elles reçoivent bien un entraînement militaire, celui-ci est différent de celui des hommes. Les femmes sont majoritairement assignées à des tâches administratives et seule une minorité accède à des postes de commandement (et ce, malgré l'existence d'une unité spéciale, le *Hen - Heil Nashim* – corps féminin – créé en 1949 et supprimé en 2001). Pour un aperçu global de la question, voir Ilaria SIMONETTI, « Le service militaire et la condition des femmes en Israël », *Bulletin du Centre de recherches français à Jérusalem*, n° 17, 2006, p. 78-95 (dernière consultation en ligne juillet 2017).
- 59 « Les sociétés de sécurité qui sont en train de se mettre en place tolèrent, elles, toute une série de comportements différents, variés, à la limite déviants, antagonistes même les uns avec les autres ; à condition, c'est vrai, que ceux-ci se trouvent dans une certaine enveloppe qui éliminera des choses, des gens, des comportements considérés comme accidentels et dangereux », Michel FOUCAULT, *Dits et Écrits*, II, Gallimard/Quarto, Paris, p. 386.
- 60 Izhac Grinberg, autre historien du krav maga, note la date de 1963. Voir <http://www.kravmagainstitute.com/instructor-development/history-of-krav-maga/>.

- 61 Les préceptes du krav maga dans son développement dans la société civile sont peu nombreux : « ne pas se blesser », « rester modeste » (pas de conflit inutile, pas de surréaction, toujours utiliser ses émotions et affects, développer l'entraînement mental), « agir promptement » (agir en faisant le bon geste, au bon moment, au bon endroit et utiliser tous les avantages de la situation, de ses propres ressources), « devenir le plus efficace possible » (ce qui permet de ne pas avoir à tuer). Huit principes résument ainsi les bases martiales du krav maga : éviter d'être blessé.e et toujours calculer les risques – principe d'autodéfense ; utiliser les réflexes corporels et les mouvements naturels du corps martial (ne jamais incorporer une technicité trop sophistiquée qui est contre nature et prend du temps à incorporer ou à effectuer convenablement), répliquer de façon correcte (équilibrée, adaptée à l'« environnement », toujours se défendre en attaquant), toujours frapper les points vulnérables et incapacitants (économie d'énergie et de temps pris à l'affrontement), utiliser tous les objets disponibles, ne respecter aucune règle (aucune limitations techniques, déontologiques, sportives). Voir Imi SDE-OR (Lichtenfeld) et Eyal YANILOV, *Krav maga. How to defend yourself against armed assault*, Dekel Publishing House/Berkeley, Frog, Tel-Aviv, 2001, p. 3-4 et aussi Gavin DE BECKER, *The Gift of Fear and Other Survival Signals that Protect Us From Violence*, Delta, New York, 1997. Merci à Emmanuel Renault de m'avoir indiqué cette référence et pour nos échanges sur les arts martiaux.
- 62 Mathieu RIGOUSTE, *La Domination policière*, La Fabrique, Paris, 2012, p. 211.
- 63 Comme le montre Patrick Bruneteaux dans le cas de l'histoire du maintien de l'ordre en France métropolitaine, par exemple, ces techniques visent aussi à minimiser les risques de dérapages en cas de « charge », voir Patrick BRUNETEAUX, *Maintenir l'ordre*, Presses de Sciences-po, Paris, 1996, p. 173 et p. 225. Sur le maintien de l'ordre, on pourra lire aussi David DUFRESNE, *Maintien de l'ordre*, Hachette, Paris, 2007.
- 64 Patrick BRUNETEAUX, *Maintenir l'ordre*, op. cit., p. 105.
- 65 Voir Lesley J. WOOD, *Mater la meute. La militarisation de la gestion policière des manifestations*, 2014, trad. Éric Dupont, Lux éditeur, Montréal, 2015 et, dans le même volume, la postface de Mathieu RIGOUSTE, « Le marché global de la violence ».
- 66 En France, dans le climat d'insécurité et de terreur généralisées produit par les interventions de la BAC dans les quartiers, les tactiques de résistance ou de contestation sont perçues comme des occasions de réagir. « La peur est inévitable », raconte Christophe, depuis quatre ans à la BAC départementale de Seine-Saint-Denis. « Même avec de l'expérience, on ne sait jamais sur quoi on va tomber », « on peut être à tout moment surpris par un pavé qui est jeté d'un étage, un parpaing, un morceau de trottoir, tout ce qui est à portée de main des individus ! » », Mathieu RIGOUSTE, *La Domination policière*, op. cit., p. 168.

Notes des pages 80 à 86

- 67 Une nouvelle forme de virilité dominante qui alimente l'attrait pour les sports de combat, l'autodéfense ou toutes les techniques martiales violentes « réalistes » et « sans règle », devenus *hexis défensive*.
- 68 Michel FOUCAULT, *Dits et Écrits*, II, *op. cit.*, p. 384.

L'ÉTAT OU LE NON-MONOPOLE DE LA DÉFENSE LÉGITIME

- 1 Thomas HOBBS, *Léviathan*, 1651, Première Partie, chap. XIV, trad. François Tricaud, Dalloz, Paris, p. 128.
- 2 *Ibid.*, chap. XIII, p. 122.
- 3 « Les notions de légitime et d'illégitime, de justice et d'injustice, n'ont pas ici leur place. Là où il n'est pas de pouvoir commun, il n'est pas de loi ; là où il n'est pas de loi, il n'est pas d'injustice [...]. Enfin, cet état a une dernière conséquence : qu'il n'y existe pas de propriété, pas d'empire sur quoi que ce soit [*no dominion*], pas de distinction du mien et du tien », *ibid.*, p. 126.
- 4 *Ibid.*, p. 124.
- 5 *Ibid.*
- 6 *Ibid.* Voir également : « Du fait de cette défiance de l'un à l'égard de l'autre, il n'existe pour nul homme aucun moyen de se garantir qui soit aussi raisonnable que le fait de prendre les devants, autrement dit, de se rendre maître, par la violence ou par la ruse, de la personne de tous les hommes pour lesquels cela est possible, jusqu'à ce qu'il n'aperçoive plus d'autre puissance assez forte pour le mettre en danger. Il n'y a rien là de plus que n'en exige la conservation de soi-même, et en général on estime cela permis », p. 122-123.
- 7 Pierre-François Moreau pointe parfaitement l'enjeu de l'humanité de l'humain ici. En dépit de l'expression communément admise « L'homme est un loup pour l'homme », l'état de nature de Hobbes diffère en tous points de l'animalité, c'est-à-dire de la naturalité ; ce qui n'implique pas qu'il est au-dessus de la Nature, au sens où pour Hobbes tout est corps et tout s'explique par le mouvement des corps. L'Homme de Hobbes « est un être naturel qui produit des effets antinaturels, et on peut dire qu'en un sens tout l'effort de sa pensée vise à cerner ce paradoxe incontournable », Pierre-François MOREAU, *Hobbes. Philosophie, science et religion*, PUF, Paris, 1989, p. 44 ; voir également p. 54-55.
- 8 Thomas HOBBS, *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, 1642, trad. Samuel Sorbière, GF, Paris, 1982, p. 109-110.
- 9 *Ibid.*, p. 181-182.
- 10 *Ibid.*, p. 182.
- 11 Voir Orlando PATTERSON, *Slavery and Social Death : a Comparative Study*, Harvard University Press, 1985 et Eleni VARIKAS, « L'institution embarrassante », *Raisons politiques*, n° 11, 2003, p. 81-96.

- 12 Thomas HOBBS, *Léviathan*, *op. cit.*, p. 125.
- 13 John LOCKE, *Traité du gouvernement civil*, 1690, trad. David Mazel, GF, Paris, 1992 – *Du Gouvernement civil. De sa véritable origine, de son étendue et de sa fin*, chap. II, p. 143.
- 14 *Ibid.*
- 15 *Ibid.*
- 16 *Ibid.*, chap. V, p. 163.
- 17 Il y a donc un droit naturel de coalition entre propriétaires contre toute « créature nuisible et dangereuse » (*ibid.*, p. 148) ; ce droit renvoyant au principe selon lequel la conservation de soi est toujours également pensée chez Locke comme devant s'articuler à la conservation du genre humain (*ibid.*, p. 144-145 et 149 : « Tout de même que chacun, par le droit qu'il a de conserver le genre humain, et de faire raisonnablement tout ce qui lui est possible sur ce sujet, a le pouvoir de punir le crime, pour empêcher qu'on ne le commette encore »). Ici le genre humain est clairement défini comme l'ensemble des êtres propriétaires de leur personne et de ce qu'ils s'approprient, et les *autres*, les contrevenants aux lois de la nature qui, en violant la propriété d'autrui, s'excluent d'eux-mêmes du genre humain et donc ne sont pas, au sens premier du terme, *dignes d'être conservés*.
- 18 *Ibid.*, p. 149.
- 19 « Avoir un corps » suppose un rapport de propriété à/de soi, et suppose qu'être soi-même s'apparente à un processus d'identification de ce soi comme sien ; ou, encore, que faire retour en/sur soi-même s'apparente à un retour « chez soi ». Sur la conscience et l'identité personnelle chez John Locke, voir *Essai sur l'entendement humain*, 1671, trad. Jean-Michel Vienne, II, chap. 27, Vrin, Paris, 2002. Ma position sur cette question est largement redevable des débats et discussions amicales menés depuis des années avec Bertrand Guillaume que je tiens à remercier ici.
- 20 Dont le but est la conservation de chacun et de tous : sur ce point voir les développements de Locke aux chap. IX et XIX notamment du *Traité du gouvernement civil*, *op. cit.*
- 21 En Angleterre une force de police dédiée ne sera constituée qu'au début du XIX^e siècle. Le Metropolitan Police Service (dit « Scotland Yard », du nom de son premier quartier général) est créé à 1829.
- 22 « Subjects wich are Protestants may have Arms for their defence suitable to their Conditions, ans as allowed by Law. »
- 23 William BLACKSTONE, *Commentaries on the Laws of England*, 1765-1769, I, I, « On the Absolute Rights of Individuals » : http://avalon.law.yale.edu/subject_menus/blackstone.asp (dernière consultation juillet 2017).
- 24 Jusqu'au milieu du XVIII^e siècle, la totalité des frais de justice était dévolue aux citoyens. En 1752, une législation est adoptée prévoyant la constitution d'un fonds de provision destiné à participer aux frais engagés par les

justiciables mais il demeure largement insuffisant. Situation comparable à la France comme le rappelle Michel FOUCAULT, *La Société punitive. Cours au Collège de France 1973*, Seuil/Gallimard, Paris, 2013, leçon du 14 janvier 1973, p. 126 et suivantes.

- 25 Craig B. LITTLE et Christopher P. SHEFFIELD, « Frontiers and Criminal Justice : English Private Prosecution Societies and American Vigilantism in the Eighteenth and Nineteenth Centuries », *American Sociological Review*, vol. 48, n° 6, 1983, p. 796-808, p. 797 et suivantes.
- 26 Un lien de continuité peut être établi entre l'émergence de ces polices privées et le développement exponentiel du marché contemporain de la défense des sites économiques où les « vigiles » et autres « agents de sécurité » et de surveillance sont recrutés parmi les hommes majoritairement racialisés des classes populaires. Sur ce point, voir par exemple l'article de Frédéric PÉROUMAL, « Le monde précaire et illégitime des agents de sécurité », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2008/5, n° 175, p. 4-17.
- 27 Craig B. LITTLE et Christopher P. SHEFFIELD, « Frontiers and Criminal Justice : English Private Prosecution Societies and American Vigilantism in the Eighteenth and Nineteenth Centuries », *op. cit.*, p. 800.
- 28 *Ibid.*, p. 801.
- 29 Dans sa leçon au Collège de France du 17 janvier 1973, Michel Foucault commente le texte de Guillaume-François LE TROSNE, *Mémoire sur les vagabonds et sur les mendiants*, publié en 1764. Dans ce texte d'économie politique qui problématise la délinquance dans le cadre d'un processus généralisé de mise au travail contraignant les individus, Le Trosne prend pour cible le vagabondage, source selon lui des multiples vols que subissent les paysans. Il prône alors l'autodéfense armée de la communauté paysanne pour suppléer la maréchaussée, cité par Michel FOUCAULT, *La Société punitive, op. cit.*, p. 47 et suivantes.
- 30 *Ibid.*, leçon du 14 février 1973, p. 129.
- 31 « Comme la loi émane du peuple, qu'elle soit écrite ou non, (et comme) il n'y a que certaines règles par lesquelles un peuple accepte d'être gouverné, la décision unanime de ce peuple de mettre un homme à mort pour le crime de meurtre, la transforme en acte légal », in *Niles Register* (Missouri, 1834), cité par William C. CULBERSON, *Vigilantism : political history of private power in America*, Greenwood Press, New York, 1990, p. 5.
- 32 Voir Benedict ANDERSON, *L'Imaginaire national*, 1983, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, la Découverte, Paris, 2006.
- 33 Le terme de *frontier* est emprunté au français et renvoie au mythe de la Frontière. Il désigne le récit glorieux de la marche des « pionniers » vers le Grand Ouest, vaste territoire à « explorer » et à « civiliser ». La frontière est demeurée cet au-delà qui s'efface sous les pas des colons. En 1890, le Bureau du recensement des États-Unis supprime définitivement la notion

- de frontière, considérant que l'ensemble du territoire est acquis jusqu'au Pacifique : la nation se représente alors comme continent. En 1893, dans une conférence intitulée « The Significance of the Frontier in American History », l'historien Frederick Jackson Turner offre un récit mythique au nationalisme états-unien. En développant sa « thèse de la frontière » (*frontier thesis*), il entend définir ce qui relève selon lui d'un tempérament typiquement américain : l'expansion vers l'Ouest de générations de pionniers a produit un type de citoyen nouveau, capable de domestiquer la *wilderness* mais aussi d'y forger son autonomie et son indépendance – « seul » contre la nature, face à des difficultés inédites, il aurait su trouver une capacité et des ressources propres lui permettant de se défendre et de survivre. Référence récurrente dans nombre de discours politiques, la « Nouvelle Frontière » désigne la « conquête de l'espace », la « lutte contre la pauvreté », la « marche vers la paix » (voir notamment le discours d'investiture de J. F. Kennedy par le Parti démocrate réuni en Convention le 15 juillet 1960).
- 34 Voir Howard ZINN, *Histoire populaire des États-Unis*, 1980, trad. Frédéric Cotton, Agone, Marseille, 2002.
- 35 « A well regulated Militia, being necessary to the security of a free State, the right of th people to keep and bear Arms, shall not be infringed » – « Une milice organisée, étant nécessaire à la sécurité d'un État libre, le droit qu'a le peuple de détenir et de porter des armes ne sera pas transgressé ».
- 36 « La loi fédérale de 1927 interdit le transport d'armes par l'United States Postal Service (mais pas par des transporteurs privés) ; celle de 1934 taxe lourdement certains types d'armes, tels que les mitraillettes et les fusils à canon scié ; celle de 1938 instaure des permis pour les armuriers. La loi la plus importante, le *Gun Control Act* de 1968, réglemente le commerce (...) et interdit l'accès aux armes à certaines catégories de la population (personnes mentalement déficientes, criminels, mineurs). En 1993, la loi Brady rend obligatoire le contrôle des antécédents mentaux et judiciaires des acheteurs potentiels (...). Ces lois peuvent paraître cohérentes et relativement complètes. Malheureusement, nombre de leurs provisions sont si partielles qu'elles en sont inutiles », Didier COMBEAU, « Les Américains et leurs armes. Droit inaliénable ou maladie du corps social ? », *Revue française d'études américaines*, n° 93, 2002, p. 95-109, p. 101.
- 37 En 1857, l'arrêt de la Cour suprême *Dred Scott v. Sandford* avait entériné la privation du droit de porter une arme pour tout individu (libre ou esclave) de la « race noire », en tant que ce droit est réservé aux seuls « citoyens américains ». Après la guerre de Sécession, plusieurs mesures rassemblées sous le terme de *Black Codes* confirment cette décision dans la plupart des États du Sud et ce, bafouant les quatorzième et quinzième amendements.

- 38 L'arrêt *United States v. Miller* (1939) revient de nouveau sur la question des milices et paraît apporter une réponse inédite : il conclut qu'un certain type d'arme n'est pas nécessaire à l'exercice régulier et efficace d'une « milice bien organisée ». En d'autres termes, cet arrêt affirme que le droit à la légitime défense armée devrait se limiter aux milices citoyennes. Toutefois, il laissera la porte ouverte à des interprétations contradictoires et ne remet pas fondamentalement en cause la liberté des individus comme celle des États d'adopter des législations permissives en matière d'armement individuel. Cet arrêt fait suite à la loi de 1934 – laquelle avait été adoptée suite à un fait divers sanglant de la période de la prohibition, le « Saint Valentine's day massacre » (14 février 1929), un règlement de comptes à la mitrailleuse et au fusil à canon scié, qui a fait sept victimes, entre gangs mafieux italiens et irlandais, impliquant Al Capone d'un côté, et Bugs Moran de l'autre.
- 39 Sur l'ensemble de ce débat, on pourra notamment se reporter à Robert E. SHALLOPE, « The ideological origins of the Second Amendment », *Journal of American History*, vol. 69, 1982, p. 599-614, Lawrence DELBERT CRESS, « An armed Community : The origins and meaning of the right to bear arms », *The Journal of American History*, vol. 71, n° 1, 1984, p. 22-42, Michael A. BELLESILES, « The origins of gun culture in the United States, 1760-1865 », *The Journal of American History*, vol. 83, n° 2, 1996, p. 425-455, Don HIGGINBOTHAM, « The federalized militia debate : a neglected aspect of Second Amendment scholarship », *The William and Mary Quarterly*, vol. 55, n° 1, 1998, p. 39-58 et Saul CORNELL et Nathan KOZUSKANICH (dirs) *The Second Amendment on Trial. Critical Essays on District of Columbia v. Heller*, University of Massachusetts Press, 2013.
- 40 Voir aussi Hubert HOWE BANCROFT, *Popular Tribunals*, History Co, San Francisco, 1887. L'auteur y fonde cette « administration illégale de la justice par le peuple » qu'est le vigilantisme sur deux principes : la souveraineté populaire et le droit de révolution.
- 41 Alexandre Barde (1811-1863). Les Attakapas désignent à l'origine un peuple natif américain, dénommé ainsi par les colons espagnols en référence à leurs prétendues pratiques cannibales. La nation des Attakapas a été exterminée et décimée par les maladies infectieuses transmises par les Européens tout au long du XVIII^e siècle et le nom d'Attakapas a fini par désigner leur territoire – le sud-ouest de la Louisiane actuelle.
- 42 Le premier mouvement de vigilants états-uniens est communément identifié en Caroline du Sud dans les années 1760 sous l'appellation de Regulator Movement en référence à la « guerre de régulation » qui a eu lieu en Caroline du Nord, colonie de l'Amérique britannique, entre 1765 et 1771 et qui opposa la classe laborieuse à l'élite coloniale (aux grands propriétaires) comme au gouvernement local corrompu. Cet épisode

- est considéré comme l'un des événements majeurs de la Révolution américaine. Dans ce contexte, entre 1765 et 1769, en Caroline du Sud, un groupe de petits propriétaires terriens s'autoconstitue en *regulator* contre ceux qu'ils identifient à des voleurs, des braconniers et des bandits. Voir Ray ABRAHAMS, *Vigilant Citizens : Vigilantism and the States, Polity*, 1998.
- 43 Voir Richard MAXWELL BROWN, *Strain of Violence : Historical Studies of American Violence and Vigilantism*, Oxford University Press, 1975, p. 134 et suivantes.
- 44 « Courage, probité, honneur, y avaient fleuri en plein sol comme l'oranger fleurit sous le tropique, et la croix dominant l'humble clocher des villages attakapiens, avait dû être fière de ne prêter son ombre qu'à une terre et à des âmes mûres pour la vie sociale autant que pour la vie selon le Christ (...). *Le nègre lui-même ne connaissait pas le vol* », Alexandre BARDE, *Histoire des comités de vigilance aux Attakapas*, Imprimerie du Meschacébé et de l'Avant-Coureur, Saint-Jean Baptiste, Louisiane, 1861, p. 8-9. (C'est nous qui soulignons.)
- 45 *Ibid.*, p. 12.
- 46 *Ibid.*, p. 15.
- 47 *Ibid.*, p. 23.
- 48 *Ibid.*, p. 23. Voir aussi p. 208.
- 49 *Ibid.*, p. 24.
- 50 *Ibid.*, p. 27-28.
- 51 *Ibid.*, p. 44.
- 52 *Ibid.*, p. 28.
- 53 Et le principe même du contradictoire : *audiatur et altera pars*.
- 54 Alexandre Barde ne cesse de citer la Révolution française comme épisode mythique du vigilantisme.
- 55 *Ibid.*, p. 32. En ce sens, le vigilantisme est plus proche des tribunaux militaires que de la justice civile.
- 56 *Ibid.*, p. 29.
- 57 *Ibid.*
- 58 Giambattista VICO, *La Science nouvelle*, in Jules MICHELET (dir.), *Œuvres Complètes*, t. 2, Librairie Classique de Louis Hachette, Paris, 1835, p. 265-266.
- 59 Grégoire CHAMAYOU, « "Le jour des représailles". Théories de la vengeance et de la révolution au XIX^e siècle », in Jean-Claude BOURDIN (dir.) *et al.*, *Faire justice soi-même. Études sur la vengeance*, Presses universitaires de Rennes, 2010, p. 156-170, p. 159.
- 60 *Principes de la philosophie du droit*, § 350, W 7, 507, trad. J.-Fr. Kervégan, PUF, Paris, 2003, p. 436. Et remarque du § 93. Je suis ici la lecture de Grégoire Chamayou.
- 61 *Ibid.*

Notes des pages 103 à 107

62 HEGEL, *Leçon de 1822-23 sur la philosophie de l'histoire*, trad. M. Bienenstock, Ch. Bouton, J.-M. Buée, G. Marmasse, N. Waszek et D. Wittmann, Le Livre de Poche, Paris, 2009, p. 449.

63 *Ibid.*, p. 165.

JUSTICE BLANCHE

1 William D. CARRIGAN, *The Making of a Lynching Culture : Violence and Vigilantism in Central Texas, 1836-1916*, University of Illinois Press, 2006.

2 Frederick DOUGLASS, « Lynch Law in the South », *The North American Review*, vol.°155, n° 428, 1892, p. 17-24.

3 Hilton ALS et al., *Without Sanctuary Lynching Photography in America*, Twin Palms, 2000. Voir le site dédié <http://withoutsanctuary.org/>. Voir également Amy Louise WOOD, *Lynching and Spectacle : Witnessing Racial Violence in America*, University of North Carolina, 2009.

4 À partir des archives des organisations antilynchage, on peut voir que, sur une centaine de cas de lynchage, dans la moitié d'entre eux les forces de police ont participé activement à livrer les détenus à la foule, et que dans 90 % des cas restants elles ont fermé les yeux. Jacquelyn DOWD HALL, *Revolt Against Chivalry. Jessie Daniel Ames and the Women's Campaign Against Lynching*, Columbia University Press, 1993, p. 139.

5 En 1935, le peintre Joe Jones expose pour la première à New York une de ses toiles intitulée *American Justice* (appelée aussi *White Justice*) pour dénoncer les atrocités commises par le KKK – le tableau représente une scène de nuit avec en premier plan le corps étendu d'une femme noire africaine-américaine violée et pendue, alors que ses assassins cagoulés se tiennent au second plan ; à côté d'elle, un chien assis hurle à la mort et au fond une maison est en feu.

6 Jacquelyn Dowd Hall note que dans la majorité des cas les « foules » étaient mobilisées et dirigées par des groupes de notables, citoyens respectables, représentants de l'autorité administrative ou religieuse, businessmen ; dans le même ordre d'idées, en zone rurale, les lynchages étaient généralement commandités par les planteurs, notamment dans les mois d'été au moment où le travail des champs était le plus éprouvant pour les travailleurs agricoles noirs et que la terreur du lynchage permettait de mettre en place des formes de chantage à la productivité. « Now is the season » annonce un éditorial d'un journal de Georgie, dénoncé par l'ASWPL (Association of Southern Women for the Prevention of Lynching) dans son journal du 13-14 janvier 1936, cité par Jacquelyn DOWD HALL, *Revolt Against Chivalry. Jessie Daniel Ames and the Women's Campaign Against Lynching*, op. cit., p. 140.

7 *Ibid.*, p. 141.

8 95 % des lynchages ont lieu dans le sud des États-Unis dans les années vingt ; à la même période, la proportion des victimes blanches passe de

- 32 % à 9 %. *Ibid.*, p. 133. L'une des premières enquêtes statistiques d'envergure sur les actes de lynchage est réalisée par Ida B. WELLS, *Red Record : Tabulated Statistics and Alleged Causes of Lynching in the United States*, 1895, que l'on peut consulter ici : <https://fr.scribd.com/document/46487102/The-Red-Record-by-Ida-B-Wells>. Sur l'ensemble des enquêtes d'Ida B. Wells : Ida B. WELLS-BARNETTE, *On Lynching*, Humanity Books, 2002.
- 9 Ida B. WELLS, *Southern Horrors. Lynch Law in all Its Phases*, The New York Age Print, 1892 (texte que l'on peut consulter ici : <http://www.archive.org/stream/southernhorrors14975gut/14975.txt>). Ida B. Wells (1862-1931), militante féministe abolitionniste, enseignante, journaliste, est l'une des plus grandes figures de la mobilisation contre les lynchages. Voir Paula J. GIDDINGS, *Ida : A Sword Among Lions. Ida B. Wells and the Campaign Against Lynching*, Harper Paperbacks, 2009.
- 10 Et des femmes ont sciemment menti, en accusant (ou en ne démentant pas les accusations) de viol ou d'agression des hommes, les condamnant à la mort. L'affaire Emmett Till en témoigne. En 2007, Carolyn Bryant a reconnu, plus de cinquante ans après les faits, avoir menti lors du procès des assassins d'Emmett Till, un jeune adolescent africain-américain alors âgé de 14 ans, quand elle a déclaré qu'il l'avait verbalement et physiquement agressée dans son épicerie de Mississippi et qu'elle avait eu peur de mourir. Le 28 août 1955, le corps d'Emmett Till avait été retrouvé dans un fleuve, atrocement mutilé. Le mari de Carolyn Bryant, Roy Bryant, et son demi-frère, auteurs du meurtre, ont été acquittés lors du procès qui s'est tenu le 12 septembre de la même année devant un jury composé de douze hommes blancs. Cette affaire constitue un événement majeur dans la mobilisation contre le lynchage et pour les droits civiques aux États-Unis du fait notamment que la mère d'Emmett Till ait insisté pour que le cercueil de son fils soit ouvert lors de ses funérailles – les photos du corps de l'adolescent ont alors été diffusées dans tout le pays, comme à l'étranger, provoquant une mobilisation internationale contre le système raciste états-unien. En 1960, dans son recueil *Ferrements*, Aimé Césaire consacre un poème à la mémoire Emmett Till ; en 1962, Bob Dylan compose *The Death of Emmett Till*, reprise par Joan Baez. Voir Timothy B. TYSON, *The Blood of Emmett Till*, Simon & Schuster, 2017.
- 11 <http://www.archive.org/stream/southernhorrors14975gut/14975.txt>.
- 12 Voir Crystal Nicole FELMSTER, *Southern Horrors : Women and the Politics of Rape and Lynching*, Harvard University Press, 2009, p. 62 et suivantes.
- 13 Lors de la campagne de la WCTU au Texas, sa présidente, Helen Stoddard, justifie son engagement pour élever l'âge légal du consentement sexuel en faisant directement référence aux jeunes filles noires, en des termes on ne peut plus explicites : « Quand je passe dans les rues de nos villes et que je vois les enfants métisses (*mulatto*), je pense que la jeune fille de couleur a

besoin de protection, et plus encore, que l'homme anglo-saxon a besoin des restrictions de cette loi pour l'aider à prendre la mesure de la dignité et de l'héritage sacré qu'il possède en étant né dans la race dominante. » *Ibid.*, p. 72. Localement, la WCTU, une des rares associations féminines à intégrer les femmes noires dans ses rangs, entend agir pour la moralisation et la protection des foyers mais s'apparente, dans les faits, à une instance de contrôle social, racial et sexuel des classes les plus pauvres. La campagne sur le consentement sexuel féminin va de pair avec la lutte contre l'alcoolisme (et le soutien aux mesures de prohibition), la lutte contre la prostitution (que l'organisation définit comme la conséquence des violences sexuelles dont sont victimes les femmes des classes populaires), et la promotion des valeurs « familiales » – visant par là les familles africaines-américaines et les « enfants naturels » métis. Le mouvement s'emploie à développer les valeurs d'une certaine norme de féminité dominante définie autour des valeurs de la maternité blanche qui peine à prendre ses distances avec les représentations racistes de la féminité noire issues de la période esclavagiste.

14

Les premières mobilisations organisées par Rebecca L. Felton dans les années 1880 font suite à la condamnation d'une jeune adolescente africaine-américaine, Adaline Maddox, à cinq ans de travaux forcés pour avoir volé cinquante cents par un juge d'Atlanta. Les travaux forcés sont effectués dans des prisons où les adolescents noirs, qui représentent la grande majorité des détenus, quasi exclusivement pour des délits plus que mineurs, meurent du fait des sévices et de la maltraitance. *Ibid.*, p. 65.

15

16

Il faut attendre 1918 pour que la Georgie, notamment, élève l'âge légal du consentement sexuel féminin de 10 ans à 14 ans.

17

Dans un discours célèbre de 1897 « Woman on the Farm », reproduit dans plusieurs journaux sudistes, Rebecca L. Felton récuse l'idée d'une propension au viol chez les hommes noirs, et considère que les viols des femmes sont de la responsabilité des hommes blancs qui n'octroient pas suffisamment de protection légale et de droits sociaux à leurs femmes. Elle dénonce ainsi l'instrumentalisation de l'électorat noir par les hommes blancs qui font croire aux hommes africains-américains qu'ils sont des « hommes », qu'ils sont « frères » pour mieux les tromper mais créent ainsi l'illusion que ces hommes sont des égaux et ont un droit sur les femmes blanches. La conclusion de son discours a donc été que tant que les hommes blancs ne voudront pas prendre leur responsabilité, moraliser leurs actions et pratiques politiques, donner des droits aux femmes, ils continueront de lyncher pour entretenir l'illusion et dédouaner leur corruption et immoralité. Le discours finit par la phrase suivante : « Lynchez, une centaine de fois par semaine si nécessaire. » Extraite du discours, elle sera relayée dans tout le Sud par de gros titres en première page des journaux : « Rebecca

- Fulton déclare : Lynchez, lynchez cent fois par semaine ! », cité par Crystal Nicole FEIMSTER, *Southern Horrors : Women and the Politics of Rape and Lynching*, *op. cit.*, p. 127.
- 18 On doit notamment à Philip Alexander Bruce, *The Plantation Negro as a Freeman : Observations on His Character, Condition, and Prospects in Virginia*, Putnam's Sons, New York, 1889, d'avoir donné à ce mythe sa justification théorique. À partir de 1890, les lynchages d'hommes africains-américains augmentent considérablement et font de cette pratique une véritable technologie de mise à mort raciste. Au-delà du constat que ce mythe aurait généré une forme de xénophobie genrée (au sens propre où l'on considère que les femmes blanches ont développé une « peur » des hommes noirs), Diane Miller SOMMERVILLE, dans son livre *Rape and Race in the Nineteenth-Century South*, The University of North Carolina Press, 2004, interroge de façon beaucoup plus détaillée la manière dont cette représentation raciste des hommes noirs a circulé, dans quelle mesure elle a été « incorporée » dans les milieux féminins sudistes et comment les femmes y ont diversement adhéré.
- 19 Voir Glenda GILMORE, *Gender and Jim Crow ; Women and the Politics of White Supremacy in North Carolina, 1896-1920*, University of North Carolina Press, 1996.
- 20 Jacquelyn DOWD HALL, *Revolt Against Chivalry. Jessie Daniel Ames and the Women's Campaign Against Lynching*, *op. cit.*, p. 79.
- 21 Cité par Jacquelyn DOWD HALL, *Revolt Against Chivalry. Jessie Daniel Ames and the Women's Campaign Against Lynching*, *op. cit.*, p. 78-79. (« Nobody in this section of the country believes the old thread-bare lie that Negro men rape white women. »)
- 22 Fondé en 1892 par Josephine St. Pierre Ruffin (1942-1924), d'origine martiniquaise par son père ; journaliste, militante féministe africaine-américaine pour les droits des Noirs, elle crée le premier journal écrit par et destiné aux femmes africaines-américaines en 1894, *The Woman's Era* et, en 1895, elle organise les associations de femmes de couleur (*colored women*) en fédération nationale.
- 23 Voir Crystal Nicole FEIMSTER, *Southern Horrors : Women and the Politics of Rape and Lynching*, *op. cit.*, p. 110.
- 24 Waco est alors considéré comme une ville moderne et modérée comparé aux autres villes du Sud, notamment grâce à la présence historique d'une classe moyenne noire éduquée et à une législation interdisant les lynchages au Texas.
- 25 W. E. B. DUBOIS, « Waco Horror », supplément à *Crisis*, vol. 12, n° 3, juillet 1916 – consultable ici : <http://credo.library.umass.edu/view/pageturn/mums312-b163-i124/#page/7/mode/1up>. Entre 1885 et 1916, la NACCP recense 2 843 lynchages (dernière consultation en juillet 2017).

Notes des pages 113 à 117

- 26 Jacquelyn DOWD HALL, *Revolt Against Chivalry. Jessie Daniel Ames and the Women's Campaign Against Lynching*, op. cit., p. 164.
- 27 *Ibid.*
- 28 *Ibid.*
- 29 Voir Elizabeth FOX-GENOVESE, *Within the Plantation Household. Black and White Women of the Old South*, University of North Carolina Press, 1988.
- 30 Sur ce point, voir le roman de l'écrivaine africaine-américaine Pauline HOPKINS, *Contending Forces*, 1900, Oxford University Press, 1991.
- 31 Discours de Florida Ruffin, fille de Josephine St. Pierre Ruffin, cité par Crystal Nicole FELMSTER, *Southern Horrors : Women and the Politics of Rape and Lynching*, op. cit., p. 108.
- 32 Wendy BROWN, *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton University Press, 1995, p. 170.
- 33 Gayatri CHAKRAVORTY SPIVAK, *Les Subalternes peuvent-elles parler ?*, 1988, trad. Jérôme Vidal, Amsterdam, Paris, 2009, p. 74.
- 34 Voir Leila AHMED, *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, 1992 ; également Karima RAMDANI, « Femmes modernes et de traditions musulmanes. Traduction de la modernité coloniale dans les rhétoriques féministes anticolonialistes », *Comment s'en sortir ?*, n° 1, 2015 (revue en ligne : <http://commentssortir.org/numeros/numeros-parus/numero-1/>)
- 35 <http://nextgeneration.collectifs.net/projects/notinournames/francais.html>
- 36 Voir Nina POWER, *La Femme unidimensionnelle*, 2009, trad. Nicolas Vieillescazes, Les Prairies ordinaires, Paris, 2010, p. 23 et suivantes.
- 37 « Je suis restée interloquée, en lisant le récit du général de brigade Janis Karpinski [prison d'Abu Grahیب], de découvrir qu'elle se voyait comme membre d'une génération qui aurait mené dans l'armée une véritable "révolution féministe" », Coco FUSCO, *Petit manuel de torture à l'usage des femmes-soldats*, 2008, trad. François Cusset, Les Prairies ordinaires, Paris, 2008, p. 75.
- 38 Sur cette problématique voire Judith BUTLER, *Vie précaire*, 2004, traduction Jérôme Rosanvallon et Jérôme Vidal, Amsterdam, Paris, 2005 et Judith BUTLER, *Ce qui fait une vie*, op. cit. ; sur l'usage de la sexualité – notamment l'obsession de la sodomie dans les pratiques de torture utilisées par les militaires américains –, voir Judith BUTLER, *Humain, inhumain. Le travail critique des normes (entretiens)*, traduction Jérôme Vidal et Christine Vivier, Amsterdam, Paris, 2005, p. 150 et suivantes.
- 39 Coco Fusco s'appuie sur le compte rendu du sergent Kayla Williams ayant participé aux interrogatoires au centre de détention de Mossoul. « Les soldats en charge de l'interrogatoire ont amené un détenu, lui ont retiré ses vêtements, et ont demandé au sergent de "se moquer de sa virilité", de

“ridiculiser ses parties génitales” et de “lui rappeler qu’il est en train d’être humilié en présence d’une Américaine blonde”. » Aux mots, il faut ajouter le fait que les soldates utilisaient aussi des vêtements « aguicheurs », du maquillage, des talons hauts ; elles utilisaient toutes les « formes variées de comportement sexuel offensif dans les salles d’interrogatoire, depuis le fait de se caresser elles-mêmes et de se déshabiller, jusqu’au contact imposé aux prisonniers », Coco FUSCO, *Petit manuel de torture à l’usage des femmes-soldats*, op. cit., p. 61-62.

40 J’emprunte cette expression à Teresa DE LAURETIS, *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*, Indiana University Press, 1987 ; dont le premier chapitre a été traduit en français par Marie-Hélène Bourcier dans Teresa DE LAURETIS, *Théorie queer et cultures populaires. De Foucault à Cronenberg*, La Dispute, Paris, 2007.

SELF-DEFENSE : POWER TO THE PEOPLE I

1 Amiri BARAKA (né Everett LeRoi Jones, 1934-2014), *Arm Yourself or Harm Yourself : A Message of Self-Defense to Black Man*, 1967 (pièce en un acte). Au milieu des années 1960, Amiri Baraka devient l’une des figures intellectuelles et artistiques les plus critiques des positions intégrationnistes et pacifistes du mouvement pour les droits civils et civiques et produit une poésie révolutionnaire qui en appelle à la violence – seul moyen de lutter contre les injustices de l’Amérique blanche –, comme en témoigne le poème *Black Art* (1965), devenu manifeste du Blacks Arts Literary Movement. Voir Jerry GAFIO WATTS, *Amiri Baraka : The Politics and Art of Black Intellectual*, New York University Press, New York, 2001.

2 <http://www.archive.org/stream/southernhorrors14975gut/14975.txt>

3 Marcus GARVEY, *Negro World*, 11 octobre 1919, in Theodore G. VINCENT (dir.), *Voices of a Black Nation*, Africa World Press, New Jersey, 1973, p. 139.

4 Timothy B. TYSON, *Radio Free Dixie. Robert F. Williams & the Roots of Black Power*, University of North California Press, 2001, p. 52. La pétition est accompagnée d’un rapport rendu à l’ONU, rédigé par Leslie S. Perry pour la NAACP, dont des extraits seront repris dans la presse internationale. On peut, par exemple, en consulter une partie dans *Quatrième Internationale*, novembre-décembre 1947, vol. 8, n° 9 : <https://www.marxists.org/history/etol/newspape/fi/volo8/noog/perry.html> (dernière consultation en juillet 2017).

5 Robert White, l’une des figures de la mobilisation au sein de la NAACP, journaliste et intellectuel blanc qui compte parmi les initiateurs du Harlem Renaissance, porte le débat sur la scène internationale en ces termes : « Nous sommes satisfaits d’avoir la preuve que les États-Unis n’ont pas appliqué ce qu’ils prêchent sur la liberté et la démocratie », *ibid.*, p. 52.

6 *Ibid.*

Notes des pages 120 à 122

- 7 *Ibid.*
- 8 Malgré l'arrêt historique de la Cour suprême *Brown v. Board of Education*, rendu en 1954, certains États du Sud maintiennent les dispositifs ségrégationnistes, à l'instar du Mississippi. La victoire de la campagne de boycott des bus de la ville de Montgomery (Alabama) a été l'occasion de manifestations blanches et de démonstrations de force du KKK ou de groupes suprémacistes comme de l'intensification de leurs exactions. À Charleston, en Caroline du Sud, un rassemblement comptant entre 12 000 et 15 000 Blancs est rapporté par la presse en septembre 1956 (*News and Courier*, 21 septembre 1956) ; à Monroe (Caroline du Nord), les manifestations du KKK et la pratique des bûchers de croix (*cross-burnings*) se comptent par centaines en 1958 (voir *Monroe Enquirer*, 17 mars 1958), cité par Timothy B. TYSON, « Introduction », Robert F. WILLIAMS, *Negroes With Guns*, Wayne State University Press, 1998 – disponible en ligne (édition de 2002) <http://sonsofmalcolm.blogspot.fr/2007/06/special-robert-f-williams-series-part-2.html> (dernière consultation juillet 2017).
- 9 <http://sonsofmalcolm.blogspot.fr/2007/06/special-robert-f-williams-series-part-2.html>.
- 10 Julian MAYFIELD, « Challenge to Negro Leadership : The Case of Robert Williams », *Commentaire*, avril 1961, p. 298, cité par Timothy Tyson, *ibid.*
- 11 Lorsqu'il était revenu du front, Bennie Montgomery, un ami d'enfance de Williams, ancien combattant comme lui, lors d'une altercation avec son employeur blanc qui refusait de lui donner sa paye hebdomadaire, le tua. Échappant au KKK, Montgomery est finalement arrêté par la police, jugé pour meurtre, il est exécuté dans la chambre à gaz à la Central Prison de Raleigh. Alors que sa dépouille est en route pour Monroe pour être rendue à sa famille pour la cérémonie de funérailles, le KKK fait savoir que le corps de Montgomery lui appartient et qu'il viendra le prendre pour l'exhiber dans les rues de la ville. Plusieurs militants noirs, la plupart vétérans, parmi lesquels Robert F. Williams, décident alors de s'organiser et d'attendre le cortège meurtrier du Klan devant le funérarium, armés de fusils, faisant fuir les miliciens. Pendant plusieurs années, Robert F. Williams et ses camarades adhéreront à la National Rifle Association ; très controversée, elle est historiquement ouverte aux vétérans réservistes et leur permet de s'entraîner.
- 12 On distingue communément deux périodes du KKK : une première période de fondation de 1865 à 1877, date à laquelle il est interdit (d'autres groupes suprémacistes blancs prennent alors le relais comme la White League) ; et une seconde période, principalement marquée par le succès de films *The Birth of a Nation* (de David Wark Griffith, sorti en 1915), tiré du roman de Thomas Dixon (*The Clansman*, 1906). C'est dans cette seconde période qu'il connaît un succès considérable (prétendant avoir 10 millions

- de membres en 1924) et bénéficie du soutien patent de Washington, mais il sera de nouveau interdit en 1928. Après la Seconde Guerre mondiale, le KKK tente de retrouver son assise mais son influence se limite désormais aux États du Sud.
- 13 Notamment par Roy Wilkins, leader de la NAACP anticommuniste, qui sera l'une des figures les plus opposées au *Black Power*.
- 14 Accusé de kidnapping, il est considéré comme un dangereux criminel et contraint à l'exil à Cuba en 1961 ; il y restera quatre ans avec sa famille. Il y développera alors un internationalisme noir œuvrant pour une révolution mondiale qui allie nationalisme noir et anti-impérialisme ; et créera à La Havane une station de radio, Radio Free Dixie, de 1961 à 1965, où il diffusera de la musique mais aussi des discours – notamment pendant les révoltes de Watts où il appelle à l'insurrection. Il continue d'inspirer les courants révolutionnaires aux États-Unis et notamment le Revolutionary Action Movement (RAM) qui est créé en 1961 dans l'Ohio par des étudiants membres d'organisations pour les droits civiques ; parmi eux : Donald Freeman, Max Stanford et Wanda Marshall, qui animeront le journal *Black America* et *RAM Speaks*. Leur action sera largement ancrée dans les universités – à Fisk en 1964 RAM organise la première conférence des étudiants africains-américains sur le nationalisme noir – et leur production théorique sera très influente (entre autres sur Bobby Seale, future figure du Black Panther Party for Self-Defense). Voir Robin D. G. KELLEY et Betsy ESCH, « Black Like Mao : Red China and Black Revolution », in Manning MARABLE (dir.), *The New Black Renaissance. The Souls Anthology of Critical African-American Studies*, 2005, Routledge, 2016, p. 39 et suivantes.
- 15 La position de Du Bois sur l'autodéfense est dans la lignée de celle défendue par Ida B. Wells. En 1906, alors que la population blanche déferle dans les rues d'Atlanta, Du Bois écrit : « Si la foule blanche s'était arrêtée sur le campus où je vivais [avec ma famille], j'aurais sans hésitation fait exploser leurs tripes sur la pelouse », cité par Timothy B. TYSON, *Radio Free Dixie. Robert F. Williams & the Roots of Black Power*, op. cit., p. 211. En 1961, à l'initiative de Robert F. Williams, W.E.B. Du Bois signe le texte « Cuba. A Declaration of Conscience by Afro-Americans » : « Parce que nous avons connu l'oppression, parce que nous avons souffert plus que les autres Américains, parce que nous nous battons toujours contre la tyrannie pour notre propre libération, nous Afro-Américains avons le droit et le devoir d'élever notre voix pour protester contre les forces de l'oppression qui tentent d'écraser un peuple libre auquel nous sommes liés par les liens du sang et par un héritage commun », *ibid.*, p. 242. La déclaration publiée dans la presse est notamment signée par Amiri Baraka, Julian Mayfield, Maya Angelou, W.E.B. Du Bois et sa compagne, Shirley Graham.

Notes des pages 124 à 127

- 16 Le commissaire du Board of Corrections and Training conditionne le 2 janvier 1959 la libération des enfants : rappelant qu'ils ont été jugés coupables, la conduite des enfants ne devra pas être « indisciplinée, désobéissante envers leurs parents ou rebelle ». Or, si de fait cela équivaut à une remise en liberté sous condition, d'un contrôle social « à vie », cela concerne également les mères des enfants qui sont rendues responsables des « fautes » pour lesquelles leurs fils ont été emprisonnés. « Les familles ne devront pas négliger les garçons et leur donner une protection, une aide et un soin convenables » ; considérant que leur passage en maison de correction a permis de les faire progresser et d'améliorer leur comportement et qu'il est nécessaire que la famille poursuive et relaie cette action. Voir Timothy B. TYSON, *Radio Free Dixie. Robert F. Williams & the Roots of Black Power*, op. cit., p. 125. Les enfants seront finalement libérés plus d'un mois après avec le commentaire suivant du commissaire : « J'espère que les mères de ces deux garçons vont prendre leurs responsabilités de mères », *ibid.*, p. 135.
- 17 Situation qui se répète constamment dans les récits. Nier l'attaque pour faire apparaître la défense comme l'attaque originelle.
- 18 Robert F. WILLIAMS, *Des Nègres avec des fusils*, in *La Révolution aux États-Unis*, Maspero, Paris, 1966 (version originale publiée en 1962), trad. Guillaume Carle, p. 153-154.
- 19 *Ibid.*, p. 164.
- 20 *Ibid.*, p. 170.
- 21 *Ibid.*
- 22 *Ibid.*, p. 216.
- 23 *Ibid.*, p. 66.
- 24 *Ibid.*, p. 220
- 25 *Ibid.*
- 26 *Ibid.*, p. 209.
- 27 « Le boycott des autobus de Montgomery représente peut-être le plus heureux cas d'action purement pacifique. Mais nous ne devons pas oublier que dans cette ville, où les Noirs voyagent à l'avant des autobus, d'autres Noirs meurent aussi de faim. Le boycott n'a permis qu'une victoire limitée », *ibid.*, p. 216.
- 28 Les références de Williams sont la lutte contre les pogroms antisémites et le nazisme, la lutte des Vietnamiens contre l'impérialisme, des nations africaines contre le colonialisme, de Cuba.
- 29 Après son exil à Cuba, Williams part en Chine à l'invitation de Mao Zedong.
- 30 Représentant les associations suivantes : le Student Nonviolent Coordinating Committee (SNCC) fondé en 1960, représenté par Stokely Carmichael, la Southern Christian Leadership Conference (SCLC), le Mississippi

Freedom Democratic Party (MDFP) représentés par Martin Luther King, le Congress of Racial Equality (CORE), mouvement interracial créé en 1947, représenté par Floyd McKissick et James Farmer, et le Medical Committee for Human Rights (MCHR) ; enfin les controversés Deacons for Defense and Justice, groupe d'autodéfense armée formé en 1964 en Louisiane pour protéger les militants, notamment du CORE, contre le KKK, et qui assure désormais la protection du cortège.

- 31 « What we are going to start saying now is Black Power. »
- 32 Voir sur ce point l'analyse de Christopher B. STRAIN, *Pure Fire. Self-Defense as Activism in the Civil Rights Era*, University of Georgia Press, 2005, p. 116.
- 33 MALCOLM X avec Kenneth B. CLARK, in James Baldwin, *Malcolm X, Martin Luther King. Nous les Nègres*, 1963 (trad. française 1965, Maspero), Paris, La Découverte, 2007, p. 67.
- 34 Les dissensions sur la stratégie et l'usage de la violence, la mort de Malcolm X et les révoltes de Watts éclatent la même année (1965).
- 35 Dans les archives du Schomburg Center for Research in Black Culture (NYC), on peut notamment consulter les archives photographiques des ateliers d'entraînement aux techniques d'action directe non violente mis en place par le SCLC notamment. On y voit des scènes où les militants sont assis et doivent supporter qu'on leur jette des cendres chaudes de cigarette dans le cou ou sur le visage. Sur la non-violence on pourra lire Hourya BENTOUHAMI-MOLINO, *Le Dépôt des armes. Non-violence et désobéissance civile*, PUF, Paris, 2015.
- 36 Robert F. Williams, cité par Timothy B. TYSON, *Radio Free Dixie : Robert F. Williams and the Roots of Black Power*, op. cit., p. 149.
- 37 « L'opresseur doit être persécuté jusqu'à ce qu'il soit condamné. Il ne doit trouver la paix ni le jour ni la nuit », Huey NEWTON, « Defense of Self-defense », 20 juin 1967, in Huey NEWTON, *To Die for the People*, City Lights Books, 2009, p. 82.
- 38 Et l'une des premières actions du BPPSS a été de contester le changement de la législation californienne sur le port d'armes pour juguler la mobilisation des mouvements d'autodéfense africains-américains : « Le *Black Panther Party for Self-Defense* appelle le peuple américain, en général, et le peuple noir, en particulier, à prendre acte de la loi que le pouvoir législatif raciste de l'État de Californie est actuellement en train d'étudier, visant à maintenir le peuple noir désarmé et sans défense au moment même où la police intensifie à travers tout le pays la terreur, la brutalité, le meurtre et la répression du peuple noir », cité par Philip S. FONER (dir.), *The Black Panthers Speak*, Da Capo Press Édition, 1995, p. 40.
- 39 Interview de Bobby Seale dans le *Guardian*, in Philip S. FONER (dir.), *The Black Panthers Speak*, op. cit., p. 86.
- 40 La législation californienne interdit le port d'armes dans l'espace public en 1969.

Notes des pages 132 à 133

- 41 Simon WENDT, « The Roots of Black Power ? Armed resistance and the radicalization of the civil rights movement », in Peniel E. JOSEPH (dir.), *The Black Power Movement. Rethinking the Civil Rights-Black Power Era*, Routledge, 2006, p. 145-166, p. 158-159.
- 42 « Quand les Noirs envoient un représentant, il est quelque peu incongru parce qu'il ne représente aucun pouvoir politique. Il ne représente aucun pouvoir économique ou industriel parce que les Noirs ne possèdent pas les moyens de production. La seule façon dont il peut devenir un véritable élu politique est de représenter ce que l'on appelle communément le pouvoir militaire – ce que le Black Panther Party for Self-Defense appelle le Pouvoir d'Autodéfense. Les Noirs peuvent développer le pouvoir d'autodéfense en s'armant de maison en maison, d'immeuble en immeuble, de communauté en communauté, à travers la nation entière. Alors ils choisissent un représentant et il indiquera au pouvoir structurel le désir des masses noires », Huey NEWTON, *Black Panther*, 17 janvier 1969, cité par Christopher B. STRAIN, *Pure Fire. Self-Defense as Activism in the Civil Rights Era*, op. cit., p. 163-164.
- 43 Simon WENDT, « The Roots of Black Power ? Armed resistance and the radicalization of the civil rights movement », op. cit., p. 158 et p. 163.
- 44 Dans le texte cité plus haut du 20 juin 1967, Huey Newton écrit : « Les Noirs qui sont à l'intérieur de la machine peuvent provoquer son dysfonctionnement. Ils peuvent, en raison même de leur intimité avec la machine, détruire cet engin qui tient en esclavage le monde. L'Amérique ne sera pas capable de combattre chaque nation noire dans le monde et de faire face en même temps à une guerre civile (...) », Huey NEWTON, *To Die for the People*, op. cit., p. 81.
- 45 « Cette meute raciste que sont les oppresseurs a peur d'un peuple en armes ; et ce dont ils ont le plus peur ce sont des Noirs armés d'armes et de l'idéologie du Black Panther Party for Self-Defense. Un peuple désarmé est un peuple esclave et sujet à être réduit à l'esclavage à n'importe quel moment. Si un gouvernement n'a pas peur du peuple il l'armera pour commettre des agressions étrangères. Il y a un monde entre trente millions de Noirs soumis et désarmés et trente millions de Noirs armés de la liberté, de pistolets et de stratégies méthodiques de libération », *ibid.*, p. 83.
- 46 Huey Newton cite « Brother Mao Tse-tung », *ibid.*, p. 84.
- 47 Christopher B. STRAIN, *Pure Fire. Self-Defense as Activism in the Civil Rights Era*, op. cit., p. 167.
- 48 Une partie des critiques adressées au BPP consiste en effet à les accuser d'être une milice raciste. Bobby Seale dans l'interview du *Guardian* en discute. Voir in Philip S. FONER (dir.), *The Black Panthers Speak*, op. cit. p. 85.
- 49 La critique provient aussi des autres organisations. En témoigne la critique qu'Angela Davis adresse au BPPSS : les appels à l'autodéfense ou à la prise

- d'armes – en l'occurrence pour protester contre l'arrestation abusive de Huey Newton – pouvaient lever des foules et susciter les applaudissements dans les meetings mais « [ce] qui faisait défaut, c'était une ligne d'action clairement définie détaillant la façon dont pourrait s'organiser la masse des gens en lutte pour assurer la libération de Huey Newton », Angela DAVIS, *Autobiographie*, 1974, trad. Cathy Bernheim, Paris, Albin Michel, 1975, p. 157.
- 50 Extrait du poème de Sarah WEBSTER FABIO, « Free by Any Means Necessary », in Philip S. FONER (dir.), *The Black Panthers Speak*, op. cit., p. 20.
- 51 Voir Tom VAN EERSEL, *Panthères Noires. Histoire du Black Panther Party*, L'Échappée, Paris, 2006, p. 46-47.
- 52 Le COINTELPRO, programme du FBI, est officiellement mis en place en 1956 pour éradiquer, infiltrer et discréditer le Communist Party USA, ainsi que pour surveiller les leaders des organisations noires accusées d'être noyautées par les communistes, notamment la Southern Christian Leadership Conference (créée en 1957) et Martin Luther King et le Socialist Workers Party (créé en 1961). Impliqué dans le meurtre de Malcom X, le FBI continue son action de désorganisation, d'infiltration et de persécution avec le programme *Black Hate* et vise le Student Nonviolent Coordinating Committee (SNCC), les Deacons for Defense and Justice, le Congress of Racial Equality. À la fin de 1968, J. Edgar Hoover déclare : « Le Black Panther Party est la plus grande et l'unique menace à la sécurité intérieure des États-Unis » et conclut que 1969 sera la dernière année d'existence du parti, voir Elaine BROWN, *A Taste of Power. A Black Woman's Story*, Anchor Books, 1994 (1^{re} édition 1992), p. 156. Le 4 décembre 1969, Fred Hampton est assassiné par la police de Chicago et le FBI. Né à Monroe en 1948, Fred Hampton, militant du BPSS depuis 1968, était devenu rapidement une figure intellectuelle et politique majeure, développant la politique sociale révolutionnaire du parti et œuvrant à une large coalition des mouvements d'extrême gauche, notamment à Chicago (dans le cadre de la Rainbow Coalition, qui rassemble l'extrême gauche estudiantine, socialiste, féministe, révolutionnaire blanche, noire et *chicana*). Désigné par le FBI comme un leader charismatique à abattre, un agent infiltré avait été engagé par le parti pour être son garde du corps, permettant à la police d'approcher Hampton et de l'abattre au petit matin du 4 décembre de plusieurs balles dans la tête alors qu'il dormait aux côtés de sa compagne enceinte de huit mois. Celle-ci comme les autres militants présents dans l'appartement seront accusés de tentative de meurtre sur agents des forces de l'ordre et arrêtés.
- 53 De fait, les militantes sont majoritairement assignées à des postes liés aux actions sociales du parti.
- 54 Militante de la première heure, elle rejoint le BPPSS en 1968. En 1971, elle entre au comité central du parti, comme ministre de l'Information (elle remplace Eldridge Cleaver), et devient de 1974 à 1977 présidente du BPP.

- 55 Elaine Brown rappelle ainsi que dès la première année d'existence du parti, chaque mercredi soir lors des réunions du BPP, il y avait entre 50 et 100 nouvelles recrues : « Le parti était populaire, particulièrement parmi les membres des gangs et les jeunes filles qui vivaient dans les rues. Ils ressentait qu'être une Panthère suscitait de l'admiration, qu'on était des "durs". Il y avait l'uniforme : vestes en cuir noir et bérets. Il y avait les pistolets. Il y avait la masculinité et le respect qui était revendiqué. Il y avait l'image héroïque du *leadership*. La plupart de ceux qui venaient étaient des hommes. Beaucoup ne sont pas revenus. Ils ont été rebutés par la discipline et les lectures. Il y avait ceux et celles, comme moi, qui ont signé pour longtemps », Elaine BROWN, *A Taste of Power. A Black Woman's Story*, *op. cit.* p. 137.
- 56 In Philip S. FONER (dir.), *The Black Panthers Speak*, *op. cit.*, p. 14.
- 57 Elaine BROWN, *A Taste of Power. A Black Woman's Story*, *op. cit.*, p. 137. Elle fait notamment référence au Vietnam.
- 58 *Ibid.*, p. 444. Ces pages d'Elaine Brown, décrivant son départ du parti, sont particulièrement tragiques. Regina Davis, une militante qui dirigeait l'école mise en place par le BPPSS, est frappée, sa mâchoire cassée, par des frères parce qu'elle a eu une altercation avec un militant qui ne faisait pas le travail pour lequel il avait été engagé à l'école. C'est Huey Newton qui a donné son autorisation pour ce rappel à l'ordre et Elaine Brown lui reproche au téléphone d'avoir pris une décision suicidaire pour le parti : « Juste, remets les frères dans le droit chemin et maintient les choses en vie. Je ne parle pas juste du cas de Regina. Je parle de toutes les femmes. Elles sont critiques. Et elles ont toutes peur », *ibid.*, p. 146.
- 59 « Le désir de se blanchir, c'est-à-dire d'être viril » : Frantz FANON, *Peau noire, masques blancs*, Éditions du Seuil, Paris, 1952, p. 175.
- 60 Angela DAVIS, *Autobiographie*, *op. cit.*, p. 156. En fait le débat sur la nécessité de reconceptualiser le marxisme en appréhendant le système raciste de façon plus centrale est ouvert depuis bien plus longtemps. Voir par exemple W.E.B. DUBOIS, « Marxism and the Negro Problem », *Crisis*, mai 1933, in Theodore G. VINCENT, *Voices of a Black Nation*, Ramparts Press, 1973, p. 210.
- 61 C'est l'expression de Frances Beal dans l'un des textes majeurs du féminisme africain-américain, « Double Jeopardy : To be Black and Female », dans le cadre du Black Women's Manifesto lancé par le groupe Third World Women's Alliance . http://library.duke.edu/digitalcollections/wlmpc_wlmmso100g/ (dernière consultation juillet 2017.)
- 62 La publication de Daniel P. MOYNIHAN, *The Negro Family : The Case for National Action*, Washington D.C., Office of Policy Planning and Research, U.S. Department of Labor, 1965, ravive l'idée d'un matriarcat noir source de la violence et de la délinquance des fils abandonnés par des pères « castrés », et cause du déficit des budgets sociaux. Professeur à Harvard,

- intellectuel libéral au service des administrations Kennedy, il fut un représentant influent du milieu néoconservateur et le bras droit de Nixon sur les questions sociales.
- 63 « Nous avons beaucoup de choses à nous faire pardonner. Il fallait accepter humblement notre propre humiliation, parler d'une voix douce (l'idéal était que nos voix ne se fassent plus entendre du tout), être belle (allez savoir ce qu'on entendait par là), être soumise – un mot qui revenait sans cesse dans les poèmes et les chansons, comme un objectif à atteindre que je recevais dans la tronche » : Michel WALLACE, « Une féministe noire en quête de sororité », trad. Anne Robatel, in Elsa DORLIN (éd.), *Black Feminism. Anthologie du féminisme africain américain 1975-2000*, L'Harmattan, Paris, 2008, p. 48.
- 64 Voir Homi BAHABA, *Les Lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, 1994, trad. Françoise Bouillot, Payot, Paris, 2007, p. 147 et suivantes.
- 65 Le fait par exemple de stigmatiser la grossièreté et la violence du langage du « ghetto », notamment l'usage de l'expression *motherfucker*, est une façon de masquer la violence sociale, structurelle de la police et de la justice racistes. Voir Bobby Seale dans l'interview du *Guardian*, in Philip S. FONER (dir.), *The Black Panthers Speak*, op. cit. p. 87.
- 66 Voir Judith BUTLER, *Trouble dans le genre*, 1990, trad. Cynthia Krauss, La Découverte, Paris, 2005, p. 107 et suivantes.
- 67 Bobby SEALE dans l'interview du *Guardian*, in Philip S. FONER (dir.), *The Black Panthers Speak*, op. cit. p. 87.
- 68 Mikhaïl BAKHTINE, *Le Marxisme et la philosophie du langage. Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*, 1929, trad. Marina Yaguello, Les Éditions de Minuit, Paris, 1977, p. 44. « Ainsi, des classes sociales différentes usent d'une seule et même langue. En conséquence, dans tout signe idéologique s'affrontent des indices de valeur contradictoires. Le signe devient l'arène où se déroule la lutte des classes. Cette pluriaccentuation sociale du signe idéologique est un trait de la plus haute importance [...]. Mais cela même qui rend le signe idéologique vivant et changeant en fait un instrument de réfraction et déformation de l'être. La classe dominante tend à conférer au signe idéologique un caractère intangible et au-dessus des classes, afin d'étouffer ou de chasser vers l'intérieur la lutttes des indices de valeur sociaux qui s'y poursuit, afin de rendre le signe monoaccentuel [...]. Dans les conditions habituelles de la vie sociale, cette contradiction enfouie dans tout signe idéologique ne se montre pas à découvert, parce que, dans l'idéologie dominante établie, le signe idéologique est toujours quelque peu réactionnaire et s'efforce, pour ainsi dire, de stabiliser le stade antérieur du courant dialectique de l'évolution sociale, d'accroître la vérité d'hier comme étant valide aujourd'hui », *ibid.*

- 69 Voir Hortense SPILLERS, « Mama's Baby, Papa's Maybe : An American Grammar Book », *Diacritics*, vol. 17, n° 2, 1987, p. 64-81, Patricia HILL COL-LINS, *Black Feminist Thought*, Routledge, 2000.
- 70 Voir « En conséquence, dans tout signe idéologique s'affrontent des indices de valeur contradictoires. Le signe devient l'arène où se déroule la lutte des classes », Michael BATHKINE, *Marxisme et philosophie du langage*, *op. cit.*, p. 44.

AUTODÉFENSE ET SÉCURITÉ

- 1 GLF est créé quelques jours à peine après les événements de Stonewall à New York ; son nom a été choisi par analogie avec le National Liberation Front of South Vietnam.
- 2 Christina B. HANHARDT, *Safe Space. Gay Neighborhood History and the Politics of Violence*, Duke University Press, 2013, p. 81.
- 3 Voir le *Manifeste du Combahee River Collective* reproduit dans Elsa DORLIN (éd.), *Black Feminism*, *op. cit.*
- 4 De mai à avril 1979, six femmes noires ont été assassinées à Boston dans le même périmètre. En avril, une marche est organisée suite à laquelle le Combahee River Collective, dont l'une des cofondatrices est Barbara Smith, diffuse ce texte qui dénonce l'indifférence dans laquelle ces meurtres sont commis, la non-reconnaissance de leur caractère sexiste et raciste, mais aussi de la violence structurelle qui cible les femmes racisées, les rendant plus vulnérables. Ce texte est aussi un manifeste d'autodéfense féministe donnant les ressources nécessaires aux femmes pour se protéger alors même que les autorités leur conseillent de rester chez elles ou de sortir accompagnées par un homme. Durant le mois de mai, le nombre de victimes s'élève à douze.
- 5 http://library.gayhomeland.org/0006/EN/A_Gay_Manifesto.htm. (Dernière consultation juillet 2017.)
- 6 Christina B. HANHARDT, *Safe Space. Gay Neighborhood History and the Politics of Violence*, *op. cit.*, p. 96.
- 7 *Ibid.*, p. 73-75.
- 8 « Une fois établies dans les villes, les populations érotiques tendent à se rassembler et à occuper un territoire déterminé, visible [...]. Les pionniers de la communauté homosexuelle occupaient des quartiers centraux, mais vétustes. Les homos, particulièrement les homos à bas salaires, se sont retrouvés en compétition avec d'autres groupes à faibles revenus pour ce qui est du maigre stock de logements peu onéreux. À San Francisco, la compétition pour les logements modestes a exacerbé à la fois l'homophobie et le racisme [...]. Les locataires homos pauvres sont visibles dans les quartiers populaires ; les multimillionnaires qui financent la flambée immobilière ne le sont pas. Le spectre de l'invasion homosexuelle est

- un bouc émissaire bien utile pour détourner l'attention des gens, afin qu'ils ne s'intéressent pas aux banques, aux commissions d'urbanisme, au personnel politique et aux grands investisseurs. À San Francisco, le bien-être de la communauté homo est, malgré elle, indissolublement lié aux intérêts bien compris de l'immobilier urbain », Gayle RUBIN, « Penser le sexe », 1984, trad. Flora Botler, in Gayle RUBIN & Judith BUTLER, *Marché au sexe*, EPEL, Paris, 2001, p. 109-110.
- 9 Christina B. HANHARDT, *Safe Space. Gay Neighborhood History and the Politics of Violence*, op. cit., p. 100.
- 10 Concrètement il était aussi demandé qu'il y ait plus de gays et de lesbiennes parmi les forces de police et que ces dernières soient « sensibilisées » aux violences homophobes. *Ibid.*, p. 104.
- 11 Cité par Christina B. HANHARDT, *Safe Space. Gay Neighborhood History and the Politics of Violence*, op. cit., p. 104.
- 12 *Ibid.* Voir aussi Manuel CASTELLS, *The City and the Grassroots : a Cross-Cultural Theory of Urban Social Movements*, Berkeley University Press of California, 1983, p. 97-172.
- 13 Voir Loïc WACQUANT, *Punir les pauvres. Le nouveau gouvernement de l'insécurité sociale*, Agone, Marseille, 2004.
- 14 Voir Judith BUTLER, *Vie précaire*, op. cit., et *Ce qui fait une vie*, op. cit.
- 15 Comme l'écrit Sara Ahmed : « Nous pouvons réfléchir l'ontologie de l'insécurité dans la constitution du politique : cela doit nécessairement présumer que des choses ne sont pas sûres, en tant que telles et en elles-mêmes, de sorte que cela permette de justifier l'impératif de rendre les choses sûres », *The Cultural Politics of Emotion*, Routledge, 2004, p. 76.
- 16 En référence à la focalisation systématique sur les agressions homophobes perpétrées par de jeunes adolescents délinquants ou par des gangs.
- 17 Ce sont principalement les groupes militants et les communautés mobilisées de lesbiennes africaines-américaines, natives et hispaniques qui ont œuvré à construire un mouvement radical contre la violence policière (et pénitentiaire) inhérente à un système capitaliste intrinsèquement raciste et hétérosexiste ; et, de ce fait, à éradiquer le vocabulaire de la « peur », y compris et surtout en critiquant et abandonnant les expressions « positives » en termes d'*empowerment*, telles que « ne plus avoir peur », « que la peur change de camp », « nous n'avons pas peur ». Voir Christina B. HANHARDT, *Safe Space. Gay Neighborhood History and the Politics of Violence*, op. cit., p. 132.
- 18 Huey NEWTON, *To Die for the People*, op. cit., p. 153.
- 19 « Certaines de nos préoccupations nous sont communes à nous femmes, d'autres pas. Vous avez peur que vos enfants grandissent pour se rallier au patriarcat, et vous désavouent, nous avons peur qu'on arrache de force nos

Notes des pages 146 à 151

- enfants d'une voiture et qu'on les tue à bout portant dans la rue, comme nous craignons que vous tourniez le dos aux raisons d'un tel meurtre », Audre LORDE, *Sister Outsider*, trad. Magali C. Calise, Éditions Mamamélis/Trois, Genève/Québec, 2003, p. 131.
- 20 Interviewé dans *The Tide* en juillet 1974, cité par Christina B. HANHARDT, *Safe Space. Gay Neighborhood History and the Politics of Violence*, op. cit., p. 150.
- 21 *Ibid.*, p. 152.
- 22 Voir Alyson M. COLE et Kyoo LEE, « Safe », *Women Studies Quarterly*, vol. 39, n° 1/2, 2011.
- 23 Voir Wendy BROWN, *States of Injury*, op. cit., p. 52 et suivantes.
- 24 June JORDAN, *Some of Us Did Not Die. New and Selected Essays*, Civitas Books, 2003, p. 78. June Jordan (1936-2002) est une poétesse, essayiste, caribéenne-américaine (ses parents sont des migrants jamaïcains) contemporaine ; militante, figure majeure du *Black Power* et du mouvement féministe et lesbien.
- 25 *Ibid.*, p. 79.
- 26 *Ibid.*
- 27 *Ibid.*, p. 80.
- 28 *Ibid.*
- 29 *Ibid.*, p. 100-101 : « Avons-nous, nous femmes des États-Unis, par exemple, déclaré la guerre à nos ennemis ? Sommes-nous prêtes à vivre et mourir pour notre autodétermination ? [...]. Montrez-moi des patrouilles de justicières qui gardent les rues et les routes sûres de notre pays à notre passage à n'importe quelle heure et dans n'importe quelle tenue de notre choix... » June Jordan continue sa litanie : « Montrez-moi des femmes qui aiment d'autres femmes sans être persécutées et risquer la mort, montrez-moi des mobilisations, des partis, des luttes syndicales, politiques, de femmes qui se lèvent pour des politiques économiques, sociales de garde et d'éducation, de santé [elle cite le cancer du sein], l'éradication de la violence et du viol comme arme de guerre... Cela signifie que le féminisme doit faire un immense "coming out national" », p. 114.
- 30 « Salut bébé, jolies jambes », « Est-ce que tu as un moment ? », « whaaa, t'es trop belle ! ». N'oublions jamais que dans le « réel », les interpellations sont majoritairement proférées sous une forme négative : « T'es moche », « Mal baisée », « Gros cul », etc.
- 31 Voir la recension du jeu dans le NYT : <http://bitchmagazine.org/post/genderlicious-what-do-you-think-of-ihy-babyi>.
- 32 On peut citer d'autres initiatives : Holla Back New York, collectif LGBTIQ qui existe désormais dans plusieurs autres villes d'Amérique du Nord, propose de prendre en photo ou de filmer les harceleurs et de poster leurs

- images sur leur blog... le site est aussi une mine d'informations pratiques et théoriques de lutte contre l'hétérosexisme. <http://hollabacknyc.blogspot.com/> We can also refer to Sofie Peeters' « Femme de la rue » documentary, <https://www.youtube.com/watch?v=iLOi1WgX6z4> (August 2012) about sexual harassment in Brussels or Shoshana Roberts documentary 's « 10 hours of Walking in NYC as a Woman » (October 2014). En Égypte, voir HarassMap collective, <http://harassmap.org/en/> et la courte vidéo intitulée « Creepers on an Egyptian Bridge, » un documentaire de Tinne Van Loon et de Colette Ghunim (Septembre 2014). En janvier 2015, un petit film réalisé par Everlast (une marque d'équipement d'arts martiaux) montre des hommes qui se font piéger alors qu'ils sifflent leur propre mère. Le collectif féministe Las Morras à Mexico filme des scènes quotidiennes de harcèlement de rue et leur résistance face à ces interpellations permanentes. Les vidéos sont postées sur youtube et les réseaux sociaux, par exemple ici : <https://www.youtube.com/watch?v=qIk5fWwoXps>.
- 33 Dans le cas de la réflexion féministe contemporaine sur l'autodéfense, la majorité des approches féministes de la violence appréhendent l'usage de la violence comme politiquement aporétique. Il y a trois séries d'arguments principales : une première série d'arguments, dits « essentialistes », définit la non-violence comme consubstantielle de la féminité – mais cette position rejoint une approche qui s'appuie sur l'histoire commune des mouvements pacifistes et féministes. Une deuxième série d'arguments considère que l'usage de la violence relève du mimétisme et donc d'une forme de collaboration avec le patriarcat. Enfin, on peut identifier une troisième série, plus pragmatique, qui prévient du danger que représente le recours à la violence, considérant l'inexpérience et l'ignorance dans lesquelles les femmes sont tenues en la matière, et estime aussi que la violence entraînera des représailles à la violence décuplée. Les deux grandes traditions de pensée dans laquelle l'autodéfense féministe, et donc l'usage de la violence défensive, sont largement légitimés sont celles qui se réfèrent, d'une part, à la tradition contractualiste, d'autre part, à l'anarchisme.
- 34 Jak HALBERSTAM, « Imagined Violence/Queer Violence : Representation, Rage and Resistance », *Social Text*, n° 37, 1993, p. 187-201.
- 35 Voir Donna HARAWAY, « Manifeste Cyborg : science, technologie et féminisme socialiste à la fin du XX^e siècle. », 1984, in Nathalie MAGNAN, Delphine GARDEY et Laurence ALLARD, *Manifeste Cyborg et autres essais*, Exils, Paris, 2007.
- 36 Voir Amanda DENIS PHILLIPS, « Gamer Trouble : The Dynamics of Difference in Video Games », Phd. Thesis, University of California in Santa Barbara, 2014 ; Bernard PERRON et Mark J. P. WOLF (dir.), *Video Game Reader 2*, Routledge, 2009.

- 37 Sur la notion d'*empowerment* voir Marie-Hélène BACQUÉ et Carole BIEWENER, *L'Empowerment, une pratique émancipatrice*, La Découverte, Paris, 2013.
- 38 Voir Carole PATEMAN, *Le Contrat sexuel*, 1988, trad. Charlotte Nordmann, La Découverte, Paris, 2010.

RÉPLIQUER

- 1 Il suffit de se référer aux représentations et mises en scène contemporaines les plus quotidiennes de l'impuissance radicale. Les campagnes d'affichage sur la famine, la lèpre ou les violences faites aux femmes qui couvrent les murs des métros des mégapoles ouest-européennes aux périodes dédiées, constituent les expressions les plus prosaïques d'une sémiologie genrée et racisée. Les lépreux, les femmes battues, ou les enfants éthiopiens, somaliens ou soudanais du Sud affamés, restent les figures sans défense qu'il serait éthiquement attendu que la population prenne en considération. Une partie de la rhétorique en matière de politique publique de prévention et de lutte contre les inégalités et injustices sociales – au niveau national comme international – exploite le registre de la protection compassionnelle.
- 2 Voir Pauline DELAGE, *Violences conjugales. Du combat féministe à la cause publique*, Presses de Science-po, Paris, 2017.
- 3 Ce qui n'est pas tout à fait la même chose dans la mesure où les campagnes de prévention, à la différence de celles dites de « sensibilisation », sont plus rares et assument une volonté politique de « lutte contre les violences ». À titre de comparaison, la Mairie de Paris a soutenu une campagne non pas de prévention mais de « lutte contre les violences faites aux femmes à Paris » en 2008 mettant en scène des militantes d'associations féministes (ASFAD, collectif féministe contre le viol, femmes solidaires, GAMS, MFPPF, NPNS) formant comme une chaîne de solidarité (une affiche par association montrant une militante tenant la main d'une femme dont on ne distingue que le bras). Le visuel est bien différent puisqu'il joue plutôt sur l'idée d'une solidarité féministe entre les femmes dans la lutte contre les violences dont elles sont victimes, ce qui autorise la requalification politique de ces violences en termes de rapports de pouvoir et de domination. Pour une analyse de la mobilisation des collectifs féministes dans la lutte contre les violences faites aux femmes voir Pauline DELAGE, « Des héritages sans testament. L'appropriation différentielle des idées féministes dans la lutte contre la violence conjugale en France et aux États-Unis », *Politix*, n° 109, 1/2015, p. 91-109. L'auteure y cite notamment la Charte de la Fédération nationale solidarité femmes, adoptée en assemblée générale les 28 et 29 mai 2011 : « Les associations adhérant à la FNSF partagent l'analyse politique féministe de la violence exercée à l'encontre des femmes

- (...). La Fédération nationale solidarité femmes (FNSF) dénonce et lutte contre les violences conjugales et toutes les violences envers les femmes. Elle participe au combat commun des associations féministes contre les violences faites aux femmes : viols, incestes, harcèlement sexuel au travail, prostitution, mutilations sexuelles... Elle s'inscrit dans le mouvement de transformation des relations femmes-hommes fondé sur l'égalité », p. 27.
- 4 Sur la question de la mobilisation des émotions dans les actions publiques et la politisation des causes voir Sandrine LEFRANC et Lilian MATHIEU (dir.), *Mobilisations des victimes*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2009.
- 5 Roland BARTHES, *La Chambre claire. Notes sur la photographie*, Gallimard, Paris, 1980, p. 22. *La Chambre claire* est un texte sur la photographie mais c'est aussi un texte sur la mort de la mère de Barthes et sur le deuil, voir « Le réveil de l'intraitable réalité », p. 184 et suivantes.
- 6 *Ibid.*, p. 30.
- 7 C'est le propre de la photographie de reportage ou publicitaire : « Elles viennent du monde à moi sans que je le demande [...], le mode d'apparition est le tout-venant », *ibid.*, p. 33.
- 8 Se référant à Sartre, Barthes écrit que les personnages de la photographie « flottent entre le rivage de la perception, celui du signe et celui de l'image, sans aborder jamais aucun d'eux », *ibid.*, p. 39.
- 9 *Ibid.*, p. 47 et suivantes.
- 10 Barthes cite les photographies de reportage et les photographies pornographiques.
- 11 « Dans ces images, pas de *punctum* : du choc – la lettre peut traumatiser –, mais pas de trouble ; la photo peut “crier”, non blesser (...). Je les feuillette, je ne les remémore pas ; en elles, jamais un détail (dans tel coin) ne vient couper ma lecture : je m'y intéresse (comme je m'intéresse au monde), je ne les aime pas », *ibid.*, p. 70.
- 12 *Ibid.*, p. 88.
- 13 *Ibid.*, p. 143.
- 14 Jacqueline ROSE, *Sexuality in the Filed of Vision*, Verso, Londres, 1986 et Linda WILLIAMS, *Hard Core. Power, Pleasure, and the « Fenzy of the Visible »*, University of California Press, 1989. Comme l'a montré Rutvica Andrijašević, en analysant les campagnes de l'OIM, « la production du féminin à laquelle on assiste, semble intrinsèquement liée – à travers des stratégies représentationnelles de victimisation et d'érotisation – au corps féminin comme spectacle », Rutvica ANDRIJASEVIC, « La gestion des corps : genre, images et citoyenneté dans les campagnes contre le trafic des femmes », in Hélène ROUCH, Elsa DORLIN, Dominique FOUGEYROLLAS, *Le Corps, entre sexe et genre*, L'Harmattan, Paris, 2005, p. 95.
- 15 Susan Sontag nous inspire mais elle parle de fait de photographie de guerre dans *Regarding the Pain of Others (Devant la douleur des autres*, Christian

Bourgeois, Paris, 2003) et non de photos composées comme c'est le cas dans le présent propos.

16 « Le voyeurisme, l'érotisation et la fascination fétichiste soulèvent en outre la question du public. Autrement dit, il est assez improbable que ces campagnes puissent parler à un public féminin », Rutvica ANDRIJASEVIC, « La gestion des corps : genre, images et citoyenneté dans les campagnes contre le trafic des femmes », *op. cit.*, p. 96.

17 « Les récits peuvent nous permettre de comprendre. Les photos font quelque chose d'autre, elles nous hantent », Susan SONTAG, *Devant la douleur des autres*, *op. cit.*, p. 89.

18 Helen ZAHAVI, *Dirty Week-end*, trad. Jean Esch, Phébus, Paris, 2000. Je tiens à remercier Gael Potin grâce à qui j'ai découvert ce roman.

19 *Ibid.*, p. 10.

20 *Ibid.*, p. 19.

21 Voir Denis RILEY, « Am I That Name ? » *Feminisme and the Category of Women in History*, University of Minnesota Press, 1988, p. 6.

22 Helen ZAHAVI, *Dirty Week-end*, *op. cit.*, p. 11.

23 « Ne me demande pas ce que j'attends de toi. Demande plutôt ce que je peux t'offrir. Je ne prends pas. Je donne. Je suis une personne généreuse. Je vais te donner ce que tu mérites.

— Si vous rappelez encore une fois, je préviens la police.

— Seulement si je rappelle ? Alors, mon appel te fait plaisir ? Je le savais. Je le savais que tu aimerais ça. Je sais ce que tu aimes. Mets-toi devant la lumière, face au mur, pour que je te voie de profil. Maintenant caresse-toi. Je veux que tu fasses ça pour moi et ensuite... »

Elle raccrocha brutalement. Elle raccrocha brutalement le téléphone, se laissa tomber sur la chaise, sentant bouillonner la peur et monter la nausée », *ibid.*, p. 19.

24 « Parce qu'ils ont tout, ils savent qu'ils ont tout et ça leur semble tout à fait normal », *ibid.*, p. 165.

25 *Ibid.*, p. 31.

26 « Quel effet cela fait, d'être une chauve-souris ? », est le titre d'un article célèbre du philosophe Thomas NAGEL (« What is it like to be a bat ? », *The Philosophical Review*, n° 83, 4, 1974) dans lequel l'auteur revisite un problème classique de la philosophie de la connaissance à partir d'une situation expérimentale qui entend précisément interroger les limites de l'expérience en tant qu'elle est toujours située : non seulement nous ne saurons jamais ce que cela fait d'être une chauve-souris mais, plus encore, aucun observateur prétendument objectif ne peut prétendre restituer l'expérience vécue d'une chauve-souris bien qu'il demeure possible d'en déterminer certaines propriétés ou traits structurels. Or, pour Nagel, ce qui rend l'expérience de la chauve-souris inconnaissable, ce qui rend

plus exactement sa perspective unique, ce n'est pas son individualité. En d'autres termes, le point de vue singulier d'un être sur le monde (qui constitue le monde phénoménal dont les sciences prétendent faire abstraction) est spécifique – toutefois, il est aussi constitutif de l'intersubjectivité. Cela signifie que nous ne pouvons connaître ce que ça fait d'être une chauve-souris parce que nous n'appartenons pas à cette « espèce » ; pour autant, l'expérience au « je », si unique soit-elle (elle est une expérience singulière, intime, etc.), est commensurable. On peut lire de fait le texte de Nagel dans la perspective d'un usage plus politique : les rapports de pouvoir et les représentations symboliques qui participent à leur reproduction construisent des cadres d'intelligibilité, fonctionnent comme des frontières phénoménales, comme des barrières d'espèces, tendant à rendre impossible la saisie d'une expérience de vie, la compréhension du monde vécu depuis autre point de vue.

- 27 « Je vais te faire mal. Si tu préviens la police, je te tue. Mais si tu ne dis rien, je te ferai mal simplement. C'est pour bientôt. Je viendrai chez toi et je te ferai mal. Je veux que tu imagines ce que je vais te faire. Je veux que tu te représentes mentalement toutes les façons dont je peux te faire souffrir. Songe à la pire chose que je puisse te faire, imagine-moi en train de le faire », Helen ZAHAVI, *Dirty Week-end*, op. cit., p. 29.
- 28 *Ibid.*, p. 44.
- 29 *Ibid.*, p. 59.
- 30 *Ibid.*, p. 31.
- 31 Alors qu'elle marche dans la rue, Bella lit cette pancarte sur une fenêtre et entre : « Services de voyance iranienne. Libérez vos pouvoirs cachés. La clé est en vous », *ibid.*
- 32 *Ibid.*, p. 42.
- 33 *Ibid.*, p. 45.
- 34 « Tu n'as pas de chance, car les règles ont changé et personne ne t'a prévenu », *ibid.*, p. 131.
- 35 « Même Bella, même la petite et fragile Bella peut soulever un marteau. Même elle peut le tenir dans ses mains, le brandir bien haut, et frapper avec. Le choc du métal sur l'os produit un bruit plutôt inhabituel... Une telle secousse ébranlait à ce point les fondations de son monde (à lui) qu'il songea à peine à hurler, et l'espace d'un instant épouvantable, elle crut qu'il allait plonger dans un état de choc catatonique, la privant ainsi de cette interaction humaine à laquelle elle attachait tant d'importance », *ibid.*, p. 69.
- 36 Cette temporalité éclair permet de comprendre que la violence quotidienne n'est pas « larvée » mais crasse – de haute intensité et qu'il suffit d'un « rien » pour qu'elle se déverse.
- 37 *Ibid.*, p. 187.
- 38 *Ibid.*, p. 122 et suivantes.

Notes des pages 170 à 174

- 39 *Ibid.*, p. 152.
- 40 *Ibid.*, p. 151.
- 41 *Ibid.*, p. 202.
- 42 « Deux jours plus tard, elle saurait qu'il ne faut jamais attendre avant d'agir [...]. Les femmes aux os fragiles ne sont pas bâties pour encaisser les coups. On ne peut pas attendre trop longtemps quand on s'appelle Bella [...]. Les femmes comme elle doivent agir et s'enfuir. Les femmes comme elle ne peuvent pas rester assises à attendre. Personne ne viendra à leur secours si elles se contentent de rester là à attendre », *ibid.*, p. 52. « Si vous entendez dire qu'ils regrettent, ne les croyez pas. Ils ne regrettent jamais, et d'ailleurs ça ne changerait absolument rien », p. 71. « Ne menacez pas, ne donnez aucun ultimatum, ne prévenez pas de ce que vous allez faire : le dire c'est les mettre en garde, et les mettre en garde c'est leur donner une arme », *ibid.*, p. 136. Et aussi : « Un cri de viol ne fait venir personne », *ibid.*, p. 188. « Le problème avec le couteau, le truc dont vous devez vous souvenir, si vous avez envie d'en avoir un, c'est que sa force dépend de la main qui le tient. Et si la main n'est pas forte, elle doit être rapide. Elle doit l'enfoncer rapidement en lui, ici, là, partout. Elle doit le poignarder partout où elle le peut, avant qu'il saisisse le poignet qui soutient la main qui tient le couteau, et le brise comme une brindille », *ibid.*, p. 206.
- 43 Dans un article publié en 1983, « To Be and Be Seen : The Politics of Reality », la philosophe féministe Marilyn Fries définit ce qu'elle nomme le schème phallocratique : « Le schème phallocratique n'admet pas les femmes comme des autrices de perceptions, comme voyantes [...]. L'hypothèse selon laquelle nous voyons depuis un point de vue différent, et donc que nous voyons tout simplement quelque chose qu'il [un homme] ne peut pas voir, n'est pas envisageable pour un homme, ce n'est pas de l'ordre du possible pour lui, aussi longtemps que sa conception générale de la situation comprend une conception des femmes comme des êtres percevants qui ne font pas autorité comme lui, c'est-à-dire aussi longtemps qu'il ne prend pas en compte les femmes comme des hommes. Et cela n'a rien à voir avec le fait qu'un tel homme considère que les femmes sont incompréhensibles », Marilyn FRIES, *The Politics of Reality : Essays in Feminist Theory*, Crossing Press, 1983, p. 165-166.
- 44 Helen ZAHAVI, *Dirty Week-end*, *op. cit.*, p. 182.
- 45 La métaphore de la chasse revient à plusieurs reprises, par exemple page 197.
- 46 Helen ZAHAVI, *Dirty Week-end*, *op. cit.*, p. 86-87.
- 47 « Ce doit être dur pour un homme comme Tim. Quand vous êtes un type ordinaire, simple, un type comme les autres, qui aime s'enfiler des bières avec les copains en échangeant des histoires de conquêtes passagères. Quand vous trouvez une femme muette qui alimente vos fantasmes, et

- que vous caressez vos couilles pendantes en murmurant des obscénités moites au téléphone. Quand vous la suivez dans la rue, que vous la regardez se ratatiner, et qu'alors vous avez l'impression d'être un homme. Vous ne vous posez pas de questions, vous n'éprouvez aucun doute, vous ne réfléchissez pas deux fois. Vous avez une queue et la queue décide. Et soudain, horreur, abomination, voilà que la femme ouvre sa bouche obscène pour chuchoter des obscénités. Or, ce n'était pas prévu ainsi. Ce n'est pas comme dans vos rêves. Vous n'êtes même pas certain d'avoir encore envie, si ça doit se passer comme ça. La chienne. La chienne puante, la saloperie d'allumeuse, toutes les mêmes », *ibid.*, p. 57.
- 48 « Tous n'ont pas encore désarmé », Simone de BEAUVOIR, *Le Deuxième Sexe*, Gallimard, Paris, 1949, p. 25.
- 49 Helen ZAHAVI, *Dirty Week-end*, *op. cit.*, p. 165.
- 50 *Ibid.*, p. 52.
- 51 Voir Patricia PAPERMAN, Sandra LAUGIER (dir.), *Le Souci des autres. Éthique et politique du care*, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris, 2005 ; Fabienne BRUGERE, *Le Sexe de la sollicitude*, Paris, Seuil, 2008 ; Marie GAREAU et Alice LE GOFF, *Care, justice et dépendance. Introduction aux théories du care*, PUF, Paris, 2010.
- 52 Voir Pascale MOLINIER, « Quel est le bon témoin du care ? », in Pascale MOLINIER, Sandra LAUGIER, Patricia PAPERMAN (dir.), *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Payot, Paris, 2009, p. 233-248.
- 53 Grégoire CHAMAYOU, *Les Chasses à l'homme. Histoire et philosophie du pouvoir cynégétique*, La Fabrique, Paris, 2010, p. 86.
- 54 « Le maintien de la réalité phallocratique requiert que l'attention des femmes se concentre sur les hommes et sur leurs projets », Marilyn FRIES, *The Politics of Reality*, *op. cit.*, p. 172.
- 55 Marilyn Fries rappelle que l'étymologie anglaise et espagnole du terme « réel » se rapporte à des expressions qui renvoient à « royal » ou qui sont relatives au roi. La propriété de ce qui est réel est ainsi la propriété de ce qui est royal, au roi. Ce qui est réel est ce qui est visible par le roi, p. 155.
- 56 Voir Donna HARAWAY, « Le Témoin modeste : diffractions féministes dans l'étude des sciences », in *Manifeste Cyborg et autres essais*, *op. cit.*, p. 309-333.
- 57 Voir Miranda FRICKER, *Epistemic Injustice : Power and the Ethics of Knowing*, Oxford University Press, 2009 et Ian James KIDD, José MEDINA et Gaile POHLAUS Jr (dir.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, Routledge, 2017.
- 58 Voir Robert N. PROCTOR et Londa SCHIEBINGER, *Agnotology. The Making and Unmaking of Ignorance*, Stanford University Press, 2008.
- 59 Charles MILLS, « White Ignorance », in Shannon SULLIVAN et Nancy TUANA (dir.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, SUNY Press, 2007, p. 13-38.
- 60 Pour autant, cette connaissance a pour finalité la capture, l'épuisement ou la mort d'une proie isolée, acculée, jugée la plus vulnérable ; ou, au

Notes des pages 178 à 181

contraire, dont la qualité renforce sa nature de trophée, de butin. Aussi, on trouve dans la chasse une déclinaison de buts : la domestication, l'usage et l'exploitation, l'exposition et la monstration, la domination, l'éradication, ou l'extermination. Dans la chasse, il n'y a pas de belligérant.e.s, respecté.e.s comme telle.s, il n'y a pas d'ennemi.e.s à proprement parler, il y a des proies dont *la vie ne compte pas*, ne vaut pas la peine d'être épargnée, préservée, vécue.

61 Michel TOURNIER, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, 1967, Gallimard, Paris, 1972, p. 36.

62 Gilles DELEUZE, « Michel Tournier et le monde sans autrui », postface à Michel TOURNIER, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, *op. cit.*, p. 263.

63 *Ibid.*, p. 265.

64 Neighborhood Watch Volunteer est une organisation mise en place à la fin des années soixante aux États-Unis (et en référence directe avec des dispositifs de vigilantisme héritiers de la période coloniale), qui vise à engager les citoyen.n.e.s à seconder le travail de la police en se sentant concerné.e.s par tout « fait » inhabituel ou menaçant la sécurité de leur quartier. En France, le dispositif « Voisins vigilants » a été importé depuis le milieu des années deux mille.

65 Lizette ALVAREZ, « Justice Department Investigation Is Sought in Florida Teenager's Shooting Death », *The New York Times*, 16 mars 2012.

66 *Ibid.*

TABLE

PROLOGUE. CE QUE PEUT UN CORPS	5
LA FABRIQUE DES CORPS DÉARMÉS	19
Brève histoire du port d'armes	19
Désarmer les esclaves et les indigènes :	
droit de tuer contre subjectivité à « mains nues »	24
Ascèse martiale : cultures de l'autodéfense esclave	29
La force noire de l'Empire :	
« Vive le patriarcat, vive la France ! »	36
DÉFENSE DE SOI, DÉFENSE DE LA NATION	41
Mourir pour la patrie	41
« Femmes, armons-nous » : les bataillons d'Amazones	45
Armée citoyenne ou défense du Capital ?	50
Le ju-jitsu des suffragistes :	
combat rapproché et antinationalisme	55
TESTAMENTS DE L'AUTODÉFENSE	65
Mourir en combattant :	
l'insurrection du ghetto de Varsovie	65
L'autodéfense comme doctrine nationale	69
Généalogie du krav maga	76

Se défendre

L'ÉTAT OU LE NON-MONOPOLE DE LA DÉFENSE LÉGITIME	83
Hobbes ou Locke, deux philosophies de la défense de soi	83
Se faire justice soi-même : milices et « coopératives judiciaires »	92
Le vigilantisme ou la naissance de l'État racial	98
JUSTICE BLANCHE	105
Du lynchage à la légitime défense : « un mensonge cousu de fil blanc »	105
« Il faut défendre les femmes »	111
SELF-DEFENSE : POWER TO THE PEOPLE !	119
En finir avec la non-violence : « <i>Arm Yourself or Harm Yourself</i> »	119
Les Black Panthers : l'autodéfense comme révolution politique	127
AUTODÉFENSE ET SÉCURITÉ	139
<i>SAFE !</i>	139
Autodéfense et politique de la rage	146
De la vengeance à l' <i>empowerment</i>	150
RÉPLIQUER	157
Sans défense	157
Phénoménologie de la proie	163
Épistémologie du souci des autres et <i>care</i> négatif	171
REMERCIEMENTS	183
NOTES	185

