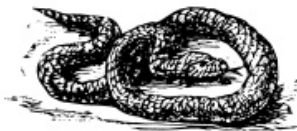


**|Insubordination au genre et
anti-colonialisme :
pour une redistribution de la
violence|**



Texte original en portugais, traduit depuis l'anglais de la version zine de **down&out distro** sous le titre towards a gender disobedient & anti-colonial redistribution of violence



BreakDown edition

BREAKDOWNEDITION@RISEUP.NET
BREAKDOWN.NOBLOGS.ORG

|Insubordination au genre et anti-colonialisme : pour une redistribution de la violence|

Jota Mombaça

'Le fait qu'il n'y ait pas de guerre ne veut pas dire qu'il y ait la paix'

"Mystique, X-Men Apocalypse, 2016"

Scène 1_ Qui contrôle la police ?

C. a été retrouvée morte étranglée dans le coffre d'un véhicule appartenant à la police militaire de Sao Paulo. Le récit officiel est qu'elle serait entrée elle-même dans le coffre de son propre gré, afin de voler quelque chose, et qu'elle y a fini morte. Selon un site d'information en ligne, le véhicule fut réparé, nettoyé et remis en service dans la rue en l'espace de quelques jours. Personne ne fût tenu responsable, si ce n'est C., qui est morte d'asphyxie et qui avait quand elle fut retrouvée, à l'arrière d'un véhicule de police militaire, à l'âge de 19 ans le visage violet et les mains tachées de sang.

Un rapport de police a été émis contre elle.

La police au Brésil est la seule faction criminelle qui est responsable d'enquêter sur ses propres crimes.

Scène 2_ Qu'est qu'un crime ?

Afin de développer une perception plus perçante du système judiciaire criminel d'aujourd'hui, Vera Malaguti décrit les fantasmes absolutistes du contrôle social de la police durant la période qui suit l'abolition de l'esclavage au Brésil. C'est principalement au moyen de contrôles systémique du transit de personnes africaines libres et d'afro-descendant-e-s que la police commencera à opérer ici, en tant que membre des projets coloniaux dans leur version moderne, assurant d'une part la sécurité des élites blanches et mixtes, et d'autre part la terreur sur les communautés appauvries et racisées. Ainsi, le racisme à l'encontre des personnes noires et pauvres est inscrit dans l'ADN des diverses formes de police et des réseaux de surveillance et des formes d'extermination qui s'articulent autour de ces personnes. Mais y a pas besoin d'écouter un universitaire blanc pour comprendre ça. Les mouvements politiques tel que Maes de Maio, Reaja ou Sera Morta(o) n'ont pas attendu aujourd'hui pour produire du contenu, des protestations et articulations afin de rendre visible le rôle effectif de ces génocides racistes et classistes dans la grammaire de domination brésilienne.

La présence du racisme dans l'imaginaire colonial, perpétuellement actualisé dans le contexte de la chute de la colonie, se révèle comme une blessure dans les paysages des villes, dans la densité des murs, des clôtures et des frontières. Elle s'expose aussi dans la chorégraphies des chairs, l'intensité des coupures et l'ancestralité des cicatrices. Et tout ceci est assez évident, bien que déguisé ; c'est une évidence que l'on retrouve dans chaque émotion pouvant naître sous ce régime. Et ce, même quand les machines qui défont les significations des conflits et des inégalités structurelles projettent arbitrairement des vérités

se promettant comme neutres, justes et applicables universellement – ainsi que transcendantes, légales, modernes et coloniales-, sur ce que ça peut signifier d'être criminel-le, ou sur ce qu'est la sécurité, ou quelle valeur ce monde a pour l'industrie de la pénalisation, ou quels marqueurs sociaux tracent les graphiques d'une extermination néo-colonial, continue et systématique, ou pourquoi est-ce qu'il existe des vies tuables, ou quels corps ornent les projets du futur, ou qui sont les sujets de l'histoire, ou que signifient catastrophe, coup d'état, crise, ou extinction...

En ayant tout ceci en tête, qu'est-ce qu'un crime, alors que la façon même d'opérer de la justice est inséparable d'un projet perpétuel d'actualisation de l'injustice comme fantasme de contrôle ? Qu'est-ce qu'un crime, quand tout ce qui est compris dans la catégorie de la normalité et de la légalité ne cesse jamais de re-performer la présence de la mort en tant qu'espérance de vie de communautés toutes entières, de population ici et ailleurs, autant humaine que non-humaine ?

Scène 3_ Les Fictions du Pouvoir ou le Pouvoir des Fictions

Le Pouvoir opère par des moyens de fictions, qui ne sont pas seulement textuelles, mais qui sont matériellement impliquées dans la production du monde. Les fictions du pouvoir se répandent, avec leurs effets et conséquences, dans une marche funéraire célébrée comme un développement inévitable, le progrès, ou le destin. Le monopole de la violence est une fiction du pouvoir qui se base sur la promesse qu'il est possible de créer une position neutre à partir de laquelle arbitrer les conflits. Produit par

la mentalité coloniale-moderne, le système judiciaire, comme système de polissage (ndt : policing en anglais), cherche à neutraliser les conflits sociaux, en gérant toutes les tensions à la limite d'un réseau très réduit d'institutions et de mythes, qui sont représentés comme neutres par le récit hégémonique. Au-delà d'une fiction du pouvoir, la neutralité du système judiciaire – qui rend le monopole sur la violence moralement et politiquement possible – est un mécanisme d'aliénation des conflits, isolant ainsi les personnes impliquées dans ces derniers de leur propre processus de résolution.

La science-fiction est l'une des lignes qui existe entre les fictions du pouvoir et le pouvoir visionnaire des fictions. Si nous prenons en considération l'axe spéculatif canonique ayant été propagé par la littérature, le cinéma, et part l'art de l'Amérique du Nord en général, principalement présenté depuis une position de masculinité, blanchité, de genre cis, et d'hétérosexualité, il est compréhensible que nous nous voyions limité à la circularité du pouvoir, dans une spirale dystopique uniquement capable de nous faire passer d'une situation de contrôle vers encore plus de contrôle. La contradiction repose dans le fait que les auteurs et les histoires qui sont en apparence critiques des sociétés du contrôle et de la discipline peuvent agir de telle façon qu'ils actualisent les systèmes contre lesquels ils écrivent et sont écrits. La tâche incessante qui consiste à exposer les machineries du pouvoir, les projetant dans le futur ou dans le fantastique, coïncide ainsi avec la tâche ingrate de production d'une telle machinerie, l'imaginant comme un ensemble d'entités desquelles on ne saurait échapper. Le pouvoir insoupçonné des fictions est celui d'être le ciment du monde car, comme Walidah Imarisha et Adrienne Maree Brown (les co-éditrices de l'anthologie *Octavia's Brood*) le suggèrent, « nous ne pouvons construire ce que nous ne

pouvons imaginer », ainsi tout ce qui a pu être créé requiert, auparavant, d'avoir été imaginé. Et c'est là que réside le pouvoir des fictions.

Ce n'est donc pas la nature fictive du pouvoir qu'il m'intéresse de confronter. Je voudrais plutôt confronter les fictions du pouvoir et les systèmes de valeurs spécifiques qui opèrent dans la forme que prend ce monde, et leurs modes d'actualisation dominante. De fait, le monopole de la violence a pour prémisses de gérer non seulement l'accès aux techniques, appareils et dispositifs avec lesquels est performé cette violence légitime, mais aussi les limites de sa définition. Ces deux processus de contrôle sont mutuellement impliqués l'un dans l'autre, et ils engendrent une guerre permanente contre les imaginaires visionnaires et divergent – à savoir : contre l'habileté de percevoir, depuis une position de captivité, à quoi pourrait ressembler des mondes dans lesquels le confinement ne nous opprimerait plus. Libérer le pouvoir des fictions de l'emprise de la domination totalisante des fictions du pouvoir fait partie d'un processus dense de ré-articulation des formes de violence systémique, processus qui nécessite un travail continu de ré-imagination du monde et des façons que nous avons de le connaître, ainsi qu'une habileté à concevoir des résistances et lignes de fuite qui continuent à déformer à travers le temps les formes du pouvoir.

Scène 4 _ L'État moléculaire

L'État, comme la police, sont guidés par et avec (le) désir. Quand le mouvement LGBT brésilien se bat pour la criminalisation de l'homophobie, il se bat, à la marge, pour ce désir. Le désir d'être protégé par la police et neutralisé

par l'État – quelque en soit le coût. Il ne prend pas en considération, par exemple, la dimension structurellement raciste du système carcéral, dont la cible principale continue d'être les personnes noires et pauvres, y compris celles dont le positionnement sexuel et de genre pourrait être compris au sein du spectre LGBT. L'engagement dans ces structures normatives comme source de confort et de sécurité pour les communautés se regroupant sous l'acronyme LGBT est un signe évident du manque d'imagination politique intersectionnelle au sein de ces activistes, qui se limitent à se battre au cœur d'un projet du monde dont nous avons été exclus à maintes reprises.

L'État est d'une envergure incommensurable, mais il opère au travers de ses molécules. Pendant de nombreuses années, une partie du mouvement féministe brésilien s'est battu pour la loi Maria de Penha, qui définit la violence domestique et introduit un traitement plus rigoureux des personnes commettant ce type de crime. En 2006, le projet est devenu une loi. En 2013, le taux de crimes contre les femmes dans les sphères domestiques avait déjà augmenté de 12.5 % par rapport à 2006. La loi n'a pas réussi à contenir cette violence, car elle apporte une solution transcendantale à un problème immanent. Malgré ses aspects institutionnels, la violence contre les femmes, tout comme la violence contre les corps désobéissant au genre ou sexuellement dissident en général, est enracinée dans une politique du désir qui opère au-delà de la loi. Par conséquent, si vous appelez la police pour qu'ils interviennent dans des situations de nature sexiste et/ou

[1] Eke- Candomble Sound System is a Paraíba-based collective which works on the intersection between music, performance and design, producing radical critical content from their position as black, Northeastern Bichas. The song referred to here is available at: <https://youtube.com/watch?v=oOvRDxRGPh&feature=youtube>, and the collective's work can be followed through their Facebook page: Eke- <https://www.facebook.com/Ek%C3%A9-25177767849066/?fref=ts>.

[2] Translator's note: here, under the author's own advice, the word "bicha: a derogatory word for a non-heterosexual and effeminate people who are assigned male at birth with some parallels to english terms such as "queer" or "faggot", is left in the original as an acknowledgement of the specific sexual and gender politics of the reclaiming of bicha as a rubric of identity in contemporary Brazilian activist, academic and affective contexts.

transphobe-homophobe-lesbophobe-etc, il est courant pour eux d'agir en la faveur de l'assaillant, car ce qui articule les actions de la police n'est pas la loi, mais le désir – dans ce cas, le désir de perpétuer le système qui dote non seulement l'État, mais aussi les hommes cis en général, du droit de gérer et performer de la violence.

La masculinité toxique, en tant que projet du pouvoir, doit être prise en considération dans toute discussion sur la distribution sociale de la violence. La violence masculine est un outil transversal de normalisation et de contrôle social. Cela affecte non seulement les femmes cisgenre, non-hétérosexuelles, et les personnes trans, mais aussi les hommes cisgenres eux-mêmes, qui doivent atteindre ces niveaux de virilité idéale pour pouvoir remplir le rôle que la normativité genrée requiert. En attendant, cette distribution inégale de la violence – qui constitue les corps d'hommes cisgenre en corps intrinsèquement viriles – est responsable, à un niveau micro-politique, de la reproduction de la peur comme base à partir de laquelle les personnes trans, sexuellement dissidentes et les femmes se rapportent au monde.

Dans l'une de leurs chansons, le collectif de Paraiba 'Eke-Candomble Sound System'¹ relate une expérience qui hante l'imaginaire des bichas², dykes, travestis et autres créatures du spectre radical de la désobéissance au genre et dissidence sexuelle, ayant trait à la possibilité d'agression dans l'espace public.

1-Eke- Candomble Sound System est un collectif basé au Paraiba et qui travaille à l'intersection entre musique, performance et design, produisant un contenu critique radicale depuis leurs positions de Bichas noir-e-s du Nord-Est. La chanson à laquelle il est fait référence ici peut être retrouvé ici : <https://youtube.com/watch?v=oOvRDxRGPh&feature=youtu>

2-Note de traduction : ici, sous les conseils de l'auteur, le mot « bicha : terme dérogatoire utilisé pour une personne non-hétérosexuelle et efféminée et assignée garçon à la naissance, qui a quelques parallèles avec les termes anglais 'queer' ou 'faggot' (en fr. 'tapette') ; ce terme est utilisé dans la langue originale du texte en tant que reconnaissance de la spécificité des politiques de genre et de sexe de la réappropriation de bicha comme rubrique d'identité dans des contextes contemporains brésiliens activistes, académiques et affectifs.

Les paroles :

Praca da Alegria
One bicha, eight machos
Praca da Alegria
One Bicha, eight machos

Coming back home
Painted nails
Tiger Shorts
Earing in my ear
Eyeliner in my eye
One bicha, eight machos

Stick strikes
Stone strikes
Glass Shattered
Stick strikes

Stone strikes
Glass Shattered
Brick strikes
Stone strikes
Push push
Machoness
Machoness

One bicha, eight machos
Full of hatred
Against bichas
Little queers
Dykes
Butches
Travestis
Trans women
Trans men
Cis women

The macho who beats us is all the same
The macho who beats us is all the same

En écoutant ces paroles, l'on pourrait très bien objecter qu'elles reproduisent une image essentialisante de la masculinité cis, et que cela devrait être questionné compte tenu des avancements faits dans les débats sur le genre et la sexualité. Cette critique – bien qu'elle puisse avoir une certaine pertinence – semble, cependant, jeter un nuage de fumée sur ce que les paroles de Eke cherchent à exposer : « le machisme³ » (l'un des noms de la masculinité toxique) en tant que fiction du pouvoir. « Le macho qui nous tabasse est le même pour tou-te-s » car la figure du macho, comme outil de normalisation social, qui garantit que la position de masculinité cisgenre ait accès à une violence légitimée – ce qui ne doit pas être compris, dans ce contexte, comme violence légale, mais comme une forme de violence qui est pensable et plausible au sein du système de distribution de la violence auquel nous appartenons.

Scène 5_ La violence pure comme conception globale

Il y a quelques semaines, une vidéo a été partagée sur mon fil d'actualité facebook. Dans cette vidéo, une travestie saignait sur le sol d'un hôpital publique après avoir été poignardée. Elle criait « S'il-vous-plait, ne me laissez pas mourir maintenant ». Personne ne vint la secourir. À la place, une autre femme (une femme cis) l'a frappé au visage tandis que quelqu'un filmait avec une caméra l'entièreté de la situation. Tabassage publique, négligence médicale, spectacularisation de la mort, naturalisation de l'extinction sociale, génocide, processus d'exclusion systématique et de violence qui composent les vies quotidiennes de nombreuses personnes trans, gouines, bichas et autres dissident-e-s sexuel et désobéissant-e-s du genre, particulièrement ceux qui sont racisé-e-s et

appauvri-e-s. Toutes ces formes de violences et de brutalité font en effet partie d'une conception globale, qui cherche à définir ce que c'est que d'être violent-e, qui a le pouvoir de l'être, et contre quels types de corps est-ce que la violence peut s'exercer sans causer de dommages à la normalité sociale. Dans le contexte de cette conception globale, la violence est gérée de façon à être mortelle pour un grand nombre et profitable et/ou agréable pour peu. Dans ce contexte, la violence suit un programme et opère en faveur d'un projet de pouvoir qui se rattache à l'hétéronormativité, la cis-suprématie, le néo-colonialisme, le racisme, le sexisme et le suprématisme blanc comme régimes d'exception.

Depuis ma perspective, en tant que bicha racisé-e, gros-se et non-binaire venant de la périphérie du Nord-Est du Brésil, il m'est impossible de nier l'impact de la distribution de la violence comme menace à ma vie de tout les jours. Le simple fait de marcher dans la rue peut être un exercice difficile, quand tes vêtements sont considérés comme « inappropriés » et ta présence est comprise comme offensante, juste du fait de ta façon d'agir ou de présenter ta personne. Le risque de devenir une composante des statistiques horribles des violences anti-bicha (et anti-trans, anti nord-est, anti-noir...) du Brésil est constant, et il n'est pas juste que nous seul-e-s – qui adoptons comme éthique d'existence la désobéissance à la normalité sociale, ou qui sommes tout simplement médiocrement positionné sur l'échelle des « droits humains des bons humains » (Ndt : en anglais « human rights of the right humans », le jeu de mot passe à la trappe à la trad) – ayons à dealer avec ce risque. La redistribution de la violence est une revendication pratique alors même que nous sommes en train de mourir seul-e et sans aucune

sorte de réparation, qu'elle vienne de l'État ou de société organisée. La redistribution de la violence est un projet de justice sociale dans un état d'urgence totalisé, et elle devrait être réalisée par ceux pour qui la paix n'a jamais été une option.

Scène 6_ La redistribution de la violence

Le postulat de base de cette proposition est que la violence est distribuée socialement, et qu'il n'y a ainsi rien d'anormal dans la façon qu'elle a d'intervenir dans la société. Tout cela fait partie d'un projet de création-de-monde, d'une politique de meurtre et de normalisation, guidée par des principes racistes, sexistes, classistes et cis-supremacistes de différenciation, entre autres. Le fait de redistribuer la violence dans ce contexte est un geste de confrontation, mais aussi de self-care. Ça n'a rien à voir avec une déclaration de guerre. C'est plutôt une question d'aiguiser nos lames, de sorte à mieux s'emparer d'une guerre qui a été déclaré dans nos dos, une guerre qui est structurelle pour la prétendue paix dans le monde, et qui est menée contre nous. Après tout, ces cartographies néropolitiques de la terreur dans lesquelles nous sommes capturé-e-s sont les conditions-mêmes de la sécurité (privée, sociale et ontologique) des rares personnes qui bénéficient d'un statut tout à fait humain dans ce monde.

Scène 6.1_ Nommer la norme

Je vais maintenant me pencher sur les blanc-he-s – les hommes blancs, mais aussi toutes les personnes blanches – dont la blancheur n'est pas tant une couleur qu'une façon de se comprendre elleux-mêmes et d'organiser la vie-même ;

une inscription particulièrement privilégiée dans l'histoire du pouvoir et une forme de présence en ce monde : nous infiltrerons vos rêves et déstabiliserons votre équilibre.

Aux hétéros, dont l'hétérosexualité est l'extension du régime politique d'homogénéité sexuelle, de suppression des désires anormaux et de génocide des corporéalités déviantes ; à elleux je veux dire : nous infiltrerons vos familles, mettrons le bordel dans vos généalogies et foutrons en l'air vos fictions de lignage.

À chaque personne cis qui se considère comme la norme, et porte ensuite son regard sur le monde pour le percevoir comme son propre reflet, je laisse la note suivante : nous dénaturerons votre nature, enfreindrons toutes vos règles et hackerons vos informatiques de la domination.

Enfin, je m'adresse à tout les puissant-e-s, ceux dont le positionnement de classe leur assure des accès privilégiés à des formes de confort, nourritures, connaissances, possibilités et structures de reproduction de l'injustice et d'inégalité économique comme paradigme de l'organisation sociale : nous envahirons vos maisons, foutrons le feu à vos caisses, défoncerons vos centres commerciaux et banques, insultons vos forces de police, maudissons votre sécurité, viderons vos frigos et ridiculiserons vos illusions de confort ontologique.

Nommer la norme est la première étape vers une redistribution de la violence désobéissante au genre et anti-coloniale, car la norme est ce qui n'est pas nommé, et c'est bien là son privilège. Ne pas être marqué est ce qui assure une position (normative) privilégiée, son principe de non-interrogation, à savoir : son confort ontologique, sa capacité

à se percevoir comme norme et percevoir le monde comme son reflet. À son opposé, l'« autre » – comme un diagramme d'images d'altérité qui façonne les marges des projets d'identité des sujets 'normaux' – est hyper marqué, incessamment traduit par les analyses de données du pouvoir et de la racialité, et simultanément invisible comme sujet et exposé comme objet. Nommer la norme signifie retourner cette interpellation et forcer le normal à se confronter lui-même, exposer le régime qui le maintiens en place, déranger la logique de son privilège, intensifier ses crises et décomposer son ontologie dominante, contrôlante.

Scène 6.2_ Fantômes de violence efféminée

Comme j'ai essayé de le démontrer, un des effets du monopole de la violence, n'est pas seulement un contrôle effectif de l'accès aux techniques, outils et mécanismes pour la performer, mais est aussi un contrôle sur les limites de sa définition= ce qui entraîne, par exemple, la représentation des contrôles de police contraignants et racistes comme une problématique sécuritaire, et qui dissimule les critiques puissantes faites par des personnes noires sur la blanchité et la violence institutionnelle au Brésil en un problème de violence, ceci mis à part, au-delà des limites de ce qui est pensable comme violence. Ainsi, il est tout à fait commun pour nous d'être bombardé d'images et de narratifs de violences commises par des hommes cis. De nombreux processus sociaux d'élaboration de la masculinité impliquent un apprentissage de virilité qui tend à devenir indistinguable du monopole sur la violence, rendant non seulement imaginable mais bien vraisemblable que la violence qui est pensable provienne toujours de cette position.⁴

En conséquence, la simple invocation imaginaire de d'autres formes de violence est déjà investie d'un effet disruptif sur cette grammaire, qui cherche à assurer la stabilité de la représentation de la violence masculine via un parallèle en négatif avec les positions efféminées – les femmes cis, bichas, travesti-e-s, et autre corporéalités marquées comme féminine et représentées comme nécessairement fragile et passive vis à vis de la violence.

En juin 2013, j'ai sorti une chanson – sous le surnom MC Katrina – dont le titre est « Eu sou passiva, mas meto bala5 » s'adressant aux pasteurs évangéliques et aux croyant-e-s dont les pratiques religieuses sont directement responsables de la reproduction de mouvements de haine et de contrôle sur les vies qui n'adhèrent pas à la stricte moralité proclamée par ces religions. Dès le début, la chanson présente une représentation divergente de la violence, centrée autour de l'idée que la bicha qui est une bottom peut aussi, et de fait, résiste aux interpellations violentes et aux mouvements de cisheteronormativité. À cette époque, le député/pasteur Feliciano avait mis en branle le projet Gay Cure, auquel Mc Katrina a répondu :

4-Il est important de souligner que bien que le système de distribution de la violence privilégie dans une certaine mesure la position de masculinité cis, il y a toujours des répercussions politiques dévastatrices pour les hommes - particulièrement pour les hommes noirs – en retour. Nous devons garder à l'esprit que d'une perspective intersectionnelle, les morts d'hommes et de garçons cis comme conséquence des actions des forces de police de l'État fait partie d'un régime nécro-politique de distribution sociale de la violence auquel ce projet de redistribution anticolonial de violence répond directement.

5-Note de traduction : le jeu e mot de cette phrase en portugais fait que ça peut autant être traduit « Je suis un-e bottom, mais je tirerai » ou « Je suis passive, mais je tirerai »

*Infeliciano6
says that bichisse7 has a cure
but if he comes to cure me
he's the one who'll get a beating
I'm a bottom
who's violent
I'm armed
and I'll shoot
this is a declaration of war
from the third world's bichas*

Après ces lignes, on peut entendre un sample de Pedra Costa prononçant cette phrase de Ludditas Sexxxuales⁸, « Si nous ne pouvons pas être violent-e-s, ce n'est pas notre révolution ». Si nous ne pouvons pas être violent-e-s, nous ne pourrions pas défaire les prisons et limites qui sont posées sur nos expériences comme conséquence de la distribution sociale hétéronormative, blanche, sexiste, et cis-supremaciste de la violence. Si nous ne pouvons être violent-e-s, nous continuerons à être hanté-e-s par la politique de la peur qui est instituée comme une norme à notre rencontre. Si nous ne pouvons être violent-e-s, nous concentrerons sur nos propres corps, affects et communautés le poids mortel de la violence normalisante. Et pour

6-Note de traduction : ici, MC Katrina joue sur le lien qu'a le nom « Feliciano's » avec le mot « feliz », qui signifie « heureux » en portugais. En le surnommant « Infeliciano », MC Katrina insinue qu'il est malheureux.

7-Note de traduction : un nom inventé correspondant à « bicha », plus ou moins équivalent à la façon dont « queerness » va de pair avec « queer » en anglais.

8-Ludditas Sexxxuales (Sexual Luddites, dans une orthographe différente) est le collectif basé en Argentine derrière le livre *Etica amatoria del deso libertario y las afectaciones libres y alegres* (Ethiques amateurs de désir libertaire et d'affectations libres et heureuses) [Milena Caserola, 2012] et d'une série de zines, posts et textes radicaux queers et féministes, y compris celui dans lequel la phrase de Pedra Costa peut être trouvée : <http://luddismosexxxual.blogspot.com.br/2013/03/nosotras-decimos-anarquia-si-no-podemos.html>.

apprendre à faire usage de notre propre violence, nous aurons aussi besoin d'être capable de l'imaginer, et d'en peuler des fantaisies visionnaires qui rejettent la façon dont les choses sont, ainsi que d'oser conjurer, ici et maintenant, une présence qui est capable de rendre les coups à nos agresseurs, capable de tuer nos assassins et de réchapper vivant-e de façon à remodeler notre monde.

Scène 6.3_ Entraînement d'auto-défense

Il existe plein de façons de s'entraîner et de penser à l'auto-défense. À un premier niveau, il y a un entraînement physique et son impact sur le corps – mais tous les corps ne s'entraînent pas de la même façon. Dans ce processus de réappropriation subalterne des techniques de la violence, nous devons savoir comment reconnaître les façons dont chaque corps aménage ses propres capacités d'auto-défense. Une partie de ce travail consiste en un changement radical de perception.

On nous apprend à ne pas réagir à la violence qui nous interpelle, en même temps que nous sommes bombardées de menaces et narratifs de brutalité commise contre nous. En ce sens, le projet de redistribution de la violence dépend du fait que nous croyions en notre propre capacité à l'autodéfense, et partant de là, le fait que nous changions notre posture quant au monde. Il est fondamental pour nous d'abandonner la position de victime – même si l'État, la police, les blanc-he-s et les hommes cis ont historiquement démontrés leurs incapacité à abandonner leur position d'agresseur. Il n'y a pas d'autres issues que d'accepter une fois pour toute que nous avons été inscrit-e-s dans une guerre totale contre notre existence, et que la seule façon de survivre est de se battre activement pour nos vies.

Oui, nous sommes peut-être faibles, mais cela ne devrait pas être compris comme une incapacité à l'autodéfense. Apprendre à se défendre requiert l'articulation d'autres façons de comprendre sa propre fragilité. Il existe des stratégies, des techniques et outils dont seul une corporéité et une subjectivité capable de fragilité serait à même de développer. L'autodéfense ne se résume pas à la contre-attaque, il s'agit aussi de comprendre ses propres limites et de développer des stratégies de secours, de façon à fuir quand nécessaire. Il est aussi question d'apprendre à interpréter les chorégraphies de la violence et d'étudier les façons d'intervenir contre celles-ci. Il s'agit également de composer avec la peur et avec la condition irréfutable de personne pour qui la paix n'a jamais été une option.

Scène 6.4_ La redistribution de la violence en tant que self-care

Quel genre d'éthiques devrions-nous élaborer pour que nous puissions embrasser notre propre violence sans re-structurer par la suite la conception globale de violence pure contre laquelle nous nous organisons? Quelles modalités de soins politiques devrait-on mettre en place de sorte à guérir les blessures que la violence – autant celle perpétrées contre nous, que la notre – nous inflige? De telles questions ne sont pas détachées du processus politique de redistribution de la violence, puisqu'il ne s'agit pas de simplement revendiquer un développement de force qui reproduirait l'ignorance – la vraie fragilité – qui caractérise les performances et fictions du pouvoir.

Il ne s'agit pas non plus de s'agripper à la notion rigide de rendre la justice, qui part toujours des mêmes suppositions et se calcule toujours depuis une position supposée de

stabilité des conflits et, par la suite, stabilité des réponses politiques que nous produisons à partir de ces suppositions. La redistribution de la violence – afin de ne pas la confondre avec un processus de généralisation de la violence – devrait s’investir dans une éthique qui voit la justice comme une entité mutante qui est contextuelle et provisoire, et qui accepte dès le départ qu’il n’existe pas de réponse sûre aux conflits et aux questions si paradoxales, complexes et improbables que celles auxquels nous avons affaire.

Personne ne sort de la violence indemne, et nous tou-te-s qui avons été l’objet de violence et d’injustice dans nos vies sont bien conscient-e-s de cela. La violence laisse des marques, elle s’insimise dans les vies – ce n’est pas un simple événement, elle est toujours complexe et multidimensionnelle, et nécessite ainsi de l’attention. De ce fait, et pour qu’ils ne soient pas confondus avec une perte de sensibilité, il est nécessaire d’articuler les processus de redistribution de la violence en partant du principe qu’il est tout aussi fondamental d’embrasser sa propre violence que d’en devenir responsable.

Scène 7_ La fin du monde tel qu’on le connaît

Dans la première partie du livre *Les damnés de la terre*, Frantz Fanon (1925-1961) déclare que la décolonisation est un projet de désordre total, étant donné que son horizon radical est la destruction de tous les régimes, structures et effets politiques introduits par la colonisation. Il n’est pas question de parvenir à un consensus, d’ajuster le monde et de se conformer à la différence coloniale via un arrangement pacifique. La situation colonial ne permet

aucune conciliation, parce qu'elle est toujours déjà asymétrique : elle se fonde sur la violence du colon contre le peuple colonisé, et est soutenue par l'établissement et la continuité d'une hiérarchie fondamentale, au sein de laquelle le colonisé ne peut exister que sous le colon. Il n'y a ainsi aucune négociation ou réforme possible. La lutte pour la décolonisation est toujours une lutte pour l'abolition du point de vue du colon, et par conséquent, c'est une lutte pour la fin du monde – la fin d'un monde. La fin du monde tel qu'on le connaît. Comme on nous l'a donné à connaître – un monde dévasté par la destruction créative du capitalisme, ordonné par la suprématie blanche, normalisé par le genre cis comme idéal régulateur, reproduit par l'hétéronormativité, gouverné par l'idéal sexiste consistant à faire taire les femmes et fem', actualisé par la colonialité du pouvoir ; un monde de contrôle de la raison, de distribution inégale de la violence, de génocide systémique des populations racisées, pauvres, indigènes et trans – parmi tant d'autres.

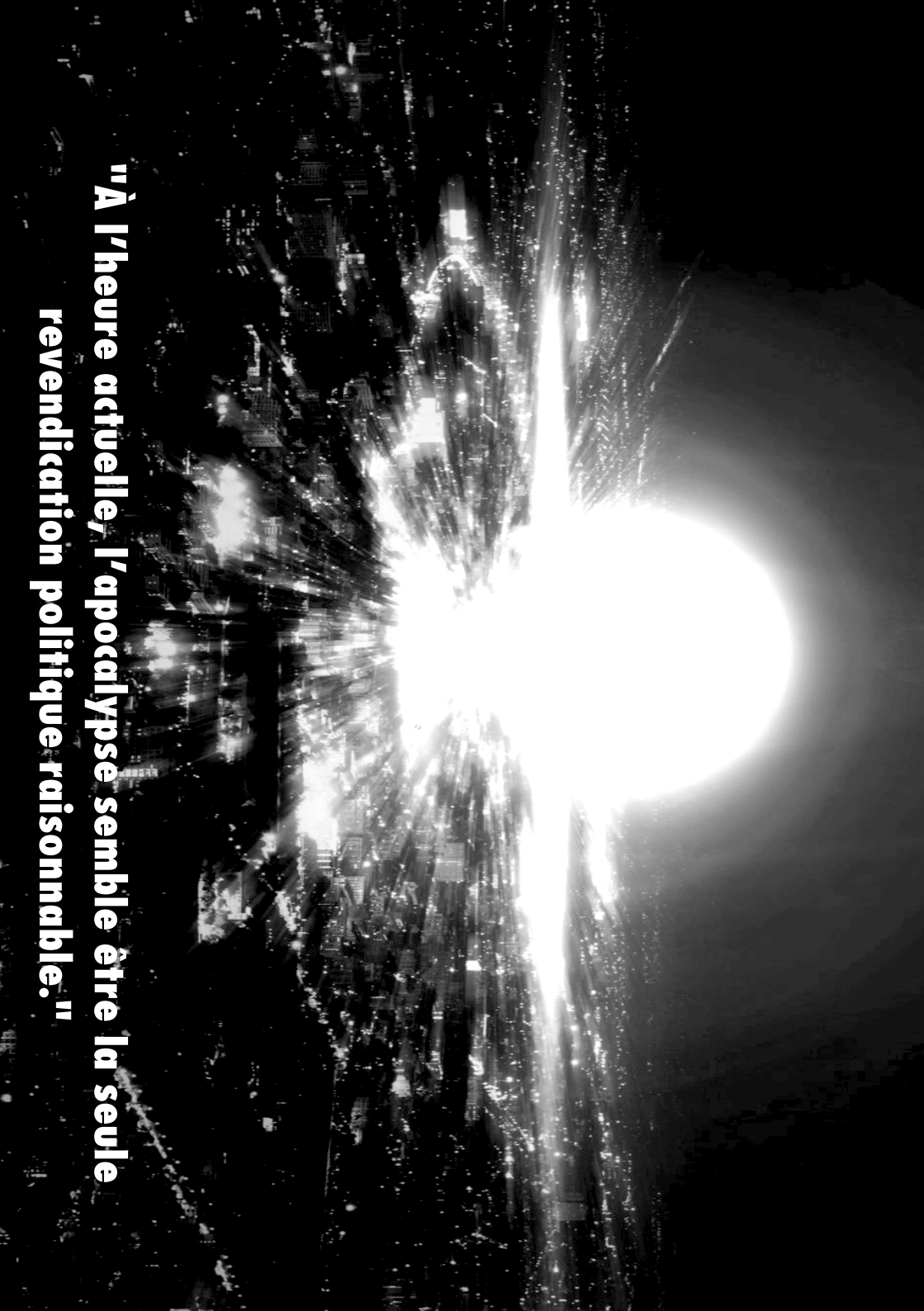
À l'heure actuelle, l'apocalypse semble être la seule revendication politique raisonnable. Cependant, il est nécessaire de la séparer de l'envie de prédire ce qu'il s'en suivra ensuite. Certainement, s'il y a un monde à venir, il est contesté maintenant – cependant, nous devons résister au désir de projeter à partir des ruines de ce monde-ci, ce qui pourrait être le monde à venir. Cela n'implique pas de se soustraire à la responsabilité d'imaginer et de réunir les forces qui animent ce conflit et qui sont capables de survivre à cette apocalypse vers un futur inconnu. Bien au contraire : résister au désir de projection est un pari sur la possibilité de s'évader de la capture de notre imagination visionnaire par les pouvoirs réactifs du monde contre lequel nous luttons. Refuser de fournir une alternative n'est ainsi

pas un rejet de l'imagination, mais un effort au sein de la lutte pour faire de l'imagination non pas un simple moyen pour recentrer l'homme et restructurer le pouvoir universalisant, mais une force décoloniale, qui libère le monde à venir des pièges d'un monde mourant.

PS_ Ceci est une barricade !

Il n'existe pas de solution. La redistribution de la violence n'est pas capable d'arrêter la machine mortifère que composent les forces de police, la masculinité toxique et toutes les fictions du pouvoir. Ce n'est que l'une des nombreuses façons de gérer le problème sans le neutraliser. La redistribution de la violence n'est pas capable de venger des morts, racheter des souffrances, de changer la donne et changer le monde. Il n'y a pas de salut. Ceci est une barricade ! Pas une bible.





"À l'heure actuelle, l'apocalypse semble être la seule revendication politique raisonnable."