



Marie-Hélène Bourcier

QUEER ZONES 3

IDENTITÉS, CULTURES ET POLITIQUES



Éditions Amsterdam





DE MARIE-HÉLÈNE BOURCIER, CHEZ LE MÊME ÉDITEUR

Queer Zones 1, Politique des identités sexuelles et des savoirs

Éditions Amsterdam remercie Oury Goldman pour l'aide qu'il a apportée à la réalisation de cet ouvrage.

© Paris 2011, Éditions Amsterdam
Tous droits réservés. Reproduction interdite.

Éditions Amsterdam
31 rue Paul Fort, 75014 Paris
www.editionsamsterdam.fr

Abonnement à la lettre d'information électronique
d'Éditions Amsterdam : info@editionsamsterdam.fr

Diffusion et distribution : Les Belles Lettres
ISBN : 978-2-35480-097-0





Mille merci à la team : Clémence, Jo et Oury.

Gracias a Dulce López Vega, por la oficina en vuelo y Adiós Hegel ;
al magnífico bebé Tomboy ; a Marco el tortillero y a la aficionada de
Dolores, Jean Marie.

Pour toutes les étudiantes et les étudiants (je ne parle pas pour
les lèche-cul et les petits fonctionnaires de la pensée), ceux qui le
deviennent ou le redeviendront en passant par l'université française et
qui veulent travailler dans une perspective *cultural studies*, *queer*, trans,
plus maligne que post-col : ne lâchez pas ! Vous y avez droit mais il
vous faudra peut-être partir là où cela ne vous sera pas refusé.







Sommaire

Modernisme et féminismes	13
Protoféminisme, modernisme et racisme : Breillat fait son cinéma	15
L'opium des connes : féminismes français et matérialisme culturel	65
Ready for the cultural turn ?	87
Études culturelles et politique de l'identité nationale	89
Entretien # 1 : Les cultural studies ne passeront pas par la France	107
Entretien # 2 : Comment la Gauche française a raté son point G	129
Yes we queer !	177
Red Light district et porno durable. Un autre porno est possible !	179
Les nouvelles technologies des transmasculinités	201
Entretien # 3 : Le trouble avec « le genre »... qui loupe les corps	227
Genres classes races et... BDSM	241
L' <i>homosexualis normatus</i> entre mariage unidimensionnel et droits sexuels	295
Théorie queer de la première vague et politiques du <i>disempowerment</i> :	307
la seconde Butler	
Bibliographie	347







Play List

Comme les *Queer Zones* précédents, *Queer Zones 3* n'est pas un livre organique. Ses chapitres sont indépendants les uns des autres et peuvent donc être lus séparément et dans le désordre. On y retrouvera des thématiques « fil rouge » : le post-porn, le SM, l'épistémopolitique, la théorie, les politiques et les subcultures *queer*. Et beaucoup de notes : le « rez-de chaussée » en est plein, comme dès *Queer Zones 1*. Tant que les politiques de traduction en sciences humaines et plus particulièrement dans certains domaines resteront ce qu'elles sont en France, elles garderont cette forme proliférante. Ni caution scientifique ou principe d'autorité, elles indiquent des univers référentiels dont on aurait tort de se priver et dont beaucoup ignorent l'existence. Les images enfin : en 2001, je me plaignais de l'impossibilité d'exercer un droit de citation pour les images. Il n'existe toujours pas et mériterait d'être acquis : il est tout de même étrange de ne pouvoir citer les images comme on cite les textes. Exposés que nous sommes aux sollicitations iconiques, ne pas les citer, ne pas pouvoir les remettre en circulation *a fortiori* dans les espaces d'enseignement mais aussi dans l'espace public (ce que ne permet toujours pas l'Inathèque par exemple même après le dépôt légal instauré en 1992) nous empêche de devenir aussi *media literate* que nous devrions l'être. En attendant, bonne lecture et à bientôt sur Facebook.







I

MODERNISME ET FÉMINISMES







Protoféminisme, modernisme et racisme : Breillat fait son cinéma

*pour Noël Burch,
drôle de pionnier en France et repentant magnifique du modernisme*

« L'esthétique moderniste a été peu critiquée en France, ce qui est à la fois indice et cause de l'hégémonie chez nous de cette façon de penser les arts et les lettres¹. »

« On ne naît pas femme, on le devient. » Le problème est qu'en France, ce fameux « devenir-femme » a été sévèrement cadré par une culture masculine, *a fortiori* avec l'avènement de ce mouvement social et culturel incontournable mais indigérable par l'hexagone qu'est le féminisme. C'est là une première forme d'exceptionnalisme français : ce sont des messieurs, généralement de grands penseurs du calibre de Derrida et de Deleuze, qui furent les mieux placés pour accomplir le devenir-femme. Teresa de Lauretis² et Rosi Braidotti³ ont bien critiqué cette stratégie théorique et

1. Noël Burch, *De la beauté des latrines. Pour réhabiliter le sens au cinéma et ailleurs*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 26.

2. Voir *Théorie queer et cultures populaires*, Paris, La Dispute, 2007, ainsi que le chapitre non traduit en français « The violence of rhetoric », in *Technologies of Gender, Essays on Theory, Film and Fiction*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 1987, p. 31-50.

3. Voir « Discontinuous Becomings: Deleuze on the Becoming-Woman of Philosophy »,





politique de « postmodernes » avides de féminité à défaut de féminisme. Le temps est peut-être venu de resituer ces stratégies dans une généalogie plus globale et de les rattacher à une tradition moderniste⁴ française particulièrement coriace, sachant que les féminismes français des années 1960 à nos jours n'ont pas su s'en détacher, ce n'est pas sans conséquences.

Des féminologues plus forts que les féministes

Le devenir-femme de Deleuze est un féminisme sans femmes particulièrement approprié... pour le philosophe. Il s'agit surtout d'une création purement discursive, anhistorique et surtout a-politique. Ce n'est pas rien d'affirmer dans les années 1970 – en négligeant au passage le devenir-homme – :

ce que nous appelons entité molaire, ici par exemple, c'est la femme en tant qu'elle est prise dans une machine duelle qui l'oppose à l'homme, en tant qu'elle est déterminée par sa forme et pourvue d'organes et de fonctions, et assignée comme sujet. Or devenir femme n'est pas imiter cette entité, ni même se transformer en elle [...]. Nous voulons seulement dire que ces aspects inséparables du devenir-femme doivent d'abord se comprendre en fonction d'autre chose : ni imiter, ni prendre la forme féminine mais émettre des particules qui entrent dans le rapport de mouvement et de repos

in Nomadic Subjects, Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory, New York, Columbia University Press, 1994, p. 111-123.

4. Il est difficile de donner une définition définitive du modernisme d'autant que l'historiographie française a tendance à mettre en avant « les avants gardes dans le domaine artistique (Dada, les surréalistes) » qui ne sont que des manifestations parmi d'autres d'un courant qui touche certes les arts mais aussi bien le rapport à la technologie, la philosophie, la relation avec les publics et la culture populaire et ce, dès la fin du XIX^e siècle et au XX^e siècle dans les pays occidentaux. Ironie du sort qui explique aussi le rétrécissement au périmètre « purement artistique » du spectre moderniste dans sa définition française, la plupart des commentateurs s'accordent pour situer la naissance du mouvement moderniste en France, avec Manet, Flaubert, ou Baudelaire. La doctrine du modernisme est celle de l'art pour l'art, esthétisante et élitiste. Elle irrigue les politiques culturelles et bien d'autres formes d'expression que la peinture et la littérature : la musique, le cinéma, l'architecture. Son arrivée concomitante de la naissance des industries culturelles n'est pas fortuite.





ou dans la zone de voisinage d'une micro-féminité, c'est-à-dire produire en nous-même une femme moléculaire, créer la femme moléculaire⁵. »

Il serait donc vain de tirer parti des expériences des femmes ou de construire une politique des identités femmes : on n'obtiendrait que des entités molaires. D'ailleurs, Deleuze et Guattari assigneront toujours aux minoritaires (femmes comprises) un rôle de poil à gratter révolutionnaire à condition qu'ils soient moléculaires. Le problème, c'est qu'ils sont les seuls à disposer des critères de la molécularité réussie et que ce type de devenir n'a rien à voir avec les féminismes ou les mouvements politico-sexuels. Ils tiendront le même discours aux homosexuels dans les années 1970-1980.

Beauvoir à poil, sans turban ni pantalon

Une autre technique du devenir consiste à se défaire du visage, ce que Deleuze et Guattari appellent la « visagéité⁶ » qui bloquerait les lignes de fuite et rétablirait l'autorité. Si c'est ainsi que l'on devient femme, est-ce que la Une du magazine « de gauche » du *Nouvel Observateur* du mois de janvier 2008 constitue *le nec plus ultra* du devenir-femme français ? : une Simone de Beauvoir sans visage et sans reflet, tel un vampire, littéralement prise de dos dans un dispositif qui, s'il ne renseigne guère sur la carrière de philosophe ou de féministe de la protagoniste, est parfaitement conforme à la construction traditionnelle du regard masculin analysé par Laura Mulvey⁷ pour le cinéma. Ledit *male gaze* construit une image d'un point de vue masculin pour un public masculin. Fermons

5. Gilles Deleuze et Felix Guattari, *Mille Plateaux, capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Minuit, 1980, p. 337 et p. 338. « Moléculaire » s'oppose à « molaire » dans la terminologie deleuzienne et guattarienne inspirée de la chimie (les moles) pour distinguer les régimes des machines désirantes : les subversifs (moléculaires) et les plus sociaux (molaires).

6. Voir Gilles Deleuze et Félix Guattari, « Année Zéro-Visagéité », *ibid.*, p. 205-234.

7. Laura Mulvey, « Visual Pleasure and narrative cinema », *Screen*, vol 16, n°3, Automne 1975, repris in Mandy Merck (dir.), *The Sexual Object, A Screen Reader in Sexuality*, Londres, Routledge, 1992, p. 22-34. Trad. fr. partielle par Noël Burch dans *CinémAction* n°67, 2^e semestre 1993, p. 17-23.





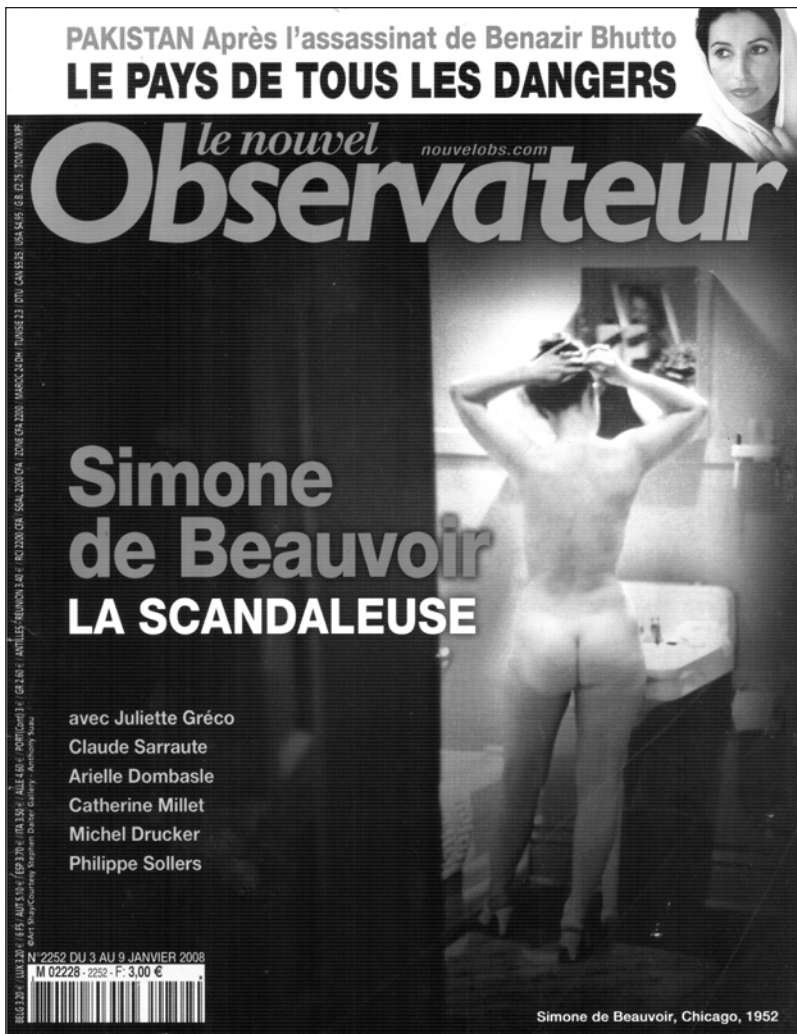
les yeux un instant et imaginons Sartre à poil, de dos ou de face. Quelle drôle de manière de célébrer le centenaire de Simone de Beauvoir en l'hypersexualisant et la réduisant à une femme libre (« libertine » ?) plutôt que féministe... La circulation à grande échelle de ce type de photo de « filles à poil » entre potes proposée par *Le Nouvel Obs* dans la France d'aujourd'hui, une pratique encore très en vogue chez les adolescents du siècle dernier, nous rappelle opportunément à quel point le féminisme n'a jamais été et n'est toujours pas le bienvenu en France.

Le féminisme en France : microrécits

Les premières féministes issues des mouvements contestataires américains (étudiants et féministes) des années 1960, et qui vont se dénommer comme telles en France, vont d'abord se répartir dans une myriade de groupes activistes. En mai 1970, avant le manifeste des 343 salopes, paraissait dans *L'Idiot international* un texte intitulé « Pour un mouvement de libération des femmes », signé entre autres par Monique Wittig et dont le titre fut vite retoqué par la rédaction en « un combat pour la libération de la femme ». En France comme en Europe, la tendance était plutôt au féminisme marxiste, populaire et révolutionnaire. Mais l'effervescence rouge fut vite bridée et dépolitisée par *Psych & Po* qui, sous la houlette d'Antoinette Fouque et sur son divan, allait développer la branche différentialiste et essentialiste du féminisme français. *Psych & Po* se réunissait à l'université de Vincennes qui devint mythique en accueillant les Foucault et les Deleuze. Nourries de psychanalyse lacanienne, Fouque, plutôt phobique des manifestations de rue⁸ et Cixous, pétrie de Derrida, allaient donner naissance à la fameuse « écriture féminine », sans oublier

8. « Notre première sortie publique a eu lieu fin avril 1970, à l'université de Vincennes. Cela reste pour moi la vraie sortie publique. Parce qu'il y en a eu deux : une à Vincennes, dans le cadre de l'université, et une autre à l'Arc de Triomphe, « la mémoire de la femme inconnue du soldat inconnu ». Celle-là a eu lieu alors que je n'étais pas là, et ce n'est pas un hasard », Antoinette Fouque, « Femmes en mouvements : hier, aujourd'hui, demain », avril 1990, entretiens avec Pierre Nora et Marcel Gauchet initialement publiés dans la revue *Le Débat* en octobre 1989 et février 1990, repris dans *Il y a deux Sexes. Essais de féminologie*, Paris, Gallimard-Le Débat, 1995, éd. revue et augmentée en 2004, p. 33.







au passage de voler le logo du féminisme en le déposant à l'INPI⁹. « Des Femmes », « les femmes », le logo « officiel » du féminisme international étaient devenus des marques. De son côté, Irigaray déployait sa conceptualisation de la femme interdite, irréprésentable, et ses phobies de la masculinisation : puisque tout pouvoir est phallogocentrique, la femme qui veut y entrer se travestit, voire s'homosexualise ; elle tombe dans « la mascarade sodomite » alors que son être est ailleurs, c'est-à-dire dans une maternité qui la différencie radicalement de l'homme. Dans *L'Hebdo des femmes en mouvement*, Fouque et Cixous se penchaient de temps à autre sur le sort des ouvrières et des femmes populaires pour masquer l'élitisme de leur position en y faisant s'effeuiller l'almanach illustré des femmes à la maison ravies de leur domesticité¹⁰. Voilà qui tranchait singulièrement avec le travail sur les représentations des femmes mené par leurs collègues états-uniennes à la même époque.

Le peu de féminisme théorique qui surnageait figea donc le sujet du féminisme comme un et indivisible, à l'instar de la République française. Et gare aux écarts, même dans les cercles matérialistes, qui, s'ils n'étaient pas différentialistes et essentialistes, restaient universalistes. Monique Wittig, qui avait participé à la fameuse action à L'Arc de triomphe avec Christine Rochefort en août 1970, se fit littéralement virer de la revue *Questions féministes* – pourtant matérialiste marxiste – quand elle annonça en 1980 qu'il était peut-être temps d'inclure les politiques lesbiennes dans la ligne rédactionnelle et l'agenda politique de la revue. Elle avait déjà affirmé en 1978, à New York, dans une conférence intitulée « La pensée *straight* », que « les lesbiennes ne sont pas des femmes ». Aux États-Unis, ce slogan allait inspirer des kilomètres de réflexion sur les exclusions du féminisme homogénéisant.

9. Pour un récit circonstancié du *hold up* en question, voir *Chroniques d'une imposture. Du Mouvement de libération des femmes à une marque commerciale*, Association Mouvement pour les luttes féministes, 1981. Quatre marques correspondant à quatre SARL ont été déposées : « Des femmes » ; « Des Femmes-Librairies » ; « Le Quotidien des femmes » ; « Des femmes filment ».

10. Voir par exemple le numéro 7 de juillet 1978 du magazine officiel de *Psych & Po, Des Femmes en Mouvements*. Des légendes poétiques viennent accompagner les photos de femmes ordinaires à la maison comme : « Couper, coudre, modeler, essayer, parler : des femmes couturières à domicile. »





La non-dissémination

Il ne passa rien de tel en France. Cette conférence avait pourtant été traduite en français et publié dans un numéro de *Questions féministes* en 1980 consacré à l'hétérosexualité et au féminisme. Dans son article, Wittig insistait sur le fait que l'hétérosexualité n'était pas seulement une pratique sexuelle mais un système social et culturel global, un régime politique, la pensée *straight* qui, selon elle, expliquait et renforçait l'exploitation des femmes. S'en suivit une belle bataille et un procès des exclues de la revue contre Christine Delphy, rédactrice en chef et féministe matérialiste convaincue, avec d'un côté les lesbiennes féministes identifiées « femme » et les autres. En bonne lesborepublicaine, Simone de Beauvoir donna un coup de main à Delphy en témoignant au procès contre les exclues de la revue : selon l'auteur du *Deuxième Sexe* qui avait enchaîné les conquêtes féminines, sous l'œil « bienveillant » de Sartre, l'idée de revendiquer une politique et une culture lesbiennes était stupide. De nos jours, elle aurait dit « communautaire ».

Dans les médias et les salons, ce fut le féminisme ou plutôt la féminologie à la *Psych & Po* qui l'emporta. Après ses succès avec la loi pour la légalisation de l'avortement, le féminisme connut un sursaut institutionnel avec l'élection de François Mitterrand en 1981 et la création d'un ministère des Droits de la femme dirigé par une féministe, Yvette Roudy. Puis, sous la pression internationale, le féminisme français se réveilla dans les années 1990, avec le combat pour la parité¹¹. Quelques féministes françaises attrapèrent la notion au vol et se l'approprièrent au point de feindre de l'avoir inventée. De nouveau, la France barrait l'accès aux politiques féministes dans leur diversité et leur rayonnement international et renforçait son exceptionnalisme. Une loi fut votée en janvier 2000 qui ne changea rien aux pratiques. Nous sommes toujours

11. La notion est apparue dans les réflexions internationales sur les politiques de l'égalité bien avant les années 1990. Voir à ce sujet l'article très éclairant d'Eeva Raevaara, « Les débats sur les quotas en Finlande et sur la parité en France : des politiques du changement ? », *Les Cahiers du genre*, n°47, 2009, ainsi que les travaux d'Éléonore Lépinard (*L'Égalité introuvable, la parité, les féministes et la République*, Paris, Presses de Sciences Po, 2007) et de Laure Bereni et Éléonore Lépinard (« La parité ou le mythe d'une exception française », *Pouvoirs* n° 111, 2004).





derrière la Grèce en matière de représentativité des femmes en politique. Les partis politiques préfèrent payer les amendes s'ils n'ont pas assez de femmes sur leurs listes, au niveau local comme au niveau national.

Là encore, la « parité » était le choix d'une élite universaliste pour qui le concept signifiait avant tout stratégie « anti-quotas » pour se différencier de toute politique « à l'américaine » (toujours ce même contresens sur l'action affirmative). Cette stratégie n'aboutit qu'à réifier un dualisme, celui de la différence sexuelle. Elle a grandement contribué à faire de la France le musée de la différence sexuelle sur des bases biologiques et/ou essentialistes. Évidemment ce type de féminisme technocratique, sans base ni culture, fit l'économie des débats sur ce que « sont » les femmes, sur les femmes que tentait de visibiliser Wittig. Il demeura totalement imperméable aux questions posées par les politiques de la représentation des femmes (dans les médias notamment) et par les femmes et les féministes de couleur ou encore à la question raciale et coloniale. Le mouvement français pour la parité rata somptueusement le tournant de l'intersectionnalité, la redéfinition de la femme et des objectifs du féminisme, les interrogations sur les politiques de la différence ou les politiques de coalition.

Ces microrécits donnent une idée de la faiblesse, pour ne pas dire de l'inexistence, d'une culture féministe expérimentée et diversifiée et expliquent en partie la prégnance de la conception essentialiste et transcendantale de la femme en France. Celle-ci va de pair avec une longue tradition universaliste française, malheureusement inévitable si l'on veut comprendre la culture française dominante actuelle qui imprègne la majorité des travaux des écrivains ou des cinéastes adoubés. Elle convient aux célébrités, aux Cixous, Irigaray ou Kristeva, qui rappelons-le, ne se sont jamais revendiquées comme « féministes ». Dans les années 1980, quand Cixous sort *Le Rire de la méduse*, qui va devenir un classique de l'écriture féminine, son positionnement est clair : « Je n'ai jamais appartenu au MLF et je n'en ai jamais ressenti le besoin personnel¹². » Idem dans la bouche de Fouque, qui a confisqué le mouvement féministe émergent : « je ne me suis jamais définie comme féministe. Par la

12. « Le rire de la méduse », *L'Arc*, n°61 (spécial Simone de Beauvoir), Paris, 1975.





suite, j'ai lutté pour que le Mouvement des femmes ne devienne pas le « Mouvement féministe »¹³. Antoinette Fouque fait même preuve d'un réel mépris intellectuel pour la pensée féministe : « Je ne me voyais pas, pour cette aventure en haute mer (l'élargissement du champ de « notre subjectivité ») troquer le sous-marin de Freud contre les scooters de quelque féministe, même illustre¹⁴ » ; « Il ne m'est jamais venu à l'esprit d'employer ce mot. Je me sentais femme en mal de liberté, en souffrance mais tout « isme » me semblait un piège¹⁵. »

C'est donc en toute logique que Cixous a fondé le département d'études féminines *et* féminologie à l'université de Vincennes – Paris 8 de nos jours –, et ce en partie pour éviter l'infiltration des études féministes dans l'université française. Avec succès. Jusqu'à ce que se dessine, à la fin des années 1990, une demande d'enseignements féministes sous la pression des étudiants. À la différence d'autres pays européens et des pays anglo-saxons, la France n'a pour ainsi dire pas développé de programmes interdisciplinaires ou d'études féministes. Aucune transmission d'ampleur des pensées féministes n'a pu se faire dans l'hexagone. Sans parler du développement des études et des théories féministes dans le reste du monde, c'est dans les pays du Nord et dans le monde anglo-saxon que sont nées et ont prospéré les études beauvoiriennes dès la sortie du *Deuxième Sexe* en 1949, et bien après. Actuellement, en France, Beauvoir n'est enseignée nulle part. Elle est devenue une *pin-up* nationale. Son turban est tombé.

Ce nationalisme universaliste, transcendantal, féminin antiféministe, que l'on retrouve aussi chez les femmes politiques qui ne peuplent guère l'hexagone, peut paraître bien irréaliste à une époque si globalisée. Il en est aussi le résultat. La France, on le sait bien, se crispe sur ses valeurs modernes, ce qui ne va pas sans un certain racisme et un antiféminisme intégrés qui rejoignent par endroits bien des topoï du féminisme essentialiste, différentialiste et biologisant. Une femme, c'est des règles, de la maternité, beaucoup de souffrance et peu de pouvoir symbolique.

13. Antoinette Fouque, *op. cit.*, p. 30.

14. *Ibid.*, p. 32.

15. *Ibid.*, p. 27.





L'une des conséquences de cette non-inscription culturelle et politique du féminisme comme pensée et comme culture en France est l'horreur ou l'incompréhension qu'il a pu susciter et suscite encore aujourd'hui chez les femmes « artistes », écrivains ou auteurs. C'est particulièrement vrai dans le travail de Catherine Breillat, qu'il s'agisse de sa production cinématographique ou « littéraire » qui légitime plus encore son statut d'auteur. Ses scénarios sont publiés dans la collection des *Cahiers du cinéma* ; ses divers romans chez des éditeurs littéraires : Christian Bourgois pour *Un Homme facile* dès 1968, Denoël pour *Pornocratie* en 2004 et un recueil d'entretiens intitulé *Corps amoureux*¹⁶ en 2007, Léo Scheer pour son dernier ouvrage, *Bad Love*, une mini-fiction.

Catherine Breillat :

Artiste proto-féministe « intégriste » fière de l'être

Breillat affirme volontiers son antiféminisme en tout cas, son ambivalence vis-à-vis d'un terme de toute évidence vide de substance historique ou politique pour elle. Interpellée comme « féministe » à la sortie de son plus grand succès cinématographique, *Romance*, en 1999, la réalisatrice s'est sentie menacée dans son désir d'universalité (on osait la taxer de « féministe ») alors que le film répondait précisément aux exigences de l'universalité à la française : « j'ai toujours une dichotomie en moi. Cette horreur que beaucoup de monde éprouve vis-à-vis des féministes, je la ressens aussi très bien. Je ne peux pas supporter qu'on m'appelle « féministe ». On n'a pas dit des Noirs qui se sont battus contre l'Apartheid et qui ont voulu faire valoir leurs droits qu'ils étaient des « négretistes¹⁷ » ».

« On » a sans doute fait bien pire, mais surtout, qu'il s'agisse des militants pour les droits civiques des années 1960 aux États-Unis ou des militants anti-apartheid, comment faire l'impasse sur les politiques identitaires et d'auto-nomination qu'ils ont générées ? Comme si les Noirs ne s'étaient pas réapproprié le *N Word*, le terme de « *nigger* » et

16. Il s'agit de la transcription d'une série d'entretiens radiophoniques (5 x 25 minutes) avec Claire Vassé sur France Culture dans le cadre de l'émission *À voix nue*.

17. *Corps Amoureux*, op. cit., p. 87.





avaient craché sur le *Black Power*... Cette phobie de la nomination collective, identitaire ou politique, sans parler de l'ignorance crasse des mouvements culturels et politiques noirs dont témoigne le commentaire de Breillat, butent paradoxalement sur son propre constat : l'oppression des femmes est bien réelle, elle n'est pas reconnue (même par les féministes) alors qu'il s'agit, toujours selon la réalisatrice, d'un véritable « esclavage » : « on a bien remarqué la réduction à l'état d'être diminué que l'on a fait subir aux Noirs mais pas celle que l'on a fait subir aux femmes. Personne ne veut voir l'histoire de cet esclavagisme-là¹⁸. »

L'esclavage comme « métaphore »... de l'oppression des femmes

L'erreur de Breillat est significative. Sous la démonstration binaire, le substrat raciste et nationaliste. Il y a d'un côté l'esclavage et de l'autre la femme occidentale. On s'occupe, on parle plus des autres que de « nous ». Faire l'impasse sur la présence et l'oppression des femmes noires dans l'esclavage et sur les liens qui peuvent exister et qui se sont tissés à la fin du XIX^e siècle, aux États-Unis par exemple, entre femmes blanches, femmes noires abolitionnistes et lutte pour le droit des femmes ne fait que révéler l'ampleur du proto-féminisme de Breillat. La réalisatrice ne perçoit pas non plus le caractère abusif du rapprochement analogique entre esclavage et oppression des femmes blanches (dont certaines font partie des classes aisées). Mais elle n'est pas la seule. Les féministes (les premières féministes américaines de la fin du XIX^e et du début du siècle et singulièrement les féministes matérialistes françaises du XX^e siècle avec la notion de « sexage » chez Guillaumin) ont très vite métaphorisé l'oppression des femmes blanches en se référant à l'esclavage des Noirs. C'est justement le caractère abusif de cette analogie qui pose problème car elle efface la spécificité de l'asservissement des hommes et des femmes noirs. Racisme et sexisme peuvent agir de concert, mais il ne s'agit pas des mêmes structures d'oppression. À moins de vouloir crier en toute mauvaise foi au « racisme inversé », une technique raciste blanche bien connue qui fait mouche depuis les années 1990 aux États-Unis et qui consiste à dénoncer

18. *Ibid.*, p. 76.





les supposés privilèges octroyés aux Noirs aux dépens des Blancs suite aux mouvements sociaux des années 1960 et à la « discrimination positive » (dont on ne voit guère d'exemple en France). Rappelons qu'historiquement les femmes blanches ont pu s'offrir des esclaves (hommes et femmes) sur les marchés des colonies mais aussi sur ceux de New York et de Londres. Angela Davis souligne à quel point les premières féministes américaines tardèrent à reconnaître les luttes de leurs employées de maison noires et comment « l'image de l'esclavage était le plus souvent brandie par les femmes de la classe aisée pour décrire le mariage¹⁹ ». Pourtant, la mobilisation des femmes noires pour l'abolition de l'esclavage avait fourni aux femmes blanches aisées un modèle – si ce n'est le premier – pour lutter pour leurs droits et elle leur permit d'accéder à une conscience féministe. Ce qui n'empêcha pas les plus abolitionnistes d'hier de prioriser violemment le droit des femmes sur le droit de vote des Noir(e)s en s'appuyant sur des arguments racistes, au moment de la lutte pour l'obtention du droit de vote à la fin du XIX^e siècle.

Racisme français et « guerre contre la terreur »

À la fin du XX^e siècle, en France, c'est bien évidemment la figure de la femme musulmane, de préférence afghane, en tout cas victime de l'islam, qui est rapatriée pour cristalliser l'oppression des femmes. Dans son ouvrage paru dans une collection des *Cahiers du cinéma*²⁰ qui reprend la transcription du scénario de *Romance*, Breillat insère un texte écrit pour une conférence à Téhéran donnée le 26 février 1998 qui réaffirme sans ambages que le mal vient d'Iran, tout en revendiquant « un intégrisme » bien français, celui moderniste de l'art pour l'art : « il y a un intégrisme de l'art. Mais cet intégrisme n'a pas de dogme, il est personnel à chaque artiste, à sa vérité intime. Seule vérité qui, en art, peut atteindre à l'universel²¹. » On imagine la tête des hôtes de Breillat à Téhéran. Après tout,

19. *Women, Race and Class*, New York, Random House, 1981. Trad. fr., *Femmes, race et classe*, Paris, Éditions Des femmes, 1983, p. 47.

20. « La Petite bibliothèque des Cahiers du Cinéma ».

21. *Romance*, Paris, « Petite bibliothèque du cinéma », *op. cit.*, p. 9.





ne leur disait-elle pas tout simplement que l'universalisme français a seul le droit d'être « intégriste » ? Dans la même veine, *Corps amoureux* abonde en attaques contre « la bite de Tarek Ramadan », le monothéisme à couilles et les Français de la troisième génération, traduisez les Arabes nés en France qui violent les filles dans les banlieues. Il y aurait du Valérie Solanas tranche-bite là-dedans, n'était-ce justement cette conjugaison du racisme anti-arabe français avec le racisme néolibéral américain, qui a fait basculer le monde occidental depuis le 11 Septembre et « la guerre contre la terreur » dans la promotion arrogante de ses « modèles » de féminisme et de liberté sexuelle par contraste avec les pays arabes. Comme beaucoup de féministes blanches qui ignorent leur racisme, Breillat externalise l'oppression et « le mal » en les racialisant pour alimenter la juste guerre contre la terreur arabe, s'alignant en cela sur la « politique » américaine de Bush Le Petit et de bien d'autres.

Et l'on peut parier que Solanas, écrivain mais pute aussi, aurait déjà quitté la salle de cinéma où passait *Romance* au moment de la scène dite de « la Maison de rendez-vous » où, côté « sexe », côté « port » comme dans « un Port de l'Angoisse » dicit le scénario, le bas du corps de Marie (jouée par Caroline Ducey) se fait « enfiler » par des « hommes en rut », des « chiens » qui bandent comme des « diables » alors que sa tête est de l'autre côté du mur, dans un espace aseptisé. Quel intérêt de subir la répétition constante de la figure de la femme victime, violée, dissociée, coupée en deux, si récurrente chez Breillat ? Et que dire des truismes sur « la femme » qui émaillent tout son cinéma et dont la plupart sont aussi des topoï victimisants récurrents ? Au début d'*Anatomie de l'enfer* (2004) par exemple, Amira Casar va aux toilettes d'un club pour s'ouvrir les veines. Pas moins. On ne saura jamais pourquoi. C'est dans sa nature. Ailleurs, Breillat lui fait dire que ce qu'elle préfère dans le sexe, ce sont les préliminaires. Dans *Romance*, l'homme est caractérisé sans rire comme un être qui « veut séduire, [qui] veut conquérir parce qu'il est un homme²² ». Ce ressassement de représentations de l'aliénation féminine pourrait être interprété comme une invitation à la dés-identification d'avec une féminité stéréotypée si la réalisatrice n'en faisait pas une

22. *Ibid.*, p. 40.





nature dégoûtante et biologique, souvent résumée en un sexe écœurant : « c'est parce que j'avais moi-même beaucoup de mal à supporter la vue d'un sexe féminin que j'ai fait *Anatomie de l'enfer*. C'était comme un exorcisme. Car dans le fond, il faut supporter le beau et le laid. Et ne pas se dire qu'on est beau ou laid parce qu'on a ce sexe qui est laid²³. » « Comme par hasard, le premier pas vers la conscience serait de prendre conscience du dégoût qu'on peut avoir du fait même d'être une femme. Je n'écarterai jamais les jambes comme une fille du porno, mais malgré tout elles nous « apprennent quelque chose », si je puis dire²⁴. »

Le viol comme indice de la vérité de l'art et du sexe

De fait, *Anatomie de l'enfer*, le remake de *Romance*, pourrait tout aussi bien s'appeler « L'anatomie féminine, c'est le destin et l'enfer ». L'héroïne du film (Amira Casar) paye un homosexuel pour lui faire comprendre ce qu'est une femme. Sans doute nous faut-il comprendre qu'un homosexuel se définit par son dégoût du sexe féminin. C'est le très peu crédible Rocco Siffredi qui joue le rôle après avoir endossé le rôle de Paolo dans *Romance*. Après avoir obligé Amira Casar à regarder son sexe, qu'elle ne peut regarder elle-même puisqu'il relève de l'irregardable et d'une obscénité indépassable, il finira par baiser et tuer l'héroïne, non sans l'avoir « sodomisée²⁵ » avec le manche d'une pioche dans son sommeil sans qu'elle ne se soit rendu compte de rien ! Certes, Rocco a pris soin de donner un certain sens esthétique à la scène composée comme un Fragonard (la pioche est fichée dans le cul de Casar en suivant une diagonale impeccable par rapport au cadre de l'image, au mépris d'ailleurs de toute réalité anatomique). Mais il n'a pas vraiment respecté le contrat de base. Dans le sous-texte d'origine – *La Maladie de la mort*

23. *Corps amoureux*, op. cit., p. 107.

24. *Ibid.*, p. 89.

25. La pénétration anale punitive est un motif récurrent dans le cinéma de Breillat. Dans la scène finale de *Parfait amour*, l'homme, le personnage masculin, assassine son amante à coups de couteau non sans l'avoir « sodomisée » avec un manche à balai. La pénétration anale non consentie joue également un rôle important dans *À ma sœur* (2001).





de Duras que Breillat voulait adapter mais dont elle n'a pas pu acquérir les droits –, c'est l'homme qui paye et la femme qui le désigne pour mort puisqu'il ne sait pas ce que c'est d'aimer les femmes anatomiquement. En pleine explosion du sida, la métaphore punitive était un peu rude²⁶, d'autant que Duras partagea une bonne partie de sa vie et de son addiction à l'alcool avec un homosexuel, Yann Andrea²⁷. Breillat, quant à elle, va dés-homosexualiser rapidement le héros masculin de nouveau joué par Rocco Siffredi. Nous verrons plus loin quel peut être le bénéfice de cette sauvegarde de la vraie masculinité (hétérosexuelle) : la masculinité moderniste ne saurait être celle des « tapettes » ! Notons simplement pour l'instant le dégoût rampant de Breillat pour les « vrais » homos²⁸ (c'est-à-dire les « communautaires » des *backroom*) :

Il venait juste de se faire sucer dans les chiottes par une de ces mauviettes efflanquées au teint olivâtre au regard torve, qui rêvent de faire des mauvais coups et qui vous pillent et vous poignent si on tourne le dos. Il faut y prendre garde et les tenir par la gorge sans les quitter du regard pendant qu'ils s'activent, alevins minces accrochés à la queue, la gorge dilatée comme un serpent avale une proie quatre fois trop grosse pour lui, le corps comme un ruban presque sans consistance, pas de cul, pas de fesses dans le jean flottant, illusion aspirante, succube, éphèbe, enfant, tout en un, le fantasme pédophile d'auto-ensemencement fascinant et brutal. » Un dégoût qui n'est pas sans rappeler celui d'un Gaspar Noé qui, dans *Irreversible* (2002) eut le bon goût d'assimiler SM et meurtre dans une boîte gaie qui répondait à l'improbable nom de « Le Rectum ».

Les stéréotypes et les chromos assomment donc les personnages (féminins comme masculins) au point d'en faire des hypostases un peu bêtes de

26. « Vous lui demandez : En quoi la maladie de la mort est-elle mortelle? Elle répond : En ceci que celui qui en est atteint ne sait pas qu'il est porteur d'elle, de la mort. Et en ceci aussi qu'il serait mort sans vie au préalable à laquelle mourir, sans connaissance aucune de mourir à aucune vie », in *La Maladie de la mort*, Paris, Minuit, 1982, p. 24.

27. Voir à ce sujet le récit qu'en fera Yann Andrea dans *M.D.* paru après la mort de Duras (Paris, Minuit, 1984).

28. *Pornocratie*, op. cit., p. 22.





la métaphysique des sexes. Mais la fixité féminine infligée à toutes les héroïnes de Breillat est ce qui permet à l'auteur avec un grand A de s'installer dans le schéma moderniste de l'artiste et de son modèle, celui qui lui confère tous les droits, et notamment celui d'exploiter le « masochisme inhérent » des femmes. C'est un dispositif homme/femme « rebattu » qui mène à l'œuvre avec un grand O. La scène de « *bondage* » de *Romance* en est un bon exemple. Qu'importe que Robert, le personnage joué par François Berléan, qui est aussi le patron de Marie puisqu'il est le directeur de l'école où elle travaille, entreprenne de la bâillonner. En effet, la didascalie du scénario est là pour nous informer que Marie « émet un gémissement d'acceptation²⁹ »... inutile. De fait, toujours selon la voix de l'auteur, Marie s'est déjà « moralement bâillonnée³⁰ » toute seule. Robert poursuit son ouvrage. Après lui avoir attaché les pieds à un barreau de chaise, tel un Balzac en chemise en passe de réaliser sa quête de l'absolu, il « tombe en extase devant son Œuvre³¹ ». Qu'il lui enlève le bâillon par la suite ne change pas grand-chose, vu que Marie est quasiment privée de parole en général et que, de toute façon, comme elle le dit elle-même : « je crois que mon corps ne m'appartient pas. C'est un appendice anonyme³². »

29. *Romance*, *op. cit.*, p. 52. La réalisatrice a pris soin de donner le sens de la scène : « Robert la saisit au cou, derrière la nuque et, lui ayant fermé les yeux, il la guide dans le corridor où elle marche comme une jeune vierge aveugle, mais avec la jupe relevée et sa culotte en entrave. Il la conduit devant le miroir. Robert : Ouvre les yeux. Le but du miroir n'est pas que Marie s'y contemple matériellement puisque le miroir à peine abandonné, elle perdrait tout de suite l'image de sa honte. Le but du miroir, c'est d'apercevoir les choses honteuses qui sont en elle afin de les rejeter. Ce qui va suivre est comme une épreuve initiatique ». Une épreuve qui vient après que Robert a forcé en vain Marie à lire un extrait de l'un de ses livres : « Robert : je voudrais que tu me lises une phrase. Parce qu'il ne faut plus prêter ses livres maintenant, il faut que les femmes nous prêtent leur voix, comme ça on est sûr qu'au moins une phrase est lue [...]. » L'extrait en question est pour le moins programmatique et hermétique : « tandis que la Mère engendre le Fils, le Fils engendre la Mère, c'est-à-dire que son acte accompagne créativement et entièrement tout le processus... Cet engendrement de la Mère, c'est sa *purification* – c'est purifier et se purifier *uno acto* et pouvant transformer en une Vierge la Prostituée de Babylone. » (transcription du scénario de *Romance*, *op. cit.*, p. 49)

30. *Romance*, *ibid.*, p. 52.

31. *Ibid.*, p. 57.

32. *Ibid.*, p. 55.





La scène soi-disant SM, « sulfureuse » pour le cinéma grand public, est en fait filmée pour sa valeur parabolique, esthétique, et transcendante, sans le moindre jeu de rôles et sans aucune inversion de genre ou des rapports de pouvoir. Sans parler du fait que Breillat prive son héroïne d'une possibilité verbale, celle de consentir ou de manifester son désir d'arrêter (par un geste, vu qu'elle est gaguée par « la grosse balle rouge qui occupait l'espace de sa bouche »). La possibilité d'agir « SM » de Marie se voit donc réduite à néant. Le *top*³³, c'est bien Robert, et les filles sont toujours inter-dites dans les films de Breillat au sens que donnait Luce Irigaray à ce terme. Mieux encore, elles ont toujours besoin de la voix off de Breillat et le viol est leur nature : « la seule possibilité d'amour pour les femmes passe par le viol³⁴ », nous dit Marie dans *Romance*.

Et de fait, la direction d'acteur (l'arme par excellence du cinéma d'auteur français issu de la tradition moderniste³⁵) est également décrite comme une aventure non consensuelle volontiers sexualisée. C'est le combat de l'auteur contre les acteurs, pour ne pas dire le viol des acteurs, qui les conduira à se transcender et à renforcer l'identité de l'artiste et leur vérité. Car si Breillat ne s'identifie pas comme féministe et a peur des identifications masculines (« je suis une fille » réaffirme-t-elle souvent), sa masculinité sadique d'artiste est une nécessité : « on fait le film avec les acteurs,

33. *Top* désigne le partenaire actif, celui qui contrôle le *bottom* ou le *sub*.

34. *Op. cit.*, p. 47.

35. Depuis Louis Delluc, le père de la cinéphilie française, c'est la mise en scène qui devient le critère discriminant de ce qui fait un bon film. Sur le kidnapping du cinéma dans le giron moderniste opéré par Delluc, voir l'analyse de Noël Burch : « mais si depuis Flaubert au moins, le modernisme a besoin de la culture de masse comme repoussoir, avec la découverte par les élites du cinéma, tout un pan naissant de cette culture va se trouver adoubé par le modernisme en plein essor. Aux alentours de 1912, le jeune Louis Delluc, comme d'autres intellectuels de son âge, comme sa compagne claudélienne Evea Francis, s'encanaille volontiers : au cirque, au caf' conc', au Chat Noir. Tout différent de l'encanaillement de la génération précédente, d'un poète argotique et anarchisant comme Jehan Richepin par exemple, l'apolitisme de la vision de Delluc va se préciser dans les chroniques qu'il consacre à partir de 1916, à ce qui est en passe de devenir l'art de masse par excellence. Delluc célèbre en fait les valeurs les plus « avancées » de celle-ci. Il a beau se moquer gentiment de l'étiquette « Septième art » de son ami Canudo, lui aussi cherchera à enrôler le cinéma sous la bannière de l'esthétique, à l'intégrer de force dans les canons de l'Art noble », *De la beauté des latrines*, *op. cit.*, p. 11.





mais c'est un acte de possession. Le metteur en scène est peut-être castrateur, mais c'est normal pour qu'il y ait une possession [...]. Bien sûr qu'ensuite, les acteurs peuvent dire qu'ils ont fait des choses qu'ils ne voulaient pas faire. Mais ils les ont faites dans un état de grâce³⁶. » S'il y a quelque chose qui relève du régime pornographique moderne et du régime de production de « la vérité du sexe » (au sens foucaldien du terme) qui va avec dans certains films de Breillat, ce n'est pas dans l'instrumentalisation des hardeurs pour les scènes dites explicites comme ce fut le cas dans *Romance*. Il faudrait plutôt aller voir du côté de cette reprise d'un motif constant du porno de base, celui de la confession involontaire par le viol, très bien analysé par Linda Williams³⁷. Qu'il s'agisse des scènes de viols dans le film ou de la direction d'acteur comme viol (voir *Sex is Comedy* sorti en 2002), c'est toujours le même refrain : « se » laisser forcer, « se » perdre, s'abandonner contre son gré apporte un supplément de vérité et d'extase pour la réalisatrice et le spectateur à l'insu des acteurs.

Le haut modernisme français

Ces conceptions peu réjouissantes des genres (féminité et masculinité), du cinéma et de l'art ne mériteraient d'être infligées à personne – surtout pour commencer un livre ! – si elles ne participaient pas d'un modernisme français plus général et très pratiqué, abondamment commenté dans la critique culturelle anglo-saxonne. Évidemment, les ouvrages concernés d'un Williams ou d'un Jameson n'ont pas été traduits en français. Dommage, car cette politique de l'auteur autarcique et colérique, universel plutôt que populaire, fait partie de l'artillerie lourde du modernisme français : « Être artiste, c'est justement dire : « je suis singulier... » », « Il ne s'agit plus d'être populaire mais universel. Et moi, je préfère être universelle que populaire³⁸ », tonne Breillat... dans les médias. L'une des meilleures critiques de ce dispositif esthétique moderniste dépolitisant est

36. *Corps amoureux*, op. cit., p. 175.

37. Dans *Hardcore, Power, Pleasure and the « frenzy of the visible »*, Los Angeles, Berkeley, University of California Press, 1989.

38. *Corps amoureux*, op. cit., p. 81.





sans doute celle de Noël Burch, critique de cinéma marxiste et culturaliste, un Américain venu s'installer à Paris dans les années 1950 pour fuir l'Amérique « imbécile » et vivre la grande époque formaliste et expérimentale de l'art avec un grand A, s'imprégner de « la haute culture moderniste³⁹ » des Webern, Stan Brakhage, d'un Robbe Grillet ou de *Tel Quel*. Jusqu'à ce que, las de boudier l'ensemble de ses plaisirs, il admette que tout cela l'ennuyait profondément et participait finalement d'une culture masculiniste élitiste insupportable : « Je me souviens comme si c'était hier du retour dans ma patrie adoptive, à temps pour voir introniser Jack Lang là où nous attendions Jack Rallite, mais aussi pour me précipiter à l'Action Lafayette y découvrir un après-midi de juin que les films de Straub/Huillet me faisaient chier et m'avaient toujours fait chier quoique j'en eusse dit à mes étudiants⁴⁰. » Par la suite, Burch prend sa carte au PC, devient féministe, et acquiert la nationalité française. Il compte parmi l'un des principaux traducteurs des études culturelles en France, qu'il a enseignées à l'université de Lille. Il se consacre désormais à l'analyse du cinéma populaire et à ses propres films.

En tant que témoin, complice puis « victime » et repentini magnifiquement décrypté ce qu'il appelle le « haut modernisme français » et dont participent aussi bien Catherine Breillat qu'Hélène Cixous, Catherine Millet et beaucoup d'autres, y compris chez de très jeunes prétendants auteurs, les tenants du titre masculin n'étant pas en reste. Ce modernisme imprègne profondément la culture et la politique de notre pays parce qu'il n'a pas subi les assauts politique et culturel des féministes et plus généralement des études culturelles (qu'elles soient britanniques ou états-uniennes) mais aussi bien du post-marxisme, jamesonien par

39. Je reprends dans ce texte la définition « américaine » du haut modernisme adaptée de Noël Burch : « Aux États-Unis en revanche, le mot s'emploie couramment depuis au moins les années 1930 (*Partisan Review*) mais surtout à partir des années 1950 sous la plume de ceux qui vont livrer bataille contre le *high modernism*, le « modernisme noble ». Dans ce contexte, le suffixe « isme » signifie clairement que le modernisme est une idéologie et non une simple conséquence mécanique du temps qui passe, vision organique implicite dans la « modernité baudelairienne » », in *De la beauté des latrines*, *op. cit.*, p. 15.

40. *Ibid.*, p. 10.





exemple. Dans son *De la beauté des latrines*⁴¹, Burch raconte son parcours critique et politico-sexuel et explique très bien pourquoi « les femmes dotées d'une conscience de sexe n'ont que faire du haut modernisme » et de ses prétentions exceptionnalistes. Cette conception de l'art nous vient tout droit de l'esthétique kantienne, de même que la revendication de la sacro-sainte « autonomie » de l'œuvre d'art. Burch n'est pas le premier à faire le lien entre Kant, l'esthétique, le transcendantal et l'apologie de l'autonomie de l'œuvre d'art. Mais il est pionnier dans son décryptage culturaliste et personnel du modernisme à la française, d'autant qu'il maîtrise parfaitement les manifestations de l'aventure moderniste dans son ensemble, en Angleterre et aux États-Unis, dans la littérature comme dans la musique et le cinéma. Il lui revient d'avoir analysé les rapports entre le modernisme à la française (dont les premières manifestations sont littéraires), la cinéphilie savante d'après-guerre – que le monde nous envie – et le cinéma tout court. Le modernisme français irrigue la conception française de l'art (pour l'art), pour ne pas dire de l'art officiel subventionné. Si elles existaient – et on le souhaite –, les *french cultural studies* ne pourraient faire l'économie de l'analyse de son influence et de ses métamorphoses. D'autant que loin de se contenter de privilégier une conception de l'art et de l'artiste sur laquelle nous allons revenir, le haut modernisme renvoie aussi à une conception genrée des publics et à une mécanique verrouillée de la relation entre art et genres.

La France berceau du modernisme

La France invente le modernisme dans la seconde moitié du XIX^e siècle : « c'est une évidence : le modernisme, ce sont des Français de sexe masculin qui l'ont fondé : Gautier, Baudelaire, Flaubert⁴². » Comme le rappelle Burch, les histoires de l'art officielles mettent plutôt Flaubert ou Baudelaire en avant, histoire d'amoindrir la brutalité de cette véritable politique culturelle. Pour Burch, la doctrine est formulée dans sa radicalité par Théophile Gautier dans son *Mademoiselle de Maupin*

41. *Ibid.*, p. 32.

42. *Ibid.*, p. 16.





(1834) : « en raison des connotations politiques et morales de l'élitisme culturel, assumé sans vergogne par Gautier avec son « art pour l'art », les Français préférèrent se référer à la « modernité » de Baudelaire qui offre l'avantage de dissimuler la morgue des élites derrière le mouvement implacable de l'Histoire (quoi de plus naturel que la modernité ?)⁴³. » De fait, Gautier affirme sans complexes sa définition de l'art pour l'art qui va de pair avec un élitisme sans vergogne, une « protestation virile » masculiniste, un mépris affiché pour les masses et donc les publics populaires incultes. Rien d'étonnant donc à ce qu'une bonne partie de la préface de *Mademoiselle de Maupin* soit consacrée à vilipender la presse populaire qui énerve, au sens qu'a le terme au XVIII^e siècle, qui dévirilise et « déflore » les sujets à notre place : « la lecture des journaux empêche qu'il y ait de vrais savants et de vrais artistes ; c'est comme une pollution quotidienne qui vous fait arriver énervé et sans forces sur la couche des muses⁴⁴, ces filles dures et difficiles qui veulent des amants vigoureux et tout neufs. Le journal tue le livre, comme le livre a tué l'architecture, comme l'artillerie a tué le courage et la force musculaire [...] Ils nous ôtent la virginité de tout⁴⁵. » Ces vierges réservées que seraient les Muses ne sont pas faites pour être livrées à la culture populaire dont Gautier craint le pouvoir dévirilisant qu'elle pourrait avoir sur lui. On retrouve en sous-texte la collusion moderniste entre féminité létale et masses populaires féminisées.

Surtout, la presse vient médiatiser la relation de l'artiste et du public alors que Gautier souhaiterait que celle-ci reste monarchique, analogue aux rapports qu'entretiennent le roi et le peuple : « les journaux sont des espèces de courtiers ou de maquignons qui s'interposent entre les

43. *Ibid.*, p. 34.

44. Sur la muse comme figure féminine imposée et garante de la répartition binaire des genres, voir « Le génie et la muse », in Geneviève Fraisse, *La Controverse des sexes*, Paris, PUF, 2001, Éditions Le Bord de l'eau, 2010, p. 190-203. Pour une inversion de ce schéma moderniste à donner des sueurs méritées à Théophile Gautier, voir également l'analyse du couple Shelley (Mary et Percy) dans le même chapitre.

45. Préface à *Mademoiselle de Maupin, double amour*, Bruxelles, Société belge de librairie, 1837, p. 65.





artistes et le public, entre le roi et le peuple⁴⁶. » Cette médiation s'interpose notamment parce qu'elle propose une lecture, celle des critiques qui entame la solitude de l'œuvre autonome. Il n'est guère étonnant que Gautier imagine demander à Louis-Philippe d'éradiquer la presse mais aussi très drôle de le voir désirer contrôler une industrie culturelle naissante : la publicité. Ainsi, il ne déplairait pas au jeune France de voir la foule, flanquée de gardes municipaux, se jeter sur *Mademoiselle de Maupin* comme sur le dernier I-Phone, grâce à des techniques marketing temporelles qui ringardiseraient le slot ouvert par Sony pour se procurer les images post-mortem de Michael Jackson avec *This is it* :

J'ai imaginé un moyen très ingénieux de remplacer les annonces. Si dès la mise en vente de ce glorieux roman, mon gracieux monarque a supprimé les journaux [...] le grand jour arrivé, vingt-quatre crieurs à cheval, aux livrées de Renduel, avec son adresse sur le dos et sur la poitrine, portant en main une bannière où serait brodé des deux côtés le titre du roman, précédés chacun d'un tambourineur et d'un timbalier, parcourront la ville et s'arrêtant à toutes les places et à tous les carrefours, crieront à haute et intelligible voix : – c'est aujourd'hui et non hier ou demain que l'on met en vente l'admirable [...] le divin et plus que divin roman du très célèbre Théophile Gautier, *Mademoiselle de Maupin*, que l'Europe, et même les autres parties du monde, et la Polynésie attendent si impatiemment depuis un an et plus. Il s'en vend cinq cent à la minute, et les éditions se succèdent de demi-heure en demi-heure ; on est déjà à la dix-neuvième. Un piquet de gardes municipaux est à la porte du magasin, contient la foule et prévient tous les désordres⁴⁷.

Gautier inaugure ce sentiment d'ambivalence très français à l'égard des industries culturelles et dont on retrouve des traces jusqu'au ^{xxi}e siècle. Pourtant, le fantasme secret des Breillat et des Gautier et de tant d'autres n'est-il pas d'avoir la même forme de succès qu'Harry Potter ?

Le problème est qu'il leur faudrait alors divorcer de leurs valeurs et

46. *Ibid.*, p. 64.

47. *Ibid.*, p. 67-68.





de leurs auteurs modernistes favoris : Gautier, Flaubert, Baudelaire, Goncourt, Zola, Proust... Huyssen, pour sa part, y inclut Marinetti, Ernest Jünger, Wdyham Lewis, Céline, Marx, Nietzsche, Freud, les ripages d'Adorno et d'Horkeimer, Baudrillard. Et j'ajouterais : Barthes, Ricardou, Brisseau, des Antoine de Baecque et des Breillat, des Millet, des Nimier (Marie), des Jeanne de Berg, etc. Car tel qu'en lui-même l'éternité ne le change pas, du moins tel serait son désir, l'artiste et l'esthétique modernistes purs et durs se caractérisent selon Huyssen⁴⁸ par leur désengagement du social et du politique, un investissement dans le langage pour le langage (le style flaubertien, le génie de la langue), un rejet des modes classiques de la représentation (du réalisme, de la vraisemblance et de la *mimesis* en général), un sens du goût (par opposition au vulgaire). Son rejet de l'expression de la subjectivité au profit d'une adoration de l'objectivité qu'inspire la science, sa rationalité, son masculinisme et sa misogynie, son goût pour la difficulté, voire l'expérimentation, conduisent souvent l'artiste moderniste à investir dans l'illisibilité. Autonome dans son art et sa démarche, fort de ses performances, il n'a que faire de la masse, *a fortiori* des cultures de masse. L'une de ses principales préoccupations consiste même à ne pas se faire contaminer par elles. C'est que son art ne se vend pas comme des McDonald, la meilleure manière de le prouver étant sans aucun doute de faire un art inconsommable : en cultivant l'abstraction, en imposant les rigueurs de l'expérimentation ou en se vouant au formalisme scientifique.

Modernisme et masculinisme

Rationnel et anti-sentimental, virtuose du Symbolique, souverain autonome en son propre royaume, on l'aura compris, l'artiste moderniste parfait ne peut être qu'un homme et/ou masculin. D'ailleurs, tous ses attributs « de

48. Voir notamment son *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Post-modernism*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 1986 et l'article « Mass Culture as woman: modernism's Other » (p. 44-63). Trad. Fr de Noël Burch : « Féminité de la culture de masse, l'autre de la modernité », in Geneviève Sellier et Eliane Viennot (dir.), *Culture d'élite, culture de masse et différence des sexes*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 47-75. Huyssen est l'une des références en matière de critique du modernisme avec Burch, Jameson et Williams.





nature » ont été construits contre l'image repoussoir de la féminité des femmes bien sûr, et *a fortiori* des femmes aux prétentions artistiques, mais aussi contre tout ce qui est genre féminin : les masses populaires, les foules du XIX^e siècle, les lectrices de roman populaires mais également les lecteurs « passifs » et autres consommateurs, téléspectateurs, les foules sentimentales amateurs de « mélo » ou des *Feux de l'amour* au XX^e siècle. C'est tout le mérite d'Huyssen d'avoir démontré que le modernisme est une conception genrée et asymétrique de la culture. La féminité et la culture de masse, mais aussi la féminité de la culture de masse, sont « l'autre de la modernité » et ce « à l'âge du socialisme naissant et du premier important mouvement de femmes en Europe⁴⁹. » [...] « L'affectation du genre féminin à une culture de masse jugée inférieure va de pair dans le modernisme avec l'émergence d'une mystique masculine⁵⁰ » à la traîne ou en rupture volontaire avec le bourgeois fustigé par l'écrivain rebelle ou bohème « dans une société où la masculinité s'identifie à l'action, l'entreprise et le progrès⁵¹ ». Et Huyssen de rappeler la froide distance qu'entretient Flaubert à l'égard d'une Emma Bovary friande de romans populaires (une littérature inférieure) ; la dénonciation du faux roman par les Goncourt en faveur de « la clinique de l'amour » ; comment Hawthorne vilipendie « cette maudite racaille de femmes- scribouillardes⁵² » c'est-à-dire toute femme qui se mêle de littérature. La « matrice moderniste » pourrait être complétée pendant des pages et des pages. Ce que fait d'ailleurs très bien Burch en y intégrant malicieusement Bob Wilson, T.S. Eliot, le jeune Yeats, un Joyce, beaucoup d'écrivains fascisants ou très nationalistes, Pound, Céline, Drieu, Blanchot, Bardèche, Rebatet⁵³, Brasillach, Péguy mais aussi un Louis Delluc et des Jacques Rosier, des

49. « Féminité de la culture de masse, l'autre de la modernité », *ibid.*, p. 50.

50. *Ibid.*, p. 56.

51. *Ibid.*, p. 48.

52. *Ibid.*, p. 56.

53. « Rebatet, sous le pseudonyme de François Vinneuil, sera avec Jacques Audiberti, le plus prestigieux critique de cinéma de l'Occupation, dans *Je Suis Partout* mais aussi dans *Le Soir*, un quotidien de grand tirage », *De la beauté des latrines, op cit.*, p. 26.





Jean Eustache, des Robbe Grillet⁵⁴ sans oublier Derrida⁵⁵ et le cinéma des frères Cohen et de Tarantino.

Exceptionnalisme du modernisme français

Au niveau de sa signification et des relations avec les publics qu'elle présuppose, cette conception de l'art relève du privilège de « classe » ou de la « fraction⁵⁶ » intellectuelle, celle masculiniste française du Nouveau Roman à *Tel Quel*, celle où se retrouvent un Bataille et un Klossowski qui vont valoriser un art pour l'art dépolitisé, souvent illisible mais toujours transgressif, et véhiculer des représentations de la féminité qui ne sont pas si éloignées de celles de Breillat. On pourrait objecter que Breillat travaille le cinéma, média populaire par excellence ou en tout cas peu susceptible de participer du mépris de la culture de masse. Ce serait sans compter avec les hiérarchies marquées qui existent dans le cinéma français, sa constante volonté à se démarquer de son « parent pauvre », la télévision, la non artistique à la vocation bêtement pédagogique (enfin, en France). Breillat se rattache sans ambiguïté au cinéma d'auteur, à ce « septième art » dont a péniblement accouché le père du cinéma d'auteur et de la cinéphilie qu'est Louis Delluc : « Je préfère me cantonner au Septième art », « ce qui est vrai pour tous les arts l'est

54. « Le rêve de Flaubert, « un livre sur rien, un livre sans attaches externes et qui tiendrait par la seule force interne de son style » se réalise, entre autres exemples, après la Seconde Guerre mondiale avec le Nouveau Roman. Flaubert ironisant sur la littérature de gare annonce le privilège tout aussi ironique qu'accordera Robbe Grillet aux « stéréotypes lavés ». », *ibid.*, p. 10.

55. Burch critique avec justesse un Derrida qui « brocarde la posture antiformaliste » de Rousseau, qui ne veut pas lâcher la *mimesis* « et dont la critique du « logocentrisme » a tenu le rôle que l'on sait dans la légitimation des avant-gardes hermétiques », *ibid.*, p. 6.

56. Dénomination proposée par Raymond Williams pour désigner des groupes sociaux influents mais qui ne constituent pas une classe à proprement parler au sens marxiste du terme : le groupe de Bloomsbury par exemple. Elle est sans doute plus adéquate pour parler de *Tel Quel* et permet d'affiner l'analyse culturelle matérialiste. Voir « The Bloomsbury Fraction » in *Culture and Materialism*, Londres et New York, Verso, 1980, 2005, p. 148-169.





évidemment pour le Septième⁵⁷. » Et comme le montre brillamment Burch, c'est bien à la faveur d'un « détournement moderniste⁵⁸ » qu'un Delluc, qui méprise le succès rencontré par le feuilleton de Feuillade (*Judex*), parvient à donner ses lettres de noblesse artistiques à un certain cinéma :

si donc, de sa place d'homme cultivé, Louis Delluc prétend s'intéresser de plain-pied à ces productions populaires, son projet consiste non à réconcilier culture d'élite et culture de masse – ce futur projet post-moderniste – mais tout simplement à annexer pour le modernisme ce nouvel art de masse, à créer un espace de délectation privilégié par-dessus la tête de son véritable destinataire socio-économique, le grand public. Et reconfirmer ainsi la supériorité de sa caste⁵⁹.

L'élitisme moderniste impacte donc la production de l'art noble mais aussi sa réception. Du moins, il essaye. Et ça marche encore dans la France du xx^e siècle. Burch s'en étonne en des termes williamsiens : « comment s'articule l'histoire de telle ou telle formation sociale à celle de « son » modernisme ? Comment se fait-il que dans les années 1960, au moment même où la pensée française « la plus avancée » (*Tel Quel*, *Art Press*) célèbre « courageusement » des artistes américains consacrés Outre-Atlantique depuis plus d'une décennie, gronde déjà là-bas une révolte contre ce qui est clairement perçu comme *un art officiel, élitiste et conservateur*⁶⁰ ? » Et qu'au cours des années 1970, alors même que le modernisme s'institutionnalise sans opposition en France, des pays comme l'Allemagne, l'Angleterre et d'abord les États-Unis verront se développer *une forte méfiance, théorique et radicale à son égard* ?

57. *Romance*, *op. cit.*, p. 8-9.

58. Voir note *supra* n°35 sur l'annexion de cet art de masse et populaire qu'est le cinéma par Delluc. Pour Burch, le « détournement moderniste » est une double trahison car il « détourne » de sa fonction « le détournement » qui fut une technique surréaliste, valable à ses yeux en ce que le surréalisme n'a jamais abandonné sa vocation sociale et politique à la différence du haut modernisme par exemple.

59. Burch, *De la beauté des latrines*, *op. cit.*, p.12.

60. *Ibid.*, p. 14-15. C'est moi qui souligne.





La réponse à ces questions est en partie dans la patiente restitution que fait Burch de la manière dont s'impose la culture cinéphilique française à partir de 1945, l'intégration du septième art dans l'art, grâce à la mise en place d'une machine énonciative surplombante entre producteur, critique et destinataires éclairés (voir l'imagination publicitaire débridée de Théophile Gautier). Godard a pu débarquer avec son art : il a été d'autant mieux reçu que l'esthétique moderniste, déjà en bonne place sous Pompidou, devient définitivement l'art officiel avec l'arrivée de la gauche au pouvoir dans les années 1980⁶¹. Avec une casuistique culturelle qui reprend toujours les mêmes ingrédients : diabolisation de la télévision (« l'opium des masses »), volonté apparente d'éduquer et de cultiver les masses en résistant à l'américanisation de la société française (sauf en cas de labellisation : Hitchcock élevé au statut d'auteur par *Les Cahiers du cinéma*). Élitiste et conservatrice, la politique culturelle française vient d'en haut. Elle reste étatique et ne cessera de financer des arts qui ne concernent que la seule minorité autorisée en France⁶². À tous les niveaux, la France a bel et bien raté son tournant culturaliste, à la différence d'une Angleterre qui, face à « la menace culturelle américaine », a négocié dès 1957 (avec Hoggart par exemple), des conceptions de la culture plus sociologiques, plus diverses, plus politiques, moins élitistes qui ont débouché sur des études culturelles faites par des matérialistes marxistes critiques dont il faut croire qu'ils étaient vraiment « à gauche ». Il n'est pas trop tard pour débusquer et critiquer le modernisme français qui est un véritable exceptionnalisme culturel et politique et qui est loin de ne brider que les artistes. Il est urgent

61. « À la fin des années 1970, « la nouvelle trahison des clercs » aura un effet non négligeable dans les arts et les lettres. Déjà sous la présidence de Pompidou (et le règne de Michel Guy à la culture), le haut modernisme était en passe de devenir art officiel [...]. Le tournant politique de 1978-80 [...] coïncide avec la banalisation définitive du haut modernisme comme politique officielle d'un état depuis toujours champion du monde de la protection de la culture », *ibid.*, p. 13.

62. Burch évoque « les contradictions que feignent d'ignorer aussi bien la social-démocratie que la droite des milieux d'affaires dite républicaine. Comme par exemple, celle qui consiste à faire financer en priorité et au nom de la collectivité nationale, des activités artistiques (comme un certain « cinéma d'auteur » des années 1990) qui ne concernent qu'une infime minorité », *ibid.*, p. 13.





de mettre à nu ce canon moderniste français étrié qui a dépolitisé avec une rare efficacité la culture et les cultures. Nous touchons là un point nodal de l'identité culturelle française. La durabilité du modernisme et de ses archaïsmes (esthétisme, élitisme, masculinisme, haine du populaire et des différences, arrogance universaliste) est fonction de l'absence de contestations qui ont eu lieu ailleurs dès les années 1960 : les féministes et les études féministes, les *cultural studies* et un rapport intelligent aux industries culturelles et aux évolutions technologiques. C'est ce que nous allons voir dans le second volet de ce chapitre ; auparavant, voyons comment le modernisme français n'est jamais mieux servi que par celles qu'il exclut.

Portrait de Breillat en artiste moderniste donc

Le cinéma peut donc tout à fait servir le projet moderniste et d'ailleurs nombreux sont ceux mais aussi celles – et c'est là le comble de l'inculture féministe française – qui s'y jettent à corps perdu. Breillat est de ces femmes antiféministes qui donnent l'impression de ne toujours pas avoir compris à quel point la conception moderniste et française du cinéma qu'elles promeuvent ne veut pas d'elles. Ce qui explique peut-être sa violence misogyne à l'égard des femmes et des actrices, son identification artiste masculiniste et sa violence univoque à l'égard des hommes (qui en prennent de plus en plus pour leur grade dans ses films). Cette lecture permettrait de donner un autre sens à des affirmations sentencieuses dont on peine à croire qu'il faille les prendre au premier degré. Par exemple, lorsque, toujours dans la scène de la « maison de rendez-vous » et non le « bordel » ou la « partouze », la réalisatrice fait dire à la pauvre Caroline Ducey qui se fait mettre à l'aveugle : « parce qu'une femme pour laquelle on bande, c'est qu'on veut l'enfiler. Vouloir enfiler une femme, c'est la mépriser. L'amour des femmes et des hommes est impossible⁶³ ». Gageons que la guerre des sexes qui se joue dans les propos de Breillat n'est pas celle, « immémoriale » de l'incommunicabilité de ces deux mondes différents que sont l'Homme et la Femme ou

63. *Romance*, op. cit., p. 66.





Mars et Vénus... mais date de l'entreprise moderniste genrée et datée qui n'est en rien une fatalité mais à laquelle Breillat donne encore sa vie et son discours pour être consacrée artiste reconnue par ses pairs masculins.

Le modernisme et son corrélat l'art universel-personnel continuent de fasciner la République des Lettres françaises et l'académisme cinématographique dont la Femis a produit de beaux spécimens avec la bande à Desplechin. On a vu qu'au-delà de la diversité de ses manifestations, ce sont les mêmes ficelles qui permettent de se distinguer. Avec des œuvres hautement subversives mais incompréhensibles ou métaphysiques creuses : chez Breillat, la métaphysique de l'impénétrabilité des sexes paradoxalement révélée par une vision coïtale répétée, univoque et viol-ente du rapport sexuel. En maintenant un lien absolu entre langage littéraire et cinéma. D'où ces films tirés d'adaptation littéraire de grandes œuvres, les films verbeux de Rohmer où l'on parle à la plage comme dans *L'Astrée* ! La propension de Breillat à faire œuvre d'écrivain⁶⁴ pour adapter ses propres œuvres qu'elle ne considère pas comme de vulgaires scénarios ou à adapter Jules Amédée Barbey d'Aureville, connétable des lettres, disciple de Joseph de Maistre, monarchiste catholique réactionnaire (au sens de contre-révolutionnaire), participe de cet impératif littéraire. L'ultramontain est aussi un dandy, ce qui justifie amplement le choix de Breillat d'adapter *Une Vieille maîtresse* au cinéma en 2007.

Remake-moi : rater le chef-d'œuvre

Le *nec plus ultra high* moderniste consiste à faire sans arrêt le même film ou le même roman. C'est la preuve que l'artiste décline à l'infini un génie (français) et son univers. Raison pour laquelle *Anatomie de l'enfer* est un *remake* de *Romance* et qu'il y en aura d'autres puisqu'il est raté

64. Il y a même du Minou Drouet chez la cinéaste qui se targue d'avoir écrit son premier roman à dix-sept ans et d'avoir connu sa première censure à dix-huit ! : « La jeune fille est ma figure morale préférée. Je lui ai consacré mon premier livre, *L'Homme facile*, quand j'avais dix-sept ans (et qui avait fait d'ailleurs l'objet d'une singulière interdiction aux moins de dix-huit ans) », in *Romance*, texte de la conférence de Téhéran, *op. cit.*, p. 15.





(forcément) : Breillat n'a pu se résoudre à filmer l'irreprésentable qu'elle affronte pourtant avec une détermination sans faille, c'est-à-dire le sexe de l'actrice en gros plan (il a fallu engager une doublure) :

donc dès que j'ai eu terminé *Romance*, j'ai eu envie de le refaire. Je voulais absolument remettre en scène le même scénario. Je me disais qu'après tout, Corneille et Racine⁶⁵ avaient bien monté deux pièces sur le même sujet et que ça avait donné quelque chose de très différent. Je savais qu'on pouvait faire *Romance* exactement pareil, avec les mêmes mots et que ce soit totalement différent. J'ai d'ailleurs toujours eu envie de faire des *remake* de mes propres films. C'est pour ça que Georges Benayoun ne voulait pas faire *Romance* : il avait remarqué que c'était exactement l'histoire de *Parfait Amour* ! Il me disait que j'avais déjà fait le film et c'était vrai [...] Mais c'est normal de faire tout le temps le même film. Il n'empêche qu'après que *Romance* a eu tellement de succès, il était impossible de dire immédiatement : « Je reprends le même scénario pour faire un autre film ! » Mais c'est ce que j'ai fait avec *Anatomie de l'enfer*⁶⁶.

Ainsi va le fantasme de l'artiste total, polygraphe, inventeur de langue où cinéma et littérature se confondent, Duras étant sans doute l'exemple ultime de cette prouesse. Tels sont les défis représentationnels que se pose Breillat dans un monde saturé de chattes en gros plans, de cette pornographie commerciale, avec laquelle elle ne saurait se confondre son art mais qu'elle a pourtant la grande tentation de piller et d'auteuriser.

Modernisme et abolitionnisme

Breillat affiche des qualités modernistes non répertoriées par Huyssen ou Burch. L'une en particulier est de nature à préciser comment

65. Bien se placer généalogiquement est l'une des tactiques de l'écrivain moderniste identifiée par Gilbert et Gubar et citée par Burch : « la résurrection du passé leur permet [...] de contrer et de recouvrer la paternité noble des précurseurs depuis Homère, Dante et Shakespeare » in Gilbert et Gubar, *The War of the Words, Volume I of No Man's Land: The Place of the Woman Writer in the Twentieth Century*, 1987, p. 156. Voir également le second volume qui complète le panorama : *Sexchanges, Volume II of No Man's Land: The Place of the Woman Writer in the Twentieth Century*, Yale University Press, 1989.

66. *Corps Amoureux*, op. cit., p. 153.





s'articulent modernisme, universalisme français et « rêve » de l'abolition des identités sexuelles. L'androgynat est l'une des déclinaisons de cette fausse utopie et l'une des grosses ficelles modernistes françaises. Comme chacun sait : la beauté (l'art au Centre Pompidou avec l'exposition elle@...) n'a pas de sexe⁶⁷, n'a pas de couleur, etc. Rétive aux « cases », à part celle d'artiste bien sûr, refusant une appartenance culturelle ou identitaire vécue, Breillat ne parvient donc pas à une conscience féministe et aux contradictions qu'elle suscite. Les désignations « noir(e) », « féministe » mais aussi « femme » sont uniquement perçues comme des interpellations réductrices, différentialistes et infâmantes, alors qu'elles peuvent être pour celles et ceux qui les choisissent le résultat d'une opération d'auto-nomination, d'une réappropriation et donc d'une redéfinition souvent politique : « quand on voit le partage entre homme et femme, on se rend bien compte que tout partage est mauvais. Moi, je suis absolument contre. Je trouve que c'est l'étoile jaune. On ne devrait pas avoir à dire à l'État si on est noir ou blanc, juif ou pas juif, femme ou pas femme. Ce serait la meilleure manière de ne pas produire d'outils de ségrégation⁶⁸. »

Le rêve irréaliste et malhonnête d'une égalité abstraite universelle n'est malheureusement pas le propre de Breillat. C'est la chose la mieux partagée de France et l'on notera au passage la mauvaise conscience historique qui refait surface dès qu'il est question de politique identitaire choisie, avec la référence « réflexe » aux Juifs. Une mauvaise conscience ou une mauvaise foi régulièrement assorties de la dénonciation des « ghettos » et par amalgame des formes de délation que seraient l'*outing* et le *coming out*, systématiquement confondus en France. Bien sûr, au moment même où elle prêche l'indifférenciation et l'androgynat universel, Breillat bourre la différence de nature entre « l'Homme » et « la Femme » de contenus essentialistes figés, sans que cela ne lui paraisse contradictoire. Avec dans son cas, un objectif qui dépasse la simple confirmation de la guerre des sexes hétérosexuelle.

67. D'Albert sous-entend d'ailleurs le même axiome dans *Mademoiselle de Maupin*.

68. *Corps amoureux*, op. cit., p. 173.





François : l'homosexuel qui couchait avec les femmes

En effet, l'une des préoccupations de Breillat est de dés-homosexualiser l'homosexuel de manière à le faire rentrer dans le couple homme/femme. L'œuvre et la vie de la réalisatrice sont hantées par la figure de l'homosexuel masculin, le « bon » étant celui qui n'est finalement pas si homosexuel que ça puisqu'il va pénétrer sexuellement les femmes qu'il est censé ne pas désirer. C'est le cas de Rocco dans *Anatomie de l'enfer* mais aussi de François, le père de la fille de Breillat. Le tour de force, revendiqué comme tel par l'artiste, consiste à vider « l'homosexualité » de sa réalité et de sa pertinence historique, culturelle et... sexuelle. L'homosexualité se dissout dans l'universalité de la différence sexuelle et de l'amour entre hommes et femmes. Elle fonctionne comme un indice de distinction culturelle et non sexuelle (François, c'était Dorian Gray), un plus esthétique (les homosexuels sont très beaux) :

François était un homme qui n'aimait pas les femmes, ça c'est certain. Mais c'est aussi certain que c'est le premier qui m'a réellement aimée » [...] « Je plaisais aux homosexuels. Et pas comme meilleure amie. Non : comme amante. Et les premiers avec lesquels j'ai eu des relations sexuelles, je ne me suis pas aperçue qu'ils étaient homosexuels parce qu'ils étaient tout simplement amoureux de moi jusqu'au bout. Or, ce n'étaient pas des bi, c'étaient de vrais homosexuels. Alors forcément, ça fait se poser des questions sur tout. Non que je veuille reléguer l'homosexualité au rang d'une anomalie, pas du tout. Mais ce que je crois, c'est que quand on aime quelqu'un, on aime une personne plus qu'un sexe⁶⁹.

En parvenant à faire des homosexuels ses amants, Breillat transcende « toutes les différences », en parfaite conformité avec l'horizon universaliste et abolitionniste français. Les stéréotypes dont elle affuble les homosexuels ne sont jamais relatifs au genre et ne menacent donc ni sa féminité ni son virilisme d'auteur. Comme l'analyse très finement Burch, dans *Mademoiselle de Maupin*, rien n'altère l'hétérosexualité du fier d'Albert (le personnage qui tombe amoureux de Madeleine de

69. *Ibid.*, p. 227.





Maupin travestie en homme), même lorsqu'il est attiré par une femme travestie en homme. À partir du moment où le lecteur connaît la vérité, il est tout à fait louable de s'abandonner à une homosexualité hellénistique fondée sur la beauté : celle de cet « homme » (Mademoiselle de Maupin) « en qui il découvre l'image de la beauté enfin parfaite, d'Albert tombe amoureux « malgré lui », faisant taire ses scrupules à l'aide de souvenirs de la noble homosexualité antique⁷⁰. Cette audace de Gautier, si elle a suscité l'ire des censeurs, est toute relative, puisque le lecteur sait déjà que « Théodore » est une femme et puisque ses souvenirs grecs purifient aussitôt ce désir honteux en élan esthétique⁷¹. » Signalons au passage que Breillat fait très fort dans l'aide à la persistance du dinosaure moderniste français. En effet, outre-Atlantique comme en Angleterre, à l'instar des femmes artistes plus nombreuses qu'en France et des féministes, ce sont aussi les homosexuels/les⁷² et notamment des écrivains qui ont porté la critique et les pratiques antimodernistes. Breillat réalise donc un détournement (au sens violent que donne Burch à ce terme) sans égal : annexer les homosexuels à sa cause moderniste et ce radicalement : en les déshomosexualisant. Chapeau.

70. « À ce niveau donc, mais à ce niveau seulement – celui de la femme comme forme pure – les deux quêtes (l'autre étant celle de la recherche de l'art absolu) se confondent, comme pour illustrer le postulat de base de l'esthétique hellénique qui définit toute beauté à l'aune de l'harmonie du corps humain. Cette fusion prendra même corps fugitivement dans cette représentation amateur de *Comme il vous plaira*, où le rôle travesti de Rosalinde, femme qui se travestit en homme, sera tenu par « Théodore », déguisement masculin de Madeleine de Maupin – brouillage à travers lequel Gautier veut peut-être suggérer que la vraie beauté n'a pas de sexe », *De la beauté des latrines*, *op. cit.*, p. 19.

71. *Ibid.*, p. 20.

72. « Outre-manche, encore aujourd'hui, un certain « philistinisme », une certaine méfiance envers les envolées continentales aussi, la proximité de la culture de masse américaine et bien d'autres facteurs doivent sûrement s'ajouter à cette tradition littéraire féminine [Elisabeth Bishop, Woolf, H.D (Hilda Doolittle), Austen] (et homosexuelle : Wilde, Furbank, Waugh), pour constituer un garde-fou somme toute salutaire contre les engouements modernistes, aujourd'hui si stérilisants en France. En témoigne par exemple le cinéma d'auteur anglais actuel (et une partie de l'américain), si résolument tourné vers les conflits réels, personnels et sociaux, à l'encontre de celui de Paris... », *ibid.*, p. 29.





Parfait Amour⁷³

Comme le parfait amour, la vraie beauté n'a donc pas de sexe : universels ils sont. Breillat ne se réfugie pas derrière des références hellénistiques eurocentriques d'un Gautier mais son François est un concentré de modernisme : beau, oisif, dandy, venu d'ailleurs :

François était élégant, il avait un côté Laurent de Médicis ! C'était le plus beau jeune homme de tout Paris, c'était le Marigny, d'une vieille maîtresse de Barbey d'Aurevilly. Sauf que c'était un jeune homme qui était la proie de tous les hommes et le rêve de toutes les femmes. Aucune ne l'avait mais toutes étaient à ses pieds [...]. Il était d'une beauté à couper le souffle. C'était un être très lumineux, très égocentrique mais très lumineux, lunaire, le nez en l'air sur une autre planète. Ce n'était pas un artiste mais il avait un sens artistique incroyable et des connaissances en mathématiques éblouissantes. En même temps, c'était un oisif total. C'était Dorian Gray, d'ailleurs c'était son rêve d'être Dorian Gray. Et ça a été finalement sa vie...⁷⁴.

Breillat fait donc tout pour être le premier de la classe moderniste. Là où une femme contemporaine ou un rien postmoderne s'interrogerait – les séries télévisuelles américaines le font bien – sur les joies et les déboires de la vie des *fagbag* (des « filles à pédés »), Breillat réoriente sexuellement les homosexuels. La réalisatrice réussit là où les thérapies de conversion échouent. Quant aux femmes de Breillat, elles ne méritent que « son dédain moderniste⁷⁵ ». Ses héroïnes n'en sont pas. À de rares exceptions, elles sont toutes aussi « bêtes » qu'Emma Bovary. La « froide distance » qu'entretient Breillat à leur égard n'a rien à envier à celle d'un Flaubert

73. *Parfait amour !* est également le titre d'un film de Catherine Breillat, sorti sur les écrans français en 1996. Geneviève Sellier propose une analyse de la désocialisation inhérente au cinéma d'auteur dont se réclame Breillat ainsi que de sa vision essentialiste de la différence sexuelle dans « Cinéma d'auteur français : intime *vs* social », in Geneviève Sellier et Eliane Viennot (dir.), *Culture d'élite, culture de masse et différence des sexes*, op. cit., p. 105-121.

74. *Corps amoureux*, op. cit., p. 225.

75. *De la beauté des latrines*, op. cit., p. 38.





ou d'un Robbe Grillet cinéaste qui occit des femmes mannequins à longueur de films érotiques d'avant-garde⁷⁶. Au moins, Flaubert a eu la délicatesse artiste de ne pas trucider la pauvre Emma. Breillat et Robbe Grillet ont en commun ce plus nécrophile. Tous deux affectionnent les « projets nécrotiques⁷⁷ » pour reprendre l'expression de Burch pour décrire le film *L'Immortelle* (1963) de Robbe Grillet, où convergent sans problème haut modernisme et orientalisme, pour ne pas dire racisme. L'artiste moderne ne fait pas dans les sentiments mais dans le cérébral et le rationnel : « les sentiments, ça ne se discute pas. C'est rien, un sentiment. Moi personnellement, je préfère la conscience aux sentiments⁷⁸. » À la « clinique de l'amour » prônée par les frères Goncourt correspond chez Breillat l'amour de l'abstraction : « mais l'amour est un mot du domaine de la transcendance, c'est un mot abstrait... L'amour, c'est se projeter dans de l'abstrait⁷⁹. » Distance d'autant plus raide que l'artiste omniscient entretient avec ses personnages, voire avec ses acteurs, une relation qui relève de la pure ventriloquie. Le summum est sans doute atteint avec la voix-off d'*Anatomie de l'enfer* qui provoque tant de fous rires dans les salles. Le rejet moderniste de la vraisemblance ou de tout réalisme va de pair avec le refus de la basse pornographie au profit d'un érotisme mystique. Il justifie les fins oniriques (la scène de l'enterrement dans *Romance* par exemple) mais aussi bien la position de la pioche dans le cul d'Amira Casar : « quand j'ai choisi Amira Casar, je voulais que le film soit comme un tableau⁸⁰. »

La difficulté de la représentation cinématographique (le rejet de la *mimesis*) est d'autant plus réifiée que la tâche relève de l'ineffable : filmer ce qui disparaît, ce qui n'existe pas à savoir... la femme. La conférence de Téhéran est on ne peut plus claire sur ce point. Après nous avoir expliqué que le cinéma est majoritairement masculin et que la femme ne peut donc y occuper qu'une place d'objet, même dans les films noirs,

76. *L'Immortelle* (1963), *L'Éden et après* (1970) par exemple.

77. *De la beauté des latrines*, op. cit., chapitre « Retour sur *L'Immortelle* », p. 133-141.

78. *Corps amoureux*, op. cit., p. 126.

79. *Ibid.*, p. 155.

80. *Ibid.*, p. 154.





même quand elle est une *vamp*, Breillat continue : « ce que je poursuis dans mes films, c'est le moment où le regard d'une actrice se voile. Cette opacité brusque au moment même où elle s'abandonne, *où elle se donne à voir et se dérobe complètement en même temps est un mystère vertigineux et absolu*. Je dis *actrice*⁸¹, parce que l'homme lui, l'acteur ne peut être que celui qui regarde, témoin de ce qui lui échappe et lui était pourtant destiné⁸² ». Ce constat de l'invisibilité (et de l'illisibilité) de la femme qui en fait une énigme ontologique abyssale (un truisme de la pensée moderniste, des romantiques à Freud en passant par Lacan souvent cité par Breillat) désespérerait plus d'une réalisatrice. Pas un artiste comme Breillat, car si ses modèles, ses adolescentes (qui meurent en devenant femmes), ses femmes et ses actrices se caractérisent par leur faiblesse, leur immobilisme ou leur caractère suicidaire, il en va tout autrement pour lui. C'est dans ce silence assourdissant que l'artiste crée :

le pouvoir du metteur en scène est absolu. Il est le regard des choses⁸³ » [...] L'art est le mouvement du monde⁸⁴ » [...] « Le problème des acteurs. Que sont-ils donc en face de l'œuvre ? Des interprètes qui font de leur corps leur instrument et par là-même se placent, en quelque sorte, en tant que matériaux dans la construction de l'œuvre, modelés comme de la terre glaise par la volonté du metteur en scène⁸⁵ »

Venant d'un sculpteur, on aurait pu crier au démiurge, autre topos rebattu de l'esthétique moderniste mais là il semblerait que l'on ait Dieu en direct. Sans parler de l'invocation de la règle d'or de « la mise en scène⁸⁶ » inventée par Delluc pour séparer le bon grain de l'ivraie, le vrai cinéma du faux.

81. Souligné par Breillat.

82. Conférence de Téhéran, *op. cit.*, p. 14.

83. *Ibid.*, p. 10.

84. *Ibid.*, p. 11.

85. *Ibid.*, p. 18.

86. *De la beauté des latrines*, *op. cit.*, p. 45.





Sade avec Kant et Breillat et Beauvoir : les pièges du haut-modernisme

Tout ceci, notamment en matière de représentation de la féminité, peut paraître aux antipodes de la femme selon Beauvoir. De fait, une bonne partie du *Deuxième Sexe* consiste avant tout en une description de l'aliénation féminine, de sa « condition », comme on disait dans les années 1950, ce qui est logique historiquement. Beauvoir n'a que mépris pour le masochisme féminin, pierre d'angle du modernisme masculiniste. C'est déjà ça. Elle lorgne plutôt avec admiration vers les femmes masculines (voir le chapitre sur la lesbienne du *Deuxième Sexe*⁸⁷), ce que ne s'autorise pas Breillat, trop proto-féministe pour cela. Mais artistiquement et dans leur quête de l'universel, qu'il passe par le filtre de l'existentialisme ou de la *high*-pornographie, de la politique d'auteurs et de celle des intellectuels, les deux femmes se rejoignent dans le culte de « l'expérience des limites » typiquement moderniste et de l'absolu artistique exemplifiés par une relecture de Sade dont le *come back* est organisé en France dès les années 1950.

Ce que Noël Burch appelle très justement « la réhabilitation élitiste de Sade », un écrivain sans visage tout court (puisque la seule représentation de Sade dont nous disposons est le fameux tableau-portrait de Man Ray) avait commencé avec Lautréamont, Apollinaire et les Surréalistes. Or, Simone de Beauvoir fait partie des admiratrices de Sade qu'elle célèbre dans son méconnu *Faut-il brûler Sade ?*, paru en 1955, après *Le Deuxième Sexe* et où l'on peut lire que : « Sade essaie de nous communiquer une expérience dont la particularité est cependant de se vouloir incommunicable [...] Sade, pour s'être entêté dans ses singularités, nous aide à définir le drame humain dans sa généralité⁸⁸. » On retrouvera plus tard ce culte moderniste de Sade chez un Barthes avant-gardiste de jour et amateur d'œuvres lisibles le soir, qui déteste

87. Sur l'attrance de Beauvoir pour la féminité masculine et les femmes qui font preuve de « protestation virile », pour reprendre ses propres termes, voir Marie-Hélène Bourcier *Queer Zones 1*, « La lesbeauvoir entre féminisme, féminité et masculinité », *op. cit.*, p. 108-118.

88. *Faut-il brûler Sade ?* Paris, Gallimard, collection idées, p. 13.





lire *Nombres*⁸⁹, *H*⁹⁰ ou encore *Lois*⁹¹ de Philippe Sollers et leur préfère en secret Zola ou Chateaubriand. Tel Quelisme et propagande structuralo-formaliste oblige, le critique s'emploiera à démontrer que le divin marquis est avant tout un fondateur de langue et un grand écrivain parce qu'il est avant tout un pornologue et non un pornographe⁹². Sadiennerie et formalisme se retrouvent dans les films et le Nouveau Roman à la Robbe Grillet mais aussi bien dans la structure mathématique de *La Vie sexuelle de Catherine M.* et chez un grand nombre d'auteurs français. Le petit ouvrage de Jean Ricardou, *Le Nouveau Roman*⁹³, paru dans la défunte collection « Écrivains de toujours » éditée par Le Seuil, comporte toute une série de diagrammatisations de la vitesse du récit et des ralentissements de la description. En soi un manuel topographique de l'anti-mimésis moderniste qui n'a rien à envier à l'arrogance mathématique du dernier Lacan avec son nœud bo.

Breillat revendique aussi le formalisme mathématique : « *Romance* était déjà un théorème sur l'obscénité mais *Anatomie de l'enfer* l'est davantage encore⁹⁴. » Mais il est tout à fait intéressant de voir à quel point elle revendique explicitement la filiation artistique masculiniste française sadienne. Enfant, à la bibliothèque municipale de Niort, elle dialoguait déjà avec Lautréamont et Sade :

je ne connaissais rien, je n'avais pas d'idée d'auteurs ou de grands auteurs. Alors mes rêves vagabondaient sur les titres, sur le charme des titres, sur le charme du nom des auteurs. C'est comme ça que je suis tombée sur le marquis de Sade et Lautréamont : juste parce qu'ils avaient de très beaux noms et de très beaux titres. Et je ne me suis pas trompée, il y a une grâce des choses. Ce n'est pas impunément que Lautréamont s'appelle Lautréamont. Son nom, il l'a choisi⁹⁵.

89. Paris, Seuil, « Tel Quel », 1968.

90. Paris, Seuil, « Tel Quel », 1973.

91. Paris, Seuil, « Tel Quel », 1972.

92. Voir *infra*, « Genres, races, classes et BDSM », p. 241-294.

93. Paris, 1973, rééd. augmentée, Paris, Seuil, « Points », 1990.

94. *Corps amoureux*, *op. cit.*, p. 154.

95. *Ibid.*, p. 14.





Le comte de Lautréamont est cet autre grand auteur sans visage⁹⁶ et l'on se demande si Breillat n'est pas tout autant fascinée par les titres de la classe moderniste aristocratique à la Gautier ou à la Barbey que par des titres d'ouvrage qu'elle ne précise pas. En 1999, elle a édité une anthologie du plaisir⁹⁷ où Sade figure en bonne place. Elle fait également partie du jury littéraire qui décerne le prix Sade depuis 2001 et qui a distingué Alain Robbe Grillet en 2004 pour l'ensemble de son œuvre.

Les vieilles têtes molles du modernisme : amour de la censure et transgression sur réservation

C'est bien un dispositif sadien qui est au cœur de l'entreprise d'auteur de Catherine Breillat : le sujet social, les femmes n'y ont pas de place. L'art a tous les droits et compte parce qu'il ne parle que de lui-même (traduisez de son créateur). L'art et son artiste sont autonomes. Ils refusent toute confrontation avec des publics dissidents ou tout simplement réactifs qui vont se voir qualifiés de « politiquement corrects » ou accusés de brider la liberté d'expression de l'artiste, d'où cette complicité originelle avec la censure que l'on désire pour mieux se convaincre de son art. L'artiste méprise ses publics qui ne comprennent rien et le rejet de ses œuvres est la preuve de sa supériorité : « rien n'est plus violent que de se dire que les gens ne vont pas venir voir votre film parce qu'ils sont bouleversés par l'idée de l'obscénité. Mais ce sont des rats de Pavlov quand ils agissent ainsi et il faudrait qu'ils le comprennent⁹⁸. » Gautier ne disait pas autre chose dans *Mademoiselle de Maupin* comme le rappelle Burch : « d'Albert, le héros de Gautier décrète que, parmi bien d'autres choses ennuyeuses, la comédie et la tragédie l'ennuient tout autant que le drame, et d'exposer son rêve

96. Comme pour Sade, nous ne disposons d'aucune image du comte de Lautréamont.

97. *Le Livre du plaisir*, Paris, Éditions Numéro 1, 1999, éd. poche, 2001.

98. *Corps amoureux*, op. cit., p. 20. Ailleurs, on peut lire que « l'art [...], c'est une sorte de clairvoyance inconsciente que l'on arrive à exprimer très exactement et qui permet de se mettre en face de soi. C'est la raison pour laquelle les artistes n'ont jamais été populaires. Jamais. Le fait d'être artiste va de pair avec le fait d'être impopulaire [...] Quand on est impopulaire et haï, c'est que, artistiquement, on réveille des consciences », p. 14.





d'un théâtre fantastique, extravagant, impossible, où l'honnête public sifflerait impitoyablement dès la première scène, faute d'y comprendre mot⁹⁹. » C'est que l'artiste est doué d'une « conscience supérieure » qui l'amène à déformer¹⁰⁰ les inconscients et les non-artistes : Breillat agit selon sa « conscience d'auteur¹⁰¹ ». Comme Sade, l'artiste moderniste fait évidemment fi de tout contrat, magnifiant cette position anarcho-individualiste romantique. De même que le contrat n'est pas respecté dans *Anatomie de l'enfer*, il n'y a pas de contrat tenable entre le réalisateur et ses acteurs : là réside sans doute « tout le piquant » de *Sex is comedy*. Il n'y aura pas de relation non plus entre l'auteur démiurge et ses publics, seulement un conflit perpétuel entre l'artiste incompris, les journalistes imbéciles et un public hostile.

Pour reprendre l'expression très parlante de Terry Eagleton cité par Burch, Breillat fonctionne en circuit fermé, « autotéliquement¹⁰² » : « l'œuvre moderniste met entre parenthèses le référent ou le monde historique réel, dont elle épaissit les structures et dérègle les formes afin de déjouer la consommation immédiate, se drape d'un geste protecteur dans son propre langage pour devenir un objet mystérieusement autotélique, libre de toute comparaison avec le réel¹⁰³. » C'est dans ce type d'univers qu'il est encore possible de croire que l'on peut fixer les règles et d'accréditer la mythologie moderniste de curé défroqué quant à la réalité de la transgression ou de sa nécessité : pour être appréciée, celle-ci doit se faire rare. Une autre manière de parler d'un plaisir réservé à l'élite artistique et d'un besoin utile au déclenchement des foudres de la censure. Dans la lignée de Sade mais aussi des Bataille et Klossowski, tous deux ex-séminaristes, désir et transgression sont indissociables parce qu'ils ouvrent la voie de la subversion aux héros modernistes : « la lecture aujourd'hui facile des œuvres de Sade n'a pas changé le nombre

99. Burch, *De la Beauté des latrines*, op. cit., p. 17.

100. « Les artistes déforment la conscience humaine. C'est pour ça que les gens crient tellement contre eux », *Corps amoureux*, op. cit., p. 14.

101. *Ibid.*, p. 110.

102. Terry Eagleton cité par Burch, *De la Beauté des latrines*, op. cit., p.125.

103. *Ibid.*, p. 17.





de ses crimes – pas même celui des crimes sadiques – mais elle ouvre en entier la nature humaine à la conscience de soi ! Nous le savons, nous n'avons d'autre issue que la conscience. [...] Ce livre (il s'agit des *Larmes d'Éros*), pour l'auteur n'a qu'un sens : il œuvre à la conscience de soi¹⁰⁴ ! » C'est peu de dire que Breillat épouse cette conception aristocratique et blasphématoire de l'art et du sexe – pardon, de « l'érotisme » : « le passage du tabou est mon lieu de cinéma préféré [...] Je me considère comme puritaine, j'ai toujours pensé que le sens de l'ordre moral est indispensable à ce que la transgression se fasse. Comme il n'y a blasphème que lorsqu'il y a foi religieuse [...] et que la transgression est la règle de l'art. Bref, il faut une morale, non point pour passer outre, mais au travers : la transgresser¹⁰⁵. » Cette conception de la transgression fait directement écho à l'érotisme supérieur et « envoûtant » de Bataille qui ne se conçoit pas hors religiosité : « l'interdit donne sa valeur propre à ce qu'il frappe [...]. L'interdit donne à ce qu'il frappe un sens qu'en elle-même l'action interdite n'avait pas. L'interdit engage à la transgression, sans laquelle l'action n'aurait pas eu la lueur mauvaise qui séduit... C'est la transgression de l'interdit qui envoûte¹⁰⁶ »... Conscience artiste sans transgression n'est que ruine de l'âme moderniste. Certes, mais comment ne pas pointer la position contradictoire d'une Breillat qui tonne contre le « monothéisme à couilles » et la religion qui opprime les femmes mais se consacre à corps perdu à la mystique de l'art pour l'art dont les accents chrétiens sont bien là : dans son art et sa direction d'acteur, il n'est question que d'« exorcisme », de « possession », de transcendance et d'érotisme absolu... Fidèle en cela à la civilisation chrétienne dont on nous a récemment rappelé l'importance ?

Il faut noyer Moïse : modernisme et racisme

Burch, encore lui, a bien montré que le modèle de la culture élitiste de la littérature et du cinéma d'auteur français, c'est Sade et pas Masoch, la

104. *Les Larmes d'Éros*, Paris, Jean Jacques Pauvert, 1961, p. 164.

105. Conférence de Téhéran, *op. cit.*, p. 17.

106. *Les Larmes d'Éros*, *op. cit.*, p. 92.





politique d'auteur contre la culture ou la littérature populaire, la confusion de l'art et du langage réservé¹⁰⁷. Et du sexe aussi. Sade n'était-il pas également le modèle de Flaubert :

j'ai déjà évoqué l'importance en France de *Madame Bovary* dans la mise en place de ce discours méprisant sur le caractère féminin de la culture de masse et de ses effets supposés sur le *vulgum pecus*. Or depuis son adolescence Flaubert est un fervent admirateur de Sade – « le Vieux qu'il chérira toute sa vie » – et entreprend de rédiger à dix-neuf ans « un texte curieux, qu'il a prudemment nommé *Pastiche* pour donner à croire au lecteur éventuel que c'était une parodie de *Juliette* ou des *120 journées de Sodome*¹⁰⁸ ».

La question qui se pose alors est : comment se débarrasser des politiques modernistes ? Huyssen et Burch insistent tous deux sur les résistances que rencontrent inévitablement les différentes déclinaisons de l'esthétique moderniste. Huyssen pense même que « la culture de masse est le sous-texte caché du projet moderniste », accordant ainsi la plus grande importance à la haine de la masse et de la culture populaire dans la formation de l'art noble moderniste, ce qui expliquerait d'ailleurs que La France et le Paris de l'entre-deux-guerres soient devenus la Mecque des modernistes anglais et états-uniens (Joyce, Stein, Pound, etc.). La France n'est-elle pas le pays le plus rétif à la prise en compte des industries culturelles et de la culture de masse qui constituent déjà, à l'époque dans les pays anglo-saxons, un garde-fou contre le modernisme où elles ne feront par ailleurs jamais l'objet d'un refoulement systématique ?

La racialisation joue également un rôle important dans cet élitisme aristocratique, et Breillat n'échappe pas à la règle. Breillat pense en effet que seule « la conscience artiste » peut réveiller une populace dont elle dépend, désireuse qu'elle est de se faire exclure par celle-ci pour renforcer son sentiment d'exception. Ceci étant dit, elle modifie un peu la donne en masculinisant cette foule de « réactionnaires », alors que

107. Voir la deuxième partie de *De la Beauté des latrines*, op. cit., intitulée « Contre l'esthétique sadienne ».

108. *Ibid.*, p. 82. La fin de la citation est une reprise de *L'Idiot de la famille* de Sartre consacré à Flaubert.





l'artiste moderniste traditionnel se contente de féminiser les masses et la basse culture populaire. On pourrait y voir un de ces twists qu'infligent les femmes modernistes dissidentes au modernisme dominant. Totalement identifiée à l'artiste masculiniste moderniste mais proto-féministe, Breillat se retrouve dans une position paradoxale. Celle-ci, on l'a vu, se traduit par une totale occultation des luttes des femmes contre bien des formes d'oppression ainsi que de leurs résultats. Mais l'évitement du racisme civilisationniste n'aura pas lieu. L'effacement du sujet femme ou féministe va être total au profit d'une mythologie religieuse caricaturale. Quand ce ne sont pas les Arabes intégristes qui menacent, d'autant qu'ils sont majoritaires selon Breillat, ce sont les « Sémites », Saint Paul et Moïse qui deviennent les ennemis à abattre. La source de l'oppression des femmes trouve son origine dans les religions et le monothéisme en particulier :

- Mais les intégristes ne sont-ils pas minoritaires ? demande Claire Vassé à Catherine Breillat lors des entretiens sur France Culture.

- Ah non, ils ne sont pas minoritaires et ça me fait horriblement peur [...] Quoi qu'il en soit, moi je suis contre le monothéisme qui fait de dieu un homme avec des couilles. Tout homme avec des couilles serait donc l'égal de Dieu ? [...] Les trois grandes religions monothéistes sont fondées sur une interprétation de la Genèse où la femme aurait été faite pour être la servante de l'homme, dominée par lui. Mais c'est une dérive de l'interprétation, ce n'est pas exact si on lit les textes. Il n'empêche que les religions sont fondées là-dessus. Elles sont toutes rabbiniques, toutes¹⁰⁹.

Et d'ailleurs qui était Saint Paul, c'était un rabbin et il a remis le christianisme dans le rabbinat¹¹⁰.

Et Breillat d'afficher sa préférence pour les Égyptiens par rapport aux « Sémites » : « Peut-être que Moïse, ç'aurait été mieux qu'il soit noyé... Je préfère la sérénité des Égyptiens à la mortification des judéo-chrétiens¹¹¹. »

109. *Corps amoureux*, op. cit., p. 162.

110. *Ibid.*, p. 165.

111. *Ibid.*, p. 131.





Les crimes des « masses masculines »

Il y aurait malheureusement beaucoup à dire sur ces amalgames et simplifications qui ne sont pas sans rappeler la déclaration d'un Houellebecq selon laquelle « l'Islam, c'est con ». Voilà qui nous ramènerait à l'antisémitisme et à ces « dérives » que l'on se rassure en qualifiant de droitières alors que la gauche moderniste navigue régulièrement dans les mêmes eaux. Peut-être en arriverait-on à démontrer que les politiques culturelles de gauche françaises ont été et sont encore... de droite en continuant de prôner un universalisme républicain et élitiste, centralisateur et surplombant, homogénéisant et anti-identitaire. Non seulement Breillat genre la menace et la masse comme masculines mais elle la racialise *via* des considérations religieuses civilisationnistes racistes dignes de l'époque classique et du post-11 Septembre. C'est particulièrement évident lorsqu'elle qualifie à plusieurs reprises la masse de ceux qui n'aiment pas ses films comme des réactionnaires, des censeurs prêts à lapider les femmes comme dans la Bible... et ailleurs. Prenant soin de s'interposer en protecteur et non en victime directe, voici ce que nous dit la réalisatrice de *Romance* au sujet de l'actrice principale du film, Caroline Ducey :

il n'empêche que *Romance* me faisait un peu peur, surtout pour Caroline parce qu'elle s'était entièrement abandonnée à moi. Elle avait une confiance folle, elle était magique et je voulais que cette foule que je hais ne puisse pas la lapider. Parce que c'est vraiment de cela qu'il s'agit : de la lapidation. Ça ne s'appelle pas autrement. De la lapidation pour faute sexuelle, pour adultère avec un cinéma qui ne se fait pas¹¹².

La massification abusive à laquelle procède Breillat a des relents antisémites que vient compléter son racisme anti-arabe. On pourrait même dire que la massification est l'une des techniques racistes contemporaines abondamment utilisée dans la France contemporaine pour stigmatiser l'essor des subcultures et des communautés. En témoigne l'exemple récent de l'entreprise de comptage de burqa initiée par un député communiste. Breillat ne diffère guère des compteurs de femmes portant

112. *Ibid.*, p. 149.





la burqa dans l'hexagone et dont on sait que le nombre est réduit. Et quand bien même serait-il « important » ? La même technique est à l'œuvre : gonfler le péril minoritaire en massifiant les minorités, que ce soit qualitativement ou en trichant quantitativement. On reconnaîtra ici une figure « du racisme inversé » qui a fait son apparition aux États-Unis dans les années 1970 et qui perle constamment dans les discours sécuritaires mais aussi anti-communautaires, à droite comme à gauche en France. Sous l'habituelle accusation faite aux « étrangers » bien souvent nés en France ou aux immigrés d'être privilégiés, pour ne pas dire assistés économiquement, il faut discerner une volonté politique d'entraver le développement des subcultures ou des micro-cultures et leur possible *empowerment*. Comme le pointe Stuart Hall¹¹³, l'enjeu caché du débat sur les cultures de masse, et j'ajouterais de la massification des cultures minoritaires (femmes incluses) est qu'elles ont des aspirations politiques et culturelles qui doivent être matées par les institutions culturelles et le projet moderniste. Une aide ou une aisance économique pourraient laisser éclore ces aspirations ou les renforcer, d'où le soupçon adressé aux Français « d'origine étrangère » de profiter des aides sociales.

Breillat rate sa sortie

Un brin de conscience féministe ou simplement historique aurait peut-être permis à Breillat de ne pas tomber dans le piège qu'elle ne cesse de (se) tendre. D'autant qu'« en face », la culture moderniste française a du répandant et rejette, de plateau de télévision en plateau de télévision, la proto-féministe perçue comme une féministe misandre, ce qui ne laisse que trop entrevoir ce contre quoi la culture moderniste s'est bâtie dès le XIX^e siècle. *Double bind*. Les ambiguïtés qu'apporte Breillat dans sa déclinaison moderniste ne fonctionnent pas, même lorsqu'elle s'attaque aux fondements mêmes de la tradition masculiniste de l'art pour l'art : « c'est intolérable qu'une femme soit artiste¹¹⁴. » Ainsi, lorsqu'elle tente

113. Analyse de Stuart Hall citée par Andreas Huyssen dans « Féminité de la culture de masse, l'autre de la modernité », in *Culture d'élite, culture de masse et différence des sexes*, op. cit., p. 51.

114. *Corps amoureux*, op. cit., p. 37.





de féminiser l'art malgré tout, en opposant la féminité de l'art et la conscience comme des attributs féminins que n'auraient pas les hommes qui se définissent par la force, elle n'aboutit qu'à une forme très appauvrie du « féminisme culturel¹¹⁵ » qui caractérisa les années 1970. Et cette tentative est vite battue en brèche par son double, cet auteur moderniste masculiniste qui reprend ses identifications et ses définitions de l'art catachrétiques, chevalier du Graal bouffeur de curé, persécuté comme les Templiers : « et que fait l'être à qui il faut un caleçon ? Il cache sa femme, c'est-à-dire que c'est elle qui est punie. Et elle est punie de quoi encore une fois ? Qu'est-ce que la religion quand on regarde bien ? C'est le contraire de la quête du Graal. C'est d'ailleurs pour ça que les Templiers ont été exterminés. Parce que la conscience du Graal, c'est vouloir arriver à sa conscience, ce que font les artistes¹¹⁶. » C'est également la double dimension collective du cinéma (le film comme travail d'équipe et les collectifs de films) qu'ont su exploiter les féministes et autres minoritaires dans les arts et les médias en général, qui est biffée. Il ne saurait y « avoir des films d'acteurs » : « le cinéma est un regard et ce n'est pas aux acteurs d'avoir le regard sur eux-mêmes¹¹⁷ » ; « il ne faut pas réfléchir quand on est acteur, il faut réfracter¹¹⁸. » C'est la métaphore de l'auteur-réalisateur toréro qui l'emporte : « moi je suis la seule personne qui puisse les (les acteurs) forcer [...] Cela donne des moments que j'appelle la corrida [...] Les piques dans la corrida, on peut dire que c'est terrible mais c'est ce qui fait baisser la tête au taureau¹¹⁹. » L'idéal sado-bataillien serait que la mise à mort de l'acteur par le réalisateur précède sa possession ou revienne au même. N'est-ce pas la leçon allégorique de *Sex is comedy*, un film pas très

115. L'expression traduite de l'anglais désigne les tentatives du féminisme de la deuxième vague pour valoriser les cultures féminines existantes invisibilisées dans une culture dominée par les hommes. L'idée de Shulamith Firestone par exemple dans *The Dialectic of Sex*, qui date de 1970, est de redresser la barre en valorisant une culture féminine caractéristique, « celle de l'émotion, de l'intuition, de l'amour ». L'appellation « féminisme culturel » n'est donc pas synonyme de féminisme culturaliste.

116. *Corps amoureux, op. cit.*, p. 114.

117. *Ibid.*, p. 181-82.

118. *Ibid.*, p. 179.

119. *Ibid.*, p. 177-78.





drôle où coulent en abondance les larmes d'Éros ? Non seulement les ambiguïtés et les tensions qu'injecte Breillat dans sa déclinaison moderniste ne fonctionnent pas mais elles renforcent constamment son caractère eurocentrique, raciste et universaliste républicain.

Vision parano de la culture de masse et de son agressivité masculine sont donc indissociables chez Breillat. La dernière ornière dans laquelle tombe l'artiste solitaire est d'avoir épousé une conception de l'art noble qui s'éprouve dans son divorce d'avec la vie quotidienne, un autre truisme moderniste. Or historiquement les stratégies de résistance des femmes et/ou des féministes, et/ou des artistes au projet moderniste ont souvent consisté en une trivialisation, une reprise « réaliste », documentaire ou sociologique de la réalité sous tous ses aspects. Mépris des femmes et de la quotidienneté sont liés. Sans tomber dans la valorisation du soi-disant pragmatisme inné des femmes, force est de constater qu'elles ont eu ou ont encore autre chose à faire que de s'envoler dans la recherche de l'absolu : « pour les femmes, la poursuite d'une « beauté inutile » est une fuite du monde dont elles ne peuvent se payer le luxe, aux prises qu'elles sont depuis toujours avec une réalité sociale oppressive, elles ne peuvent se constituer en sujet que contre celle-ci¹²⁰. » Évidemment, selon Burch, cette attitude face au projet moderniste est le résultat d'une réorientation des priorités et non d'une quelconque nature : « leur sentiment d'*étrangeté* face à cette quête masculine d'une sortie du monde dans la radicale autonomie de l'art est d'autant plus aigu que c'est leur propre altérité d'exclues d'un monde masculin qui incarnerait cette pure beauté inutile¹²¹. »

Breillat ne partage pas ce sentiment d'« *étrangeté* », d'indifférence féminine envers la soif de transcendance masculine : elle veut en être. Par là-même, avec sa volonté d'hermétisme parabolique, elle croise peut-être sans le savoir l'une des stratégies féministes déployées dans le cinéma dans les années 1970, à savoir le recours au cinéma expérimental non narratif qui a tant marqué le cinéma des festivals féministes, y compris celui du Festival international de films de femmes de Créteil et du

120. *De la beauté des latrines*, op. cit., p. 21.

121. *Ibid.*, p. 21.





Festival de films lesbiens de Cineffable¹²². Burch ne voit dans cette tentative qu'une ultime « déviation moderniste » du cinéma. Ce séparatisme esthétique en quelque sorte n'en serait pas un puisqu'il retombe dans la promotion de la suspension du récit, de la lutte contre l'œdipiennisation de la narration¹²³ et débouche sur des formes d'illisibilité et d'élitisme au mépris des formes de la culture populaire et de masse. Quoi qu'il en soit, Breillat adhère pleinement aux deux grands principes delluciens du modernisme cinéphilique français : « l'opacité du signifiant [et] la dévalorisation des fonctions narratives et référentielles – les films les plus prisés par Delluc le ramenant invariablement aux grands archétypes¹²⁴. » Voilà qui explique la nature archétypale de ces personnages féminins et de sa métaphysique des sexes mais aussi son immobilisme et sa propension à toujours répéter la même chose et le même film. Breillat a donc raté les portes de sortie du projet esthétique et politique moderniste alors qu'il y avait des précédents, les plus probants se situant, il est vrai, hors de l'hexagone : la littérature des femmes de Bloomsbury¹²⁵, la peinture figurative anglaise des Bacon et Lucian Freud, plus récemment l'affirmation d'une littérature franchement identitaire à la Toni Morrison¹²⁶ qui confronte le canon littéraire moderniste états-unien à

122. Fondés respectivement en 1972 et 1989, les deux festivals ont régulièrement programmé des séances de films expérimentaux particulièrement nombreux des années 1970 à 1990 et dont une partie relève du placard cinématographique lesbien français.

123. Une partie de la théorie filmique féministe a critiqué le fait que la narration littéraire ou filmique reproduisait les rôles féminin/masculin découlant d'un Œdipe « réussi », le tout généralement ordonné sur un axe linéaire. D'où cette tentation très présente dans le cinéma expérimental féministe de briser avec cette contrainte à la linéarité et à la représentation. Pour des motifs différents de ceux strictement modernistes, on aboutit cependant à des films de facture expérimentale peu lisibles et souvent abstraits, *de facto* peu sociologiques, historiques ou représentatifs.

124. Burch, *De la beauté des latrines*, *op. cit.*, p. 12.

125. Raymond Williams aurait peut-être été d'un avis plus nuancé quant au potentiel antimoderniste de la « Bloomsbury Fraction » comme il l'appelait (voir son « The Bloomsbury Fraction » in *Culture and Materialism*, Londres, Verso, 1980).

126. Dans sa conférence intitulée « Unspeakable things unspoken: the afro-american presence in American Literature », prononcée le 7 octobre 1988 à l'université de Michigan (Tanner Lecture on Human Values) reprise dans *Michigan Quarterly Review*,





« l'arrivée » de la littérature afro-américaine. Mais Breillat les cherchait-elle ? Avait-elle, a-t-elle conscience de ces autres démarches ? Pouvait-elle les entrevoir, compte tenu de la fermeture du discours français sur « la culture » ? Et surtout, est-elle la seule à les avoir négligées ? Les féministes françaises ont-elles fait mieux¹²⁷ ou différemment ?

Dans la photo de Beauvoir du *Nouvel Observateur* comme dans les films de Breillat sont exhibées des femmes sans regard, tant le *male gaze* n'y est pas concurrencé. Plus que la femme inter-dite d'Irigaray, la femme correspond chez Breillat à un effacement abyssal : « ceux qui me baisent, je ne veux pas les voir, pas les regarder. Je suis un trou, je me désiste. C'est métaphysique. Je disparaîs à proportion de la longueur de la bite qui me prend¹²⁸. » On comprend que dans sa rage artiste, Breillat soit allée chercher les vingt-deux centimètres de Rocco Siffredi à la fin du siècle dernier. Dans les années 1980, on allait chercher le phallus de Lacan pour aboutir au même résultat : la femme n'existe pas, elle relève d'une ontologie du manque absolu. Nous savons maintenant que cette apologie de la subversion et de la transgression, de l'art autonome qui se veut neutre et universaliste n'est que moderniste, sadienne et masculiniste, élitiste et conservatrice ; qu'elle relève d'une politique sexuelle sous-jacente à la République des lettres et des arts à la française que continue d'alimenter la tradition moderniste et pseudo postmoderne et ce, dans la littérature, dans la plupart des arts, cinéma inclus, sans oublier la presse et l'université française (malgré quelques percées).

vol. 28, n°1, hiver 1989, p. 8.

127. Il faut dire que le travail des autres femmes *a fortiori* féministes n'intéresse guère Breillat. Interviewée en 2010 dans le magazine de cinéma britannique *Sight & Sound*, à l'occasion de la sortie en salle de son adaptation de *Barbe-Bleue*, la réalisatrice balaye d'un revers de la main la question du journaliste qui lui demande si elle s'est inspirée d'Angela Carter dont les réécritures de contes sont mille fois plus sexuelles, tordues et féministes que celles de Breillat : « Évidemment je pense que mon adaptation est la meilleure ! je n'ai jamais lu Angela Carter bien que beaucoup de personnes m'aient parlé de son œuvre ». *You bet*. Et d'enchaîner sur la mythologie bien française sur Gilles de Rais... *Sight and Sound*, août 2010, p. 42. Ma traduction. Merci à Jean-Marie de m'avoir indiqué cet article.

128. *Romance*, *op. cit.*, p. 43.







L'opium des connes : féminismes français et matérialisme culturel

Les féministes françaises ont-elles résisté aux sirènes esthétiques du modernisme ? La réponse semble être non. À de rares exceptions près – et il faut ici rendre hommage à l'impressionnant travail de Geneviève Sellier en termes de traduction, de recherche et de transmission – les féministes françaises n'ont pas su résister au projet moderniste, à la stigmatisation des masses féminines ou de la « basse culture » ainsi qu'à l'imposition de l'art noble qu'il implique. Silence radio en France dans les arts, les médias et les sciences dites humaines qui commençaient pourtant dès les années 1960 à offrir de sérieux antidotes contre l'hégémonie moderniste à tous les niveaux. Les *cultural studies* en ont fait partie et il n'est peut-être pas inutile de revenir sur l'évitement dont elles ont fait l'objet en France pour expliquer en partie les trous dans la critique et la transmission du féminisme que je déplorais pour commencer.

Féminisme français, *cultural studies* et modernisme

Dans un bel ensemble, les féminismes français (le féminisme différentialiste de Fouque et Cixous et le féminisme matérialiste) ont totalement négligé





la redéfinition de la culture ou simplement sa critique dans le but d'en faire une arme d'émancipation ou un vecteur de résistance pour les femmes. Dans le cas de la « féminologie » différentialiste, la question ne se pose même pas puisque nous avons affaire à une conception de la culture fondamentalement moderniste donc élitiste. La littérature féminine développée par Hélène Cixous participe de la littérature expérimentale et de l'art noble. Assumée comme telle, on ne peut donc même pas accorder à l'« écriture féminine » à la française le statut d'une tentative de sortie du modernisme qui aurait raté en reconduisant celui-ci, à l'instar des expérimentations cinématographiques féministes qui visaient une sortie du patriarcat.

« Le féminisme camisole »

Le féminisme, on le sait, a cette particularité première de devoir se construire en partie contre la féminité telle qu'elle a été produite par un pouvoir et une culture masculins et féminins et de répondre à la difficile question de savoir si et comment une autre féminité est possible. Cette interrogation nodale permet de se projeter dans le futur même s'il y fut répondu dans un premier temps, par l'excavation d'une féminité authentique. D'où ce recours massif aux travaux des historiennes dans les années 1970-1980, de manière à restituer l'histoire des femmes qui célèbre les émancipées, décrit ou dénonce la féminité comme outil d'oppression du « patriarcat ». L'« écriture féminine », quant à elle, a prôné une plongée dans l'inconscient susceptible de faire venir à l'écriture¹ la femme jusqu'alors interdite mais susceptible de se manifester au travers d'une esthétique scripturale caractéristique, célébrant les fluides corporels féminins, l'écriture comme flux et la maternité, la « fantas-mère » d'Antoinette Fouque².

1. En 1975, la même année que « Le Rire de la Méduse », Cixous écrit *la Jeune Née* avec Annie Leclercq. Toutes deux réitèrent avec *La Venue à l'écriture* en 1997. Ces ouvrages sont parus dans la collection « féminin futur » dirigée par Catherine B. Clément et Hélène Cixous aux éditions 10/18.

2. « La racine inconsciente de la misogynie, la forclusion de l'origine ou, plutôt, ce sur quoi j'ai toujours insisté, la « forclusion du corps de la mère comme lieu d'origine du vivant », Antoinette Fouque, *Il y a deux sexes, essais de féminologie*, op. cit., p. 25.





Dans les deux cas de figure, on a affaire à ce que l'on pourrait appeler « le féminisme camisole ». On passe de la camisole de la féminité à la camisole de la féminité, propre au féminisme de la différence franchement psychanalysant et biologisant en France, plus psychologisant dans les pays anglo-saxons, mais qui aboutissent tous deux à une vision de la femme plutôt traditionnelle « qui revient au même ». Sororité et maternité sont d'ailleurs les deux mamelles de cette conception de la femme et de la féminité. Breillat se rapproche de cette conception dans ses accusations contre le patriarcat et sa vision victimisante de la femme mais elle s'en éloigne en essayant de refuser la pertinence de la différence des sexes. Cette dernière, qui est l'argument principal du féminisme égalitaire (égalité homme/femme comme objectif à réaliser) procède chez Breillat d'un principe universaliste abstrait (une égalité de principe qui lui permet surtout de dégenrer son art). Le *high modernism* de Breillat, le féminisme de la différence mais aussi de l'égalité peuvent faire bon ménage, ce qui n'est guère étonnant. Ils présentent la même ambivalence quant à l'affirmation et l'utilisation de l'argument de la différence des sexes.

Un féminisme matérialiste français non culturel

Il est par contre étonnant de voir que le féminisme matérialiste français (d'obédience marxiste donc), très différent en cela de son équivalent britannique, ait lui aussi poursuivi dans la voie moderniste et se soit retrouvé dans l'incapacité de percevoir les ambiguïtés qui existent entre capitalisme, féminisme et cultures féminines. Monique Wittig, féministe et matérialiste s'il en fut, parvient à proposer une dés-identification radicale d'avec la femme (son fameux « les lesbiennes ne sont pas des femmes »), mais propose-t-elle de sortir de l'engagement moderniste grâce à la littérature expérimentale ? Pourquoi reste-t-elle avant

Antoinette Fouque n'hésite d'ailleurs pas à se métaphoriser en mère du mouvement qu'elle ne veut pas désigner comme féministe : « J'essaie, quant à moi, de mettre l'origine en mouvement dans un travail permanent de « régression-réintégration » plutôt que de refoulement ou de forclusion. C'est comme le travail de la grossesse, une sorte de dynamique intime, un mouvement élémentaire », *ibid.*, p. 25-26.





tout universaliste dans son positionnement d'écrivain³ ? Qu'elle soit résolument opposée à l'écriture féminine à la *Psych & Po* est un fait mais voilà qui n'impliquait pas forcément de trouver réductrice une littérature lesbienne ou féministe spécifique. C'est que Wittig veut avant tout être reconnue en tant qu'écrivain, total si possible. D'où ses tentatives dans le domaine du théâtre et du cinéma. En cela, l'auteur de *La Pensée straight* est très conforme au projet moderniste. Est-ce un hasard si le film de Sande Zeig, *The Girl*⁴, qui s'inspire d'une nouvelle de Wittig du même nom, constitue une déclinaison moderniste de l'artiste baudelairien (la *butch* peintre) aux prises avec la création et une femme féminine ?

Qu'il s'agisse de Wittig, de Delphy, de Colette Guillaumin, de Nicole-Claude Mathieu ou des premiers enseignements toulousains sur « les rapports sociaux de sexe » qui en découlèrent, les féministes matérialistes françaises n'ont jamais perçu ou voulu percevoir le potentiel de la culture populaire, de la culture de masse, pour ne pas parler des micro- ou des subcultures. De l'autre côté de la Manche, il se produisit exactement le contraire avec les études culturelles féministes de l'école de Birmingham menées par des féministes matérialistes qui allaient non seulement porter des coups décisifs au modernisme et à la privation de culture politique qu'il représente, mais également complexifier singulièrement l'analyse des rapports entre féminisme et capitalisme, au point de déboucher sur ce qu'il faut bien appeler un véritable matérialisme culturel féministe.

L'opium des connes ?

Comment arrive-t-on dans les années 1970-1980 – avec les travaux d'Angela Mc Robbie ou de Janice Radway⁵ par exemple – à une

3. À ce sujet, voir Marie-Hélène Bourcier, « Les petits chevaux de Troie : Wittig entre modernisme, matérialisme et politique », Actes du colloque « Lire Monique Wittig aujourd'hui », 26-27 novembre 2009, ENS de Lyon, Universités de Lyon 2 et Lyon 3. À paraître en 2012 aux PUL.

4. Sande Zeig, *The Girl*, USA/France, 2000, 84 mn, avec Claire Keim dans le rôle de « la fille » et Agathe de la Boulaye dans le rôle du narrateur artiste peintre. Voir www.thegirlthemovie.com.

5. Janice Radway, *Reading the Romance, Women, Patriarchy and Popular Culture*,





approche féministe de la culture de masse radicalement différente ? Ces deux culturalistes ont en commun de s'être intéressées à des objets, des microcultures ou des subcultures féminines délaissés et dénigrés : la culture des filles de la classe ouvrière, les magazines pour adolescentes⁶ et les romans à l'eau de rose. Autant de productions de la culture de masse évidemment très indignes des exigences des artistes modernistes mais aussi d'un féminisme matérialiste vissé à une approche super-structurale des industries culturelles. Si celles-ci sont dominées par le patriarcat, alors elles vont « camisolier » les femmes en les cajolant, c'est-à-dire en leur prescrivant la féminité (non féministe) à reproduire par l'intermédiaire de leurs différents supports. Cette vision marxiste mécanique de la domination (*a fortiori* dans sa version althussérienne) exercée par les institutions et par les méchantes industries culturelles a dominé et domine encore en France. Le problème est qu'elle n'auto-rise guère les conclusions souvent étayées par des enquêtes ethnographiques, auxquelles parviennent les culturalistes anglo-saxonnes et pour qui les cultures populaires « féminines » sont très loin de se résumer à une histoire de « *dope for dopes* », à faire des femmes des « dupes culturelles », bref à dénoncer systématiquement « l'opium des connes ».

Féminisme camisole ou bouée de sauvetage ?

Les cultures de masse sont peut-être genrées, c'est-à-dire codées comme féminines de manière péjorative⁷. Elles sont peut-être produites « par

University of North Carolina Press, 1984.

6. Voir les recherches d'Angela McRobbie sur la culture des filles adolescentes et notamment « Jackie Magazine: romantic individualism and the teenage girl » initialement publié dans les stencils de l'université de Birmingham (CCCS, 1977). Disponible sur le site de Goldsmith College de Londres à www.gold.ac.uk/media/jackie-magazine.pdf. Les textes des féministes culturalistes ne sont guère traduits en France malgré les efforts de Noël Burch et de Geneviève Sellier ainsi que d'Éric Maigret, Éric Macé et Hervé Glévarec et de jeunes maisons d'éditions. Un texte de Mc Robbie a été repris dans l'anthologie *Cultural Studies* parue chez Armand Colin en 2008 (Glévarec, Macé, Maigret, dir.).

7. À ce sujet, voir *infra*, « Protoféminisme, modernisme et racisme : Breillat fait son cinéma », p. 15-64, et notamment les analyses d'Andreas Hyussen.





des hommes » qui se réservent le pouvoir économique, mais cela ne veut pas dire pour autant qu'elles ne comportent pas de zones de résistances. Ainsi pourrait être brièvement résumé le constat féministe culturaliste anglo-saxon. Pour McRobbie, les filles de la classe ouvrière sont à la fois sauvées et piégées dans/par la culture de la féminité. Pour Janice Radway⁸, les femmes qui s'adonnent aux plaisirs « imbéciles » de la littérature à l'eau de rose et autres Harlequins sont loin d'être uniquement des victimes du patriarcat. En dialoguant avec un groupe de seize Américaines accros à ce type de roman, Radway a montré que, contrairement aux idées reçues sur les motivations de ces lectrices, celles-ci produisaient « un acte de lecture » oppositionnelle au sens qu'a donné Stuart Hall à ce terme. Leur pratique de lecture s'écarte considérablement de la narration proposée et du *happy end*, à savoir le mariage obligatoire. Une bonne *romance* selon Dot, l'informante de Radway qui fit de sa passion une profession⁹, est une histoire mettant en scène une héroïne extrêmement intelligente, des femmes qui ne répondent que rarement aux stéréotypes de la féminité dominante et aux rôles féminins traditionnels. Il n'est pas rare qu'elles soient même un peu masculines.

Très différentes des très françaises héroïnes de Breillat, les Harlequines savent se défendre en cas de viol. Radway cite un roman qui s'ouvre sur une scène où une certaine Breanna se défend d'un violeur potentiel à coup de sabre. Ce n'est pas l'histoire d'amour sans nuages ou le coup de foudre qui sont recherchés par les lectrices domestiques mais un livre qui évoque plutôt la difficulté de communiquer et présente la rencontre entre hommes et femmes comme le résultat d'un processus graduel. Celui-ci sera mené par une femme qui va chercher à conscientiser un homme, à lui faire comprendre ce qu'elle attend de lui et l'aider à éprouver des sentiments et des émotions. Tous les problèmes métaphysiques insolubles rabâchés par Breillat sont donc résolus à chaque lecture répétée. À raison de quatre ou cinq romans par semaine, les lectrices de

8. Janice Radway, *op. cit.*, Extrait en français paru dans *Cultural Studies*, *op. cit.*, p. 171-175.

9. Après avoir fait partie des lectrices interrogées par Janice Radway, Dot a ouvert un club de lecture pour femmes et a offert ses services à des librairies qui avaient besoin de proposer une sélection d'ouvrages à leurs clients.





Radway sont dans une perspective d'*empowerment* même si de fait, le livre refermé, elles changent rarement de vie. Cette culture de la lecture relève plus de la bouée de sauvetage que de la « féminité camisole ». L'acte de lecture, tel qu'il est décrit pas les lectrices elles-mêmes, permet aux femmes de refuser momentanément toute forme d'abnégation. Il s'agit d'un acte « combatif et compensatoire », pour reprendre les qualificatifs de Radway, très éloigné de toute forme de victimisation ou de passivité. En tout cas, leur capacité d'agir ne leur est pas enlevée, pas plus qu'elles n'en sont privées, contrairement à une Caroline Ducey¹⁰ ou une Amira Casar¹¹. En refermant leur livre, on peut parier qu'elles sont dans un autre état d'esprit que la spectatrice française qui s'est infligée une projection de *Romance*.

Quelques années plus tard, dans ses travaux sur la culture fan féminine, Jenkins, un autre culturaliste¹², montrera comment les *trekkies* (les fans de *Star Trek*) s'engagent dans des activités de réécriture collective des épisodes de la série, notamment *via* le circuit des fanzines, des *newsletters* et des conventions de fans, pour introduire dans la série ce qu'elles n'y trouvent pas : des femmes commandants (seules les femmes *alien* sont en position d'autorité dans les scénarios de Roddenberry) et des modèles alternatifs de masculinité à la Spock, des fins qui débouchent non sur le mariage mais sur un avenir professionnel. Prenant au mot la visée utopique de la série, « *infinite diversity in infinite combinations* », le rewriting d'une production commerciale de masse débouche sur une activité culturelle conforme aux objectifs du féminisme réformateur.

L'exercice de la résistance se situe donc au niveau des usages et des pratiques qui peuvent également déboucher sur des productions

10. Lamentable héroïne de *Romance*, 1998.

11. Lamentable héroïne d'*Anatomie de l'enfer*, 2002.

12. Dans « « At other times, like females », Gender and Star Trek fan fiction » in John Tulloch and Henry Jenkins (dir.), *Science Fiction Audiences, Watching Doctor Who and Star Trek*, Londres et New York, Routledge, 1995, p. 175-212. Jenkins a également montré l'efficacité de l'intervention des fans *queer* de *Star Trek* sur la réécriture du scénario de la série pour qu'il soit moins *straight* (voir « Out of the closet and into the universe, Queers and Star Trek », in *Science Fiction Audiences, Watching Doctor Who and Star Trek*, *ibid.*, 1995, p. 235-265).





alternatives et infléchir réellement les contenus des industries culturelles. La rencontre du féminisme et des études culturelles se solde par le développement d'analyses plus fines des contradictions et des ambiguïtés non seulement du capitalisme mais aussi du « pouvoir » exercé par les médias de masse. On prend en compte la construction des sujets femmes en analysant la diversité de leurs lectures en réception ou les bénéfices de leur identification complexe avec les stars de cinéma féminines hollywoodiennes¹³. On s'éloigne des stratégies *escapistes* (dont l'objectif est de sortir du « patriarcat ») ou rétrospectivistes (chercher la femme invisibilisée et cachée dans le passé ou l'histoire) au profit d'une stratégie de production de nouvelles représentations des genres que favorisent la culture de masse ou des micromédias plus accessibles. Pour en arriver là, il fallait certes déborder le marxisme vertical, la diabolisation des industries culturelles qui contrôlent tout, mais aussi avoir redéfini la culture. Il fallait se défaire d'un déterminisme où les superstructures gagnaient à tous les coups par rapport à une base bien souvent réduite au reflet de la superstructure¹⁴. Il fallait multiplier les points d'entrée pour analyser les formes de pouvoir en introduisant par exemple le concept d'« hégémonie » d'inspiration gramscienne, de manière à sortir d'une vision de la force idéologique caricaturale. Comme le dit si bien Raymond Williams, si le déterminisme idéologique marchait si bien et était si simple, alors il se serait facile de s'en débarrasser : « si ce que nous apprenons n'était que le résultat d'une idéologie imposée ou s'il s'agissait seulement de significations et de pratiques de la classe dirigeante faciles à repérer [...], ce serait – et j'en serais ravi – beaucoup plus facile à renverser¹⁵. » C'est le moment de se souvenir que Bourdieu a passé sa vie à tirer des conclusions inverses en analysant des effets d'oppression avérés mais très rapidement différenciés au profit de La Domination.

13. Voir Jackie Stacey, *Star Gazing, Hollywood Cinema and Female Spectatorship*, Londres et New York, Routledge, 1994.

14. Raymond Williams, « Base and superstructure in Marxist Cultural theory », in *Culture and Materialism*, Londres et New York, Verso, 1980, 2005, p. 32-35.

15. *Ibid.*, p. 39.





De ce point de vue, les études culturelles féministes se situent dans le droit fil des travaux des premiers culturalistes anglais de l'école de Birmingham et du CCCS (Center for Contemporary Cultural Studies). La France des années 1960 (ses sociologues et ses intellectuels en particulier), confrontée à l'arrivée des cultures jeunes uniquement perçues comme consuméristes ou délinquantes et à l'américanisation de la culture, n'a pas su négocier le virage. Elle a peut-être « fait 68 » mais elle s'est enfermée dans une conception de la culture étroite et *disempowering* pour les subcultures et les minorités en général. Sa dévotion pour la culture moderniste officielle n'a évidemment pas contribué à desserrer l'écrou. Son culte des humanités et sa vision disciplinaire des sciences sociales autonomes, crispées sur leur imperméabilité, rangées comme autant de petits soldats prêts pour la guerre de territoires n'a rien arrangé non plus et les gardiens des frontières des disciplines qui sévissent encore de nos jours portent une lourde responsabilité dans cette affaire.

« La » culture est partout ordinaire

Dès les années 1960, Raymond Williams s'est livré à un travail de redéfinition de la culture qui a permis de la sortir de son aura esthétique et de sa noblesse élitiste. Cela impliquait de décrypter sa dimension politique souvent occultée, de pointer les relations qu'elle entretient avec des politiques d'oppression et de subordination. En bons marxistes de l'époque, Williams comme Hoggart sont soucieux de défendre et donc de visibiliser la spécificité de la classe ouvrière anglaise et sa culture en déperdition. Ce faisant, ils seront également amenés à en percevoir les contradictions et les ambiguïtés et la manière dont une célébration univoque a pu se construire par opposition simpliste à la classe moyenne bourgeoise de l'époque victorienne au ^{xx}e siècle. Tirant courageusement parti de ces enseignements au lieu de les refouler, ces culturalistes marxistes ou post-marxistes vont développer une sensibilité généralisée pour les cultures subordonnées en général et une définition élargie, pour ne pas dire dilatée, de ce que culture veut dire.

Une fois débarrassé de la Culture avec un grand C, ce grand arbre qui cache la forêt et les sous-bois, Williams distingue dans *Marxisme et*





Littérature trois niveaux définitionnels : la « cultivation » de soi (avoir de la culture), les œuvres et les pratiques esthétiques et intellectuelles, et la culture d'un groupe ou de personnes à une époque donnée qui cultivent un mode de vie particulier. Il ne s'agit pas simplement de faire coexister définition esthétique et définition sociologique ou anthropologique de la culture et de répartir les tâches en fonction des disciplines habituellement dédiées. En fait, ces aspects sont inextricablement liés et leur séparation dépolitisante. Un membre du groupe de Bloomsbury ou un hippie des années 1960 traduisent tous deux un mode de vie et des valeurs esthétiques. Ce qui disparaît, c'est justement le critère sous-jacent mais discriminant de qualité et les jugements de valeurs (l'opposition entre « basse » et « haute » culture) au profit d'une approche plus horizontale des cultures : celles-ci sont ordinaires (« *culture is ordinary* ») et elles sont partout. Celles-ci ne répondent pas nécessairement aux contraintes du projet artistique et politique moderniste. Et d'ailleurs, elles n'ont pas à le faire.

Un matérialisme culturaliste féministe anglais... bien utile

Ce ravalement de la notion de culture et sa trivialisation a été et est encore largement refusé dans l'hexagone non pas tant par les praticiens de ces cultures que par les « autorités » culturelles et politiques, sans oublier les spécialistes attirés de la société que sont les sociologues, pourtant largement distancés par les cultures effectives, leur densité et leur caractère micro- qui n'ont rien à voir avec les catégorisations éléphantesques encore pratiquées (critères socioprofessionnels, sexualité binaire non réfléchie, impossibilité d'appréhender la race et l'ethnicité et toute unité en deçà de la classe, mépris du style, des pratiques, des investissements et des plaisirs y compris pervers en réception, etc.). À ces manquements souvent volontaires et très indignes de sociologues qui se revendiquent comme tels, s'ajoute une valence généralement négative affectée à tout ce qui relève de l'industrie culturelle mais aussi de la marge ou du minoritaire, quelquefois « compensée » mais on pourrait aussi bien dire renforcée, par une recommandation à la victimisation. C'est ainsi que quand « ça va mal », on confie l'élaboration





de rapport sur la violence – forcément la violence – à la télévision à Blandine Kriegel¹⁶ ou la rédaction d'un livre blanc sur le handicap à Julia Kristeva qui fait comme si l'extraordinaire essor des *disabilities studies* n'avait pas eu lieu. Curieux pour une jet-setteuse de l'intellection forcément cultivée et familière des universités états-uniennes. D'autant que l'un des textes canoniques des *disability studies* n'est autre que celui d'un Français, Henri-Jacques Sticker¹⁷ qui n'eut pas l'honneur de faire partie des différents raouts organisés par le « Conseil national du handicap », à la différence du décidément très polyvalent Louis Schweitzer, président de la HALDE à l'époque¹⁸.

Bien d'autres périmètres définitionnels de la/des cultures culturalistes pourraient être rappelés ici, d'autant que cette constante redéfinition fait partie intégrante d'une agilité et d'une capacité d'adaptation voulues. Notons simplement que cette évolution majeure n'a pas eu lieu en France et donc *a fortiori* chez les féministes et les universitaires (féministes ou pas) françaises. Dommage, car elle a consisté, entre autres, à ne plus se cantonner à l'étude des formes culturelles (courants, genres, etc.). Dommage car elle permet de s'intéresser aux identités et aux cultures, aux pratiques et à la construction du sujet sans forcément en référer à cette science absolue et incontournable de la subjectivation que serait la psychanalyse. Dommage pour les féministes matérialistes car elles ont raté cette approche plus nuancée des liens entre « patriarcat », capitalisme et féminité mais aussi un retour critique sur leur valorisation de la femme et de la culture ouvrière, une héroïsation propre au marxisme féministe relativisée par les travaux ultérieurs sur les femmes de la classe moyenne. L'entrée « travail » si jalousement gardée par les féministes matérialistes françaises n'a pas échappé à l'approche féministe culturaliste, l'une des conséquences étant de jeter un doute salutaire sur

16. *La Violence à la télévision, Rapport de la mission d'évaluation, d'analyse et de propositions relatives aux représentations violentes à la télévision* présidée par Blandine Kriegel au Ministre de la culture, Paris, PUF, 2003.

17. Il s'agit de *Corps infirmes et société*, Paris, Aubier, 1982.

18. Voir la publication des actes des États généraux du handicap qui se sont tenus en mai 2005 : *Handicap, le temps des engagements : premiers états généraux*, Paris, PUF, 2005.





ce qui fait la féministe ou le féminisme : est-ce uniquement la suffragette ou la féministe professionnelle qui vole au secours de l'ouvrière ? Ou encore l'ouvrière marxiste doublement conscientisée qui cherche en vain à féminiser ses camarades masculins ? Comment prendre en compte des conduites de résistances ou d'opposition par rapport aux contraintes et aux codes de la féminité traditionnelle qui n'affichent pas « la » conscience féministe standard ? *A fortiori* si celles-ci se produisent au sein de et contre la culture de masse ? Par des adolescentes ? Madonna est-elle féministe sans le savoir et que dire des filles qui tirent du « culte » qu'elles lui vouent, une affirmation sexuelle et personnelle – un *empowerment* que ne fourniraient plus les féministes françaises des années 1980 et peut-être moins encore les universitaires actuels (profs et étudiants) qui « travaillent » sur le féminisme ou « le genre » ?

Enfermé dans la question de l'oppression, du travail et des rapports sociaux de sexe, qui sont loin de couvrir le spectre extensible des genres, peu intéressé par les possibilités de résistance aussi modestes ou infimes soient-elles, le féminisme matérialiste français n'a pas investi et n'investit toujours pas la culture populaire et les cultures de masse et il semble prisonnier d'une définition monolithique et trop étroite de la culture. Il en fut de même pour la définition de la masculinité, de l'oppression et du pouvoir qui restèrent des entités totalisantes et bloquantes. Le féminisme matérialiste français a échoué à développer un matérialisme culturel qui l'engage à redéfinir et à dilater la notion même de culture, de manière à déborder le carcan moderniste et à la laisser évoluer en permanence. C'est à ce prix qu'il pourrait vraiment parler du monde qui l'entoure, des séries télé aux jouets sexuels et pas seulement de la sexuation des poupées à Noël ou de Barbie. C'est à ce prix que les féminismes auraient pu se transmettre partout, espace universitaire compris, dès les années 1970 auprès des générations des années 1990 et plus. C'est ainsi que la ou les cultures auraient pu être conçues comme des armes personnelles et collectives contre le « patriarcat », si l'on tient à ce terme.



*Wack !*¹⁹

Voilà qui aurait peut-être permis d'éviter cette phobie si bien partagée de l'identité et du féminisme auprès des artistes françaises, comme en témoignent encore les atermoiements des artistes et des critiques, qui rejettent la qualification de féministe, ou qui tournent autour de la dénomination d'« artiste femme » ou de « femme artiste », tant elles ont intégré la consigne républicaine et n'ont pas tiré parti de la conscientisation féministe de la deuxième vague. Bien qu'au XXI^e siècle, nous n'avons pas fini de voir des expositions aussi antiféministes et universalistes que l'accrochage de ses acquisitions-trophées qu'a osé Beaubourg en juin 2009. Et dont l'intitulé même, « elles@centrepompidou », en dit long sur une institution culturelle qui s'approprie la diffusion édulcorée d'un féminin et surtout pas des féminismes. Dans une émission sur France culture²⁰, la commissaire de l'exposition se vantait à qui voulait l'entendre du fait qu'au sortir d'elles@centrepompidou, on ne voyait pas la différence, entendez la sale spécificité de l'art féministe et de ce que les féminismes ont infligé à l'art pour l'art ou à l'art tout court. Beauté de l'universalisme gommant : l'art n'a pas de sexe²¹. Beaucoup de presse et de sponsors (dont Yves Rocher) pour en arriver là : éviter le potentiel culturel critique des expositions américaines récentes comme *Wack*²². La chose est possible voire désirable pour les bâillonnées de la spécificité que sont les artistes françaises qui pourraient partir en croisière avec Catherine Breillat : artistes avant tout. Mais tellement moins vrai des artistes féministes américaines achetées et rendues muettes pour l'occasion. On donnerait cher pour savoir ce qu'a bien pu en penser

19. *Wack !* peut-être traduit par « Paf ! ». Le terme a également une connotation sexuelle : se branler, raison pour laquelle Cornelia Butler, commissaire de l'exposition de « L'art et la révolution féministe » présentée en 2007 au musée d'art contemporain de Los Angeles a arrêté son choix sur ce titre provocateur (catalogue : *Wack, Art and the Feminist Revolution*, Cambridge, Massachusetts, Londres, The MIT Press, 2007).

20. *Le Grain à moudre*, France Culture, 8 juin 2009.

21. Sur le topos archi-moderniste de l'art qui n'a pas de sexe, voir *infra* le chapitre « Protoféminisme, modernisme et racisme : Breillat fait son cinéma », p. 15-64.

22. À ce titre, la comparaison des deux catalogues des expositions est édifiante.





Obama, invité à visiter ce long tunnel blanc dépourvu de toute diversité ou de questionnement sur sa blanchité. Qu'en aurait pensé son amie Toni Morrison qui revendique si clairement sa spécificité d'écrivain africaine-américaine et qui est si douée pour déceler toute forme pernicieuse d'« effacement égalitaire²³ », cette stratégie qui vise par exemple à tolérer l'introduction de la littérature afro-américaine dans le canon (le corpus) officiel de la Littérature sur un pied d'inégalité ? Pour Morrison, l'objectif de cette démarche est d'affadir les spécificités culturelles, historiques et genrées de cette littérature mais aussi de permettre de ne pas s'interroger sur ces « unspeakable things unspoken », c'est-à-dire sur la façon dont « la présence des Afro-Américains a modelé les choix, le langage, les structures, ce que signifie une grande part de la littérature Américaine ». En d'autres termes, de partir à la recherche du « fantôme qui hante la machine ». Pour ce qui est de Beaubourg, pardon du centre Georges Pompidou le mal nommé (tant c'était sa femme qui en touchait en art contemporain), la machine de l'effacement égalitaire a tourné à plein avec cette exposition délicieusement féminine.

Les mandarins inversés

L'investigation des richesses et des ressources de la culture de masse d'un point de vue féministe conduit donc à une critique constante du modernisme « dans l'art » qui agit partout dans les faits. Elle n'est pas l'invention, comme on a pu essayer de le faire croire en France, d'un postmodernisme échevelé, *light* qui se voudrait radical, d'un féminisme de la troisième vague ivre de déconstruction et éloignée des réalités de l'oppression. Les études culturelles féministes évoquées ici sont matérialistes. Elles peuvent même emprunter au postmodernisme d'un Foucault. L'important est qu'elles ont su adapter leurs concepts et leurs outils, descendre de leur chaire abolitionniste ou abandonner leur utopie dialectique et surtout modifier leurs contours disciplinaires. Rien de tel ne s'est produit en France où l'on

23. « Unspeakable things unspoken: the afro-american presence in American Literature », conférence prononcée le 7 octobre 1988 à l'université de Michigan (Tanner Lecture on Human Values) reprise dans *Michigan Quarterly Review*, vol. 28, n°1, hiver 1989, p. 8. Ma traduction.





continue même et peut-être surtout dans les enseignements consacrés aux genres – il aura fallu plus de 10 ans pour imposer le terme²⁴ – à réaliser une interdisciplinarité de façade en proposant le cocktail habituel des disciplines d'après-guerre, sans qu'elles aient été modifiées épistémologiquement : anthropologie, sociologie, littérature, psychanalyse (!), etc.

The final girl

La persistance moderniste se fait donc sentir « en haut » comme « en bas » et il n'est évidemment guère étonnant qu'elle brille encore de tous ses feux au faîte d'une université archaïque et mandarinale, masculiniste et incroyablement blanche. Il est plus triste de voir les étudiants et les étudiantes acquiescer par peur « de ne pas être pris » en thèse ou par ignorance du *state of the art* en les matières. Très souvent, leurs travaux arrivent à des conclusions qui sont des sillons ouverts depuis trente ans. Tout comme il est triste de voir que, faute d'avoir été exposés directement ou indirectement aux propositions féministes ou à une forme de conscience féministe, certains protagonistes des subcultures honnies en France ont reconduit l'antiféminisme d'une Breillat et raté de franches appropriations du potentiel de la culture populaire. Ce n'est sans doute pas un hasard si nous n'avons pas eu en France de *slasher movie* ou de « sous-genre » populaire équivalent, qui exprime radicalement les tensions entre hommes et femmes sur fond de modifications des rôles de genres après les deux guerres... en mettant en scène une victime pleine de ressources.

C'est à Carol Clover²⁵ qu'il revient d'avoir identifié la figure de la *final girl*, la survivante de la plupart des *slasher movies* des années 1970 à nos

24. Le terme de « genre » a toujours été utilisé par Christine Delphy dans le sens de « rapports sociaux de sexe ». Dans les années 1990, l'opposition à l'introduction du terme avec ses contenus culturalistes et féministes ou *queer* états-unien était très forte, notamment chez les féministes matérialistes françaises qui, nationalisme théorique aidant, n'y voyaient qu'un terme « américain » qui n'apportait rien. Il faut noter que, depuis 2009, un master Genres de Paris 8 est rattaché au département d'« études féminines » principalement dédié à l'œuvre d'Hélène Cixous, qui a vu sa dénomination complétée par un « et de genres ».

25. *Men, Women and Chainsaws, Gender in the Modern Horror Film*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1992. Voir plus particulièrement les chapitres 1 (« Her body, himself ») et 3 (« Getting even »).





jours. Elle est celle (Sally) qui échappe à Leatherface dans le premier *Massacre à la tronçonneuse*²⁶, celle (Stretch) qui le découpe à la tronçonneuse dans *Massacre à la tronçonneuse 2*²⁷ et le jette dans un précipice en agitant l'outil vrombissant au-dessus de sa tête comme pour faire un écho triomphal à la fin de *Massacre à la tronçonneuse 1*, où c'était Leatherface qui clôturait le film avec ce geste de menace et de défi. Dans les *rape and revenge movie* comme *Day of the Woman*²⁸ de Meir Zarchi (1978), la jeune fille violée par plusieurs garçons au début du film se venge en les tuant les uns après les autres et achève l'un d'entre eux en lui passant dessus... avec un hors-bord. Comme le souligne Clover, tous ces films mettent en scène une victime héroïne qui s'en sort mais aussi l'échec, voire l'inutilité, du sauveur masculin. Les shérifs, les Texas rangers, les pères et autres figures d'autorité masculines ou paternels, y sont invariablement représentés comme des incapables. Et de fait, les *slasher movies* ont aussi pour caractéristique d'empêcher toute identification masculine²⁹, tout *male gaze* à la Laura Mulvey : non seulement la police ne sait rien faire, mais les petits amis des filles meurent tous dans les premières minutes du film. Il est difficile de s'identifier à un tueur psychopathe généralement invisible ou masqué (comme dans les différents *Massacre à la tronçonneuse* ou la série des *Halloween*). Et si tant est qu'il faille s'identifier au héros, le héros de l'histoire est ici clairement une femme. Le point de vue³⁰ est d'abord celui du tueur (en caméra subjective) jusqu'à ce qu'il devienne celui de la *final girl* qui va survivre après moult sévices et rebondissements. *Massacre à la tronçonneuse* est un film d'autant plus complexe qu'il est inspiré, comme *Psychose* d'Hitchcock, de l'histoire d'Ed Gein³¹, un tueur en série qui sévit dans le Wisconsin dans les années 1950. Gein pendait ses victimes féminines par les pieds comme des porcs ou des chevreuils pour mieux

26. *The Texas Chainsaw Massacre*, Tobe Hopper, 1974.

27. *The Texas Chainsaw Massacre 2*, Tobe Hopper et Dennis Hopper, 1986.

28. Également connu sous le nom de *I spit on your grave*.

29. Clover, *op. cit.*, p. 42-44.

30. Sur la question du point de vue, *ibid.*, p. 44-45.

31. Les meurtres et les pratiques relatives au genre d'Ed Gein ont également inspiré le personnage de Buffalo Bill dans *Le Silence des agneaux* (Thomas Harris, 1988).





les dépecer dans son garage. Dans *Psychose* d'Hitchcock comme les deux *Massacre* de Tobbe Hopper et les autres, la dimension « trans » de Gein est déplacée. Gein fixait en effet les parties génitales de ses victimes féminines sur son visage et son sexe et visitait les cimetières la nuit dans cette tenue. Le masque de cuir de Leatherface qui est un masque de peau est le reste métonymique des pratiques de Gein et d'une interrogation sur les genres qui ne se limite peut-être pas à la crise de la masculinité après la guerre du Vietnam³² ou aux rapports « hommes/femmes ». De même pour le passage de main en main de la tronçonneuse, qui passe de l'homme à la *final girl* puis de la personne « trans » (?) à la *final girl*. *Massacre à la tronçonneuse 1* et tous ses *spin off* (cinq au jour d'aujourd'hui) sont peut-être la version gore et très incarnée d'un autre genre de *Mademoiselle de Maupin* et mériteraient d'être analysés comme révélateurs d'une crise complexe de la masculinité moderne et donc du *sex change* en général.

Changer la fin ? Ça va être dur

Les thèses de Clover sur la puissance de la *final girl* ont été très discutées mais ce qui est intéressant, dans le cadre plus général d'une possible critique féministe du modernisme *via* la culture de masse (et l'on connaît l'énorme succès de ces films de genre), est de voir à quel point cette formule narrative est absente des écrans français. La comparaison avec les victimes perpétuelles du cinéma de Breillat ou les poupées orgasmiques de Brisseau est criante et cruelle. Elle serait injuste si l'on ne pouvait pas légitimement soupçonner le film d'auteur d'avoir sciemment imposé sa splendeur (et ses codes sexuels) et d'avoir quelque responsabilité dans l'absence de développement de ce type de film en France. Et ce ne sont pas de récentes tentatives comme *Haute Tension* d'Alexandre Ajar avec Cécile de France (2003) ou *À l'intérieur* (2007) de Julien Maury avec Beatrice Dalle (2007) qui rassurent.

De même, point de *final girl* à la fin de *Baise-moi* de Virginie Despentes et Coralie Trinh-Thi (2000)³³. On se demandera encore longtemps

32. *Massacre à la tronçonneuse 2* met en scène des gueules et des corps cassés qui font clairement référence à la guerre du Vietnam.

33. Pour une analyse de la sortie de *Baise-moi* dans une perspective féministe pro-sexe,





comment « la censure » qu'affectionne tant Breillat³⁴ a pu se déchaîner sur un film dont la fin est on ne peut plus morale : Nadine et Manu ont certes défalqué bon nombre de personnes mais elles meurent à la fin. Elles sont bien punies socialement. Imaginons un instant une fin alternative où on les verrait retourner incognito à une vie tranquille après un *road-movie* qui tiendrait alors du *rape and revenge movie* réussi. Mais *Baise-moi* a aussi ses prétentions de film d'auteur. L'on se souvient de l'étonnement des réalisatrices à la sortie du film à se faire « traiter » de « féministe » ainsi que du type d'appui que leur donna Breillat et qu'elles ne refusèrent point³⁵. Et en lisant le dernier livre de l'une des co-réalisatrices, on dispose d'éléments qui expliquent le caractère proto-féministe du film : « Le pire, c'était même pas les hommes qui nous prenaient pour leurs ennemis, mais les féministes qui nous prenaient pour leurs alliées³⁶ », écrit Coralie Trinh-Thi dans son dernier roman, *Voie Humide*, paru en 2007.

La subculture *punk straight*³⁷ qui marque également le film n'est sans doute pas la meilleure alliée d'une quelconque forme de féminisme comme l'ont montré les analyses culturalistes du mouvement *punk*³⁸ et des différentes subcultures jeunes depuis les années 1960 qui se caractérisent plutôt par un masculinisme franchement misogyne. L'antiféminisme ou l'incompréhension de Coralie Trinh-Thi et de Virginie Despentes vis-à-vis « des féministes » est cependant révélateur de l'impossibilité d'avoir

voir la chapitre « Baise-moi encore » in *Queer Zones 1, Politiques des identités sexuelles, des représentations et des savoirs* (2001), Paris, Éditions Amsterdam, 2011, p. 13-32.

34. Et pour les raisons que nous avons analysés dans le chapitre intitulé « Protoféminisme, modernisme et racisme : Breillat fait son cinéma », voir *infra*, p. 15-64.

35. Qui se comporta comme une intellectuelle très rive gauche, en guerre contre la censure sans jamais véritablement échanger avec les personnes de tous horizons qui s'étaient mobilisés pour trouver une solution à l'arrêt de l'exploitation en salles du film lors de la manifestation improvisée devant le cinéma MK2 Odéon, le lendemain de l'interdiction du film.

36. Coralie Trinh-Thi, *La Voie humide, Une œuvre au rouge*, Vauvert, Diable Vauvert, 2007, p. 526.

37. Pour la différencier des regroupements anarcho-punk-queer qui émergent à peu près à la même époque en France.

38. Dick Hebdige, *Subculture: The Meaning of Style*, Londres, Methuen, New Accents, (1979). Trad. fr., *Sous-culture, le sens du style*, Paris, La Découverte, Zones, 2008.





accès en 2000, en France, à une vision différenciée des multiples options féministes disponibles. Soit qu'elles n'y existent pas, comme le féminisme prosexé par exemple, soit que le féminisme ne puisse apparaître dans les médias que comme une caricature ou se résume au féminisme antiporno. Ce biffage de la richesse des options et des politiques féministes est aussi le résultat de la longue absence d'enseignement des études féministes en France, une absence dont les féministes françaises sont responsables. Il ne serait pas dit dans les années 1980, au moment où il fallait se décider – et les choses ont-elles vraiment changé ? – que l'on enseignerait des matières « spécifiques » *a fortiori* politiques (comme si les autres enseignements ne l'étaient pas), qu'il s'agisse de *women's studies* ou de *feminist studies*³⁹ ? Il n'est pas sûr que l'arrivée extrêmement tardive et affadie des *gender studies* modifie suffisamment la donne ou permette simplement de combler l'immense retard de la France dans ce domaine. Et force est de constater qu'il est toujours interdit, voire insoutenable, de réclamer aujourd'hui en France des *black studies*, des *beurs studies* ou encore des *trans studies*.

Si les réalisatrices de *Baise-moi* ne comprenaient pas ou refusaient l'attraction féministe qu'elles déclenchaient, peu de féministes comprirent que leur force féministe non labellisée venait d'ailleurs. Pour Coralie Trinh-Thi, de son expérience d'actrice porno vécue comme une source d'*empowerment* (sur une base individualiste certes) : « et si je voyais des colonnes de temple dans mes jarretelles plutôt que des barreaux de prison ? [...] La libertaire brûle son soutien-gorge, quand la féministe force les autres à brûler le leur⁴⁰. » Un soupçon d'investissement conscient dans la force du film de genre et l'absence de tout zeste moderniste auraient peut-être changé la fin du film mais également la réaction des médias et sa gestion par les réalisatrices et les actrices. Là aurait résidé son ultime force féministe et subversive plutôt que dans une censure certes déplorable mais prévisible, qui n'est que le produit d'une culture moderniste masculiniste qui règne en France sur les arts, les lettres et les médias,

39. Voir à ce sujet la stratégie de Michelle Perrot relativement à l'institutionnalisation des études féministes en France (ne pas en faire) et la décision d'associer Georges Duby à la rédaction des volumes de *L'Histoire des femmes*, avec le Collège de France en ligne de mire.

40. *La Voie humide*, op. cit., p. 538.





du Conseil d'État à Laurent Joffrin. Raison pour laquelle c'est un piège que de tirer une quelconque fierté de ce type de censure que Breillat a parfaitement su annexer et dont elle se prévaut à tort.

L'auteur exterminateur

Ce sont les mêmes qui ne censurent pas Jean-Claude Brisseau qui, non content de nous révéler à chaque film la même histoire, celle des mystères de la féminité résumée en un *girl number masturbin* élevé au rang mystique⁴¹, dispose de tant de voix-off pour passer sur celles des actrices qu'il a encore plus possédées que Breillat : sa propre voix dans *Les Anges exterminateurs*, celle de la presse et du gardien du temple des *Cahiers du cinéma* qu'est Antoine de Baecque⁴² :

L'affaire Brisseau fut surtout un procès fait au cinéma français d'auteur, celui qui prend des risques, et voudrait sortir des sentiers battus, notamment dans le domaine du sexe. À Brisseau, on a demandé des comptes, comme pour lui faire payer les prétendues mœurs du cinéma français, son « droit de cuissage ». Car chacun le sait bien, et s'en rengorge en ricanant grasement : pour tourner dans un film, une jeune actrice, jolie, va évidemment « devoir coucher » ! Comme si la vie privée du cinéma français, et ses modes de création, étaient passés au peigne fin de la morale sexuelle. Mais de quel droit juge-t-on ainsi le cinéma d'auteur, et celui de Brisseau en particulier, au nom d'un cliché si commode et racoleur ? [...] Jean-Claude Brisseau est 1/ un grand cinéaste 2/ un innocent fondamental 3/

41. Sur la mystique auteuriste française, voir *infra* le chapitre « Protoféminisme, modernisme et racisme : Breillat fait son cinéma », p. 15-64.

42. L'affaire esthétique était suffisamment importante pour que De Baecque réalise un livre d'entretiens avec Brisseau en 2006 qui reprend le titre du film au singulier, affiliant ainsi l'auteur à Bunuel mais lui donnant également la permission de se venger contre « le politiquement correct » et « une justice injuste » (*L'ange exterminateur : Entretiens avec Antoine de Baecque*, Paris, Grasset, 2006). Rappelons que Brisseau a été condamné à un an de prison avec sursis pour harcèlement sexuel de trois actrices au cours de ses castings en première instance. La condamnation a été confirmée en appel concernant l'actrice Julie Quéré (Jugement de la 10^{ème} Chambre du Tribunal correctionnel de Paris du 6 décembre 2006).





un homme dont la seule perversion est de vivre son cinéma comme perpétuellement coupable. Je ne crois donc pas une seconde à la vérité des accusations dont il a fait l'objet quand je vois « Les Anges exterminateurs », film admirable et pleinement convaincant : la manière même dont il filme les jeunes femmes, leurs confessions, et évidemment leurs ébats sexuels, voire leur détresse quasi permanente, est d'une telle justesse, d'une telle finesse, d'une telle émotion, qu'il est pour moi, c'est mon intime conviction, aux antipodes d'un harceleur, d'un violeur, d'un homme agressant une femme. Et je n'étais pas le seul, samedi dans la nuit, lors de la projection de la Quinzaine : dix minutes d'applaudissements, spectateurs tous debout, ont salué Jean-Claude Brisseau et son équipe des « Anges exterminateurs », à la fois comblés, soulagés et gênés de tant d'honneur. Comme si ce film, plaidoirie pour l'honnêteté d'un homme, illustration d'une méthode authentique de cinéma et de mise en scène, était la seule réponse à apporter à sa condamnation. Une sorte d'appel en forme de film : Jean-Claude Brisseau a été sauvé et blanchi par son cinéma⁴³.

On pourrait en sourire et se moquer de cette reprise à la fois obscène et éculée du topos de la confession érotique, n'était-ce le contexte juridique de cette répétition/affirmation de la supériorité absolue de la vision et des pratiques modernistes de l'auteur sur les femmes françaises et que rappelle clairement le titre de l'article de De Baecque : « Brisseau gagne en appel au cinéma son procès perdu. » Le journaliste de *Libération* utilise l'affaire Brisseau pour transcender tous les droits et la drôle de « politique sexuelle » d'auteur. Le moins que l'on puisse dire est que l'on est très loin des ressources représentationnelles émancipatrices des *rape and revenge movies*... des années 1970. On pourrait s'en battre les c... mais lors de la présentation en grande pompe des œuvres de ce nouvel auteur prometteur que fut HPG pour un jour à la cinémathèque française, qui lui consacra en 1999 une soirée rétrospective, le film *Baise-moi* fut jugé trop masculin. Les hardeurs présents demandaient « c'est où la queue pour le viol ? » tandis que se déroulait à l'écran le court métrage antiféministe incompréhensible mais

43. *Libération*, 22 mai 2006.





dirigé contre l'association féministe des *Chiennes de garde* de Florence Monteyraud, *Chiennes prenez-garde !*, réalisé par et réunissant HPG (Henri-Pierre Gustave), Virginie Despentes et Coralie Trinh-Thi dans un biplan de fortune⁴⁴. On peut en rire, mais le temple de l'art total tient bon et ses rejetons se prennent au sérieux. Dans les *Inrockuptibles* de la première semaine de septembre 2009, Christophe Honoré se lamente alors qu'il a « la chance » de vivre dans le dernier pays moderniste de la planète : « notre génération est méprisée. » Cinéaste, metteur en scène de théâtre, comme Chéreau⁴⁵, Christophe Honoré est avant tout un artiste et certainement pas un artiste gai, raison pour laquelle il éprouve le refus identitaire et les ressources de la culture *queer* comme une liberté. Ok, mais il parle comme un vieux briscard des *Cahiers du cinéma* à leurs débuts⁴⁶ ou comme Catherine Breillat : « j'essaie de faire du cinéma comme un écrivain, c'est-à-dire avec la liberté de quelqu'un qui écrit⁴⁷. » En couverture de l'édition française du magazine *Rolling Stone* du mois de septembre 2009, M. le rocker clame sa recherche de l'universel. On se croirait dans les années 1970 françaises, du temps où Ricardou expliquait le Nouveau Roman en arborant grassement et graphiquement le double sens de son roman à portée universelle, *La Prise de Constantinople* : la prise du con en fait.

44. On peut retrouver tous les courts-métrages de HPG dont celui-ci dans le dvd *HPG, mon vit, mon œuvre*, les films de l'Ange, 2008.

45. Sur l'enfermement moderniste et l'intrinsèque misogynie qui va avec de nombre de cinéastes gais français, il faut lire le zapping de Noël Burch sur le backlash anti-femme des films des années 1980 et 1990 où figurent en bonne position Ozon, Chéreau et Christophe Honoré (« Misogynie ordinaire en France : zapping ») in *De la beauté des latrines*, op. cit., p. 141-162.

46. Il a d'ailleurs contribué aux *Cahiers*.

47. *Les Inrockuptibles*, « entretien avec Christophe Honoré par Jean-Marc Lalanne, p. 38.





II

READY FOR THE CULTURAL TURN ?







Études culturelles et politique de l'identité nationale

Les études culturelles comme dénationalisation permanente

Si les études culturelles sont devenues une banalité dans la majorité des universités, force est de constater qu'elles suscitent plutôt méfiance et résistance dans l'université française et au-delà, c'est-à-dire dans la francité intellectuelle hexagonale. La manière dont l'université française se veut imperméable à la pénétration des études culturelles ou les déconsidère sur un plan scientifique nous renseigne sur leur impact et sur ce qu'il faut bien appeler le nationalisme (disciplinaire) français, compatible avec la défense d'une identité nationale unitaire, proportionnelle à la crise actuelle de l'identité française¹ qui ne date pas des émeutes de l'automne 2005. Et ceci est d'autant plus visible que, dans l'absolu, les études culturelles constituent une critique en soi de toute velléité nationale et se désintéressent de la sauvegarde des disciplines ou du maintien

1. Sur cette question voir Marie-Hélène Bourcier, « Nique la Rep, petit portrait de la France post-coloniale : Y a pas bon Banania République », in *Sexpolitiques, Queer Zones 2*, Paris, La Fabrique, 2005, p. 35-82.





d'un quelconque point de vue disciplinaire, sociologique, anthropologique, ethnologique ou autre. On essaye régulièrement de les réduire à une émanation nationale-repoussoir en les assimilant à une invasion états-unienne. Mais qui ne voit que cette nationalisation sert à maintenir l'homologie politique entre État-nation et société, en l'occurrence ici la société française, et donc à refuser les études culturelles au motif qu'elles n'ont rien à voir avec la culture de la société française.

La revendication d'une quelconque dimension nationale que pourrait choisir de refuser une autre nation est un contre-sens pour la démarche culturaliste. Depuis qu'elles se sont identifiées comme telles à Birmingham et ailleurs, les études culturelles ont placé au centre de leurs préoccupations des luttes culturelles infranationales et transnationales. Quand Hoggart² s'émue de l'impact des industries américaines du divertissement sur la culture ouvrière anglaise des années 1950, il travaille davantage sur la porosité des frontières culturelles entre une micro-culture et une industrie de la culture plus que sur un hypothétique match Angleterre/États-Unis. Plus récemment, lorsqu'un Gilroy remet vigoureusement³ en cause le tropisme national des études culturelles de Birmingham en proposant, avec ce qu'il appelle « l'Atlantique noir⁴ », la valorisation d'espaces

2. *The Uses of Literacy: Aspects of Working Class Life with Special References to Publications and Entertainments*, Londres, Penguin, 1958. Traduction française frelatée par Passeron et Bourdieu, *La Culture du pauvre. Étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*, Paris, Minuit, 1970. On aura remarqué au passage comment la culture ouvrière anglaise devient la culture « du pauvre » dans la version française. Pour une autanalyse de cette traduction française voir Jean-Claude Passeron lui-même : « Littérature et sociologie : retour sur Richard Hoggart », in P. M. Menger et Jean-Claude Passeron (dir.), *L'Art de la recherche*, Paris, La Documentation française, 1994, p. 278-301.

3. La question de savoir quelle culture est étudiée est très importante, de même que la question de savoir quels sont les outils qui vont rendre cette étude possible ainsi que leur provenance. Il n'est pas possible de ne pas s'interroger sur le fait que l'enthousiasme américain pour les études culturelles a partie liée avec l'Angleterre et la britannité, Paul Gilroy, « Cultural studies and ethnic absolutism », in Lawrence Grossberg, Cary Nelson, Paula Treichler (dir.), *Cultural Studies*, Londres et New York, Routledge, 1992, p. 187. Ma traduction.

4. *The Black Atlantic, Modernity and Double Consciousness*, Londres, Verso, 1993. Trad. fr., *L'Atlantique Noir. Modernité et double conscience*, Paris, Kargo, 2003, nouvelle traduction Paris, Éditions Amsterdam, 2010. Voir notamment le chapitre 1. Gilroy y





structurants différents et non territoriaux au sens classique du terme, il apporte un supplément de dénationalisation à l'adresse des culturalistes :

ces concepts intermédiaires sont exemplaires parce qu'ils cassent cette focalisation dogmatique sur les cultures nationales et sur des traditions caractéristiques de la pensée culturelle Euro-américaine. Dépasser cette perspective nationale et nationaliste est essentiel pour deux raisons : la première concerne l'éclipse postmoderne de l'État-nation comme unité politique, économique et culturelle. Les structures économiques et politiques de la domination ne sont plus co-extensives aux frontières des États-nations [...] La seconde raison concerne l'intégrité des cultures et en particulier la relation qui existe entre la nationalité et l'ethnicité⁵.

À la prise en compte de ces *in-between* de la nation vient s'ajouter le décentrement obligatoire causé non seulement par la globalisation sur le plan économique mais également par la prise en compte d'autres espaces culturalistes dans le monde⁶.

Le refus français est donc fonction de la menace que représentent les études culturelles pour une certaine idée de la nation française relayée par une architecture disciplinaire moderniste⁷. L'implantation des

remet en cause « la spécificité ethno-historique du discours même des *cultural studies* » (leur supposée anglicité).

5. « Cultural studies and ethnic absolutism », in Lawrence Grossberg, Cary Nelson et Paula Treichler (dir.), *Cultural Studies*, *op. cit.*, p. 188. Ma traduction.

6. Voir également la critique de John Stratton et d'Ien Ang, « On the impossibility of a global cultural studies, « British Cultural Studies » in an « international » frame », in David Morley et Kuan-Hsing Chen, *Stuart Hall, Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres et New York, Routledge, 1996, p. 361-391. Stratton et Ang contrarient les explications de Stuart Hall quant aux conditions d'apparition des études britanniques en Angleterre et leur britannité intrinsèque. Ils insistent notamment sur le fait que l'Angleterre des années 1950 n'est pas simplement « attaquée » par la culture de masse américaine (comme bien d'autres pays de l'après-guerre) mais perd définitivement son statut de puissance coloniale avec la crise de Suez en 1956. Ils se livrent également à une analyse de la position des études culturelles à Taïwan. Sur la déconstruction de la britannité, voir également le dernier ouvrage de David Morley (co-dir., Kevin Robins) paru en 2005 : *British Cultural Studies, Geography, Nationality and Identity*, Oxford University Press.

7. Pour une définition plus globale du modernisme et de sa forme française, voir *infra*





études culturelles dans l'Angleterre de l'après-guerre a été fonction de leur capacité à reconnaître le fait que le moment était venu de découpler, pour reprendre une formulation de Michael Hanchard⁸, « blancheur » et « citoyenneté ». Voilà qui ne s'est pas encore produit dans une France qui se doit aussi de découpler francité et universalité et se passionne encore pour la sauvegarde des disciplines et des experts officiels de la société française, sans s'interroger sur ce qui fait leur autorité et leur légitimité.

« Pédagogie nationaliste⁹ »

À ce titre, il est intéressant de constater que c'est avec un prisme national et disciplinaire que sont jugées les études culturelles depuis la France. Ainsi la proximité des récits de la constitution de la nation et de la discipline est-elle frappante dans la généalogie des études culturelles proposée par François Mattelart et Erik Neveu¹⁰ – qui ne sont pourtant pas de francs ennemis des études culturelles – et significativement intitulée : « la domestication d'une pensée sauvage ». Les tropes des pères fondateurs, de la filiation et de la reproduction y sont centraux. On y retrouve le scénario caractéristique de la naissance de la vie et de la mort d'une discipline et d'une nation. Tout commence par l'acte de la fondation : il faut des... Pères fondateurs. Un rôle dévolu à Stuart Hall, Raymond Williams, Edward. P. Thompson et Richard Hoggart. En découle la filiation masculiniste obligatoire, qui se traduit par une « fécondation » homoérotique

la section « modernismes et féminismes », p. 13-86.

8. « Cultural Politics and Black Public Intellectuals », in Nelson Cary et Dilip Parameshwar Gaonkar (dir.), *Disciplinary and Dissent in Cultural Studies*, Londres et New York, Routledge, 1996, p. 251-289. En cela, Stuart Hall et Paul Gilroy auraient des « antécédents historiques et culturels », « les intellectuels du Nouveau Monde, Afro et autres » familiers de la nécessité d'une « citoyenneté plurielle », p. 256.

9. J'emprunte la formule à Homi Bhabha dans son article intitulé « Dissemination, Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation », *The Location of Culture*, Londres et New York, Routledge 1994. Trad. fr., *Les Lieux de la culture, une théorie postcoloniale*, Paris, Payot, 2007, p. 223-266.

10. Voir « Cultural Studies' stories, la domestication d'une pensée sauvage ? », *Réseaux*, n° 80, CNET, 1996. Disponible sur le net : <http://enssibal.enssib.fr/autres-sites/reseaux-cnet/80/01-matte.pdf>





mystérieuse entre les Pères et leurs dignes ou indignes successeurs d'une part, et une virilisation guerrière d'autre part. Francisés en quatre « mousquetaires », voilà nos pères et leur troupe prêts à livrer une guerre de territoires. Et comme dans la plus classique des guerres d'expansion, il faudra bien qu'un territoire-discipline s'impose. Le redéploiement de l'histoire des études culturelles se fera donc en fonction d'un point de vue disciplinaire unique, celui de la sociologie.

Un pour tous, tous pour un. La sociologie vaincra. Dans d'autres versions plus *soft*, il faudrait resociologiser les études culturelles décidemment trop molles, trop féminines¹¹ ? Pour d'autres, il faudrait culturaliser la sociologie. Rien ne saurait être plus étranger au rapport qu'entretiennent les études culturelles avec la notion de discipline et à leur indifférence à l'égard de la sociologie en soi. Les études culturelles réalisent plutôt une dés-identification radicale et consciente d'avec les disciplines et les sciences humaines nées à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècles. En effet, celles-ci masquent trop souvent leur politique derrière un scientisme qui n'interroge guère ses présupposés et oublie d'historiciser leur constitution :

pour les études culturelles, il est très problématique [...] de reprendre sans les critiquer les disciplines telles qu'elles sont formalisées et pratiquées dans l'espace universitaire, car ces pratiques et les distinctions qu'elles présupposent portent en elles un héritage d'investissements et d'exclusions, ainsi qu'une histoire des effets sociaux que les études culturelles sont enclines à répudier¹².

11. Sur le codage culturel et moderniste de la culture de masse comme féminine par contraste avec la culture authentique comme étant l'apanage des hommes, voir l'excellent article d'Andreas Huyssen, « Féminité de la culture de masse : l'autre de la modernité », in Geneviève Sellier et Eliane Viennot (dir.), *Culture d'élite, culture de masse et différence des sexes*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 47-76. Je transpose le raisonnement à un méta-niveau, celui des études culturelles et des foules indésirables qu'elles ont amenées à la porte des universités. Aux femmes du XIX^e siècle, ajoutons donc les autres exclus traditionnels de la masculinité virile : gays, trans, *queer*...

12. Cary Nelson, Paula A. Treichler et Lawrence Grossberg, « Cultural studies : an introduction » in Cary Nelson, Paula A. Treichler et Lawrence Grossberg (dir.), *Cultural Studies, op. cit.*, p. 2.





L'impensé du disciplinarisme nationaliste français et son manque de réflexivité quant à la généalogie des disciplines et des sciences humaines ne sont respectables qu'à condition de faire l'impasse sur l'explosion disciplinaire de la fin du XIX^e siècle et ses multiples implications dans l'imposition violente des nations européennes en plein boom impérialiste. Des sciences « humaines » aussi diverses que la psychologie, l'anthropologie, la démographie, la géographie, l'histoire, la philologie et la sociologie ont rendu de fiers services au dévoiement du « sentiment de former une nation » qui avait pourtant surgi antérieurement « dans ces provinces coloniales, qui rassemblaient généralement de fortes populations opprimées et non hispanophones » et qui donnèrent « naissance à des créoles qui redéfinirent sciemment ces populations comme autant de ressortissants d'une même nation » [...] bien avant la plus grande partie de l'Europe »¹³. Masquer l'historicité de l'identité nationale revient très exactement à nier pourquoi et par qui la forme de communauté politique qu'est la nation avait été imaginée : par des *peninsular*, ni espagnols ni américains, des hémisphériques divers en butte aux colonisateurs puis aux administrateurs métropolitains.

Les études culturelles butent sur la nation comme fiction oppressive et unificatrice, dans ses supposés fondements comme dans ses promesses. Nation à intégrer, identité nationale à décliner, c'est toujours la même fiction régulatrice qui masque sa propre bâtardise. C'est parce que la France (y compris dans l'espace intellectuel et universitaire) a du mal à reconnaître sa propre bâtardise et « bastardise » au profit d'idéaux unificateurs et intégrationnistes (ce qui suppose de croire à la défense de l'espace national) qu'elle ne veut pas des études culturelles, de la constitution européenne et qu'elle se prévaut à tout bout de champ de l'exception française.

Du tube au texte cathodique

Étudiants, activistes, minoritaires mais aussi sociologues dénaturés ou dégénérés, chercheurs en transit... ils existent tout de même, ceux

13. Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Londres, Verso, 1983. Traduction en français sous le titre, *L'Imaginaire national, réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996, p. 61.





et celles qui profitent des apports des études culturelles et à qui l'on ne peut pas refaire le coup du nuage de Tchernobyl. J'en fais partie depuis plus de quinze ans en tant qu'enseignante, chercheuse, activiste et minoritaire identifiée comme telle. J'aimerais prendre l'exemple de la télévision qui fut « mon » premier « champ » de recherche pour que l'on se représente comment ledit « champ » s'est vu modifié par la démarche culturaliste.

Il n'était guère bien vu, ni vraiment possible, de travailler sur la télévision dans les années 1990 en France. L'objet était illégitime et l'idée même de l'existence d'une culture télévisuelle méprisable. Ne surnageait qu'un discours politique quasi étatique autour de la fonction idéale du média et de ses effets supposés. La télévision se devait de créer du lien social dans une société qui en produisait de moins en moins. Des sociologues réputés allaient jusqu'à s'émouvoir de la fragmentation nationale que ne manquerait pas de provoquer l'apparition de chaînes thématiques qui feraient rater la grand-messe du 20h00. Cette vision gaullienne des médias allait de pair avec une obsession pour la valeur pédagogique et/ou culturelle que se devait de remplir un petit écran particulièrement récalcitrant en la matière et succombant trop souvent aux sirènes du divertissement. Mais d'analyse des contenus ou ne serait-ce que des messages télévisuels, point. La sociologie parlait de la télévision sans la regarder. Pour aborder le sujet qui était le mien, à savoir l'emprise du récit dans la relation télévisuelle de la première guerre du Golfe, je perdis beaucoup de temps à essayer d'« innover » en tentant de détourner les outils sémiologiques de l'analyse du récit, de l'image et de la linguistique pragmatique sur mon objet sale. En arriver à la conclusion qu'il fallait se défaire de l'illusion structurale prit également un certain temps et me fit gaspiller une énergie intellectuelle considérable. Il y avait pourtant des précédents, dont le laborieux *Système de la mode*¹⁴ de Roland Barthes, en forme de thèse ratée qui aurait dû m'alerter. Mais je ne voyais rien, d'autant que d'autres formalismes totalisants avaient bonne presse dans le milieu sémio-pragmatique : les volumes de Christian Metz¹⁵ sur des

14. *Système de la mode*, Paris, Seuil, 1967.

15. *Essais sur la Signification au Cinéma*, tome I et II, Paris, Klincksieck, 1971 et 1981.





entreprises finalement aussi improbables que la réversion de la langue et de la parole sur le langage cinématographique bloquaient l'horizon référentiel.

La télévision comme technologie culturelle zappée par les médilogues universalistes

Constatant l'absence de structure dans le discours du récit télévisuel informationnel me permit du moins de changer d'unité d'analyse : ce ne serait ni le signe, ni les fonctions narratives et des actants proppiens introuvables même si l'on y ajoutait la complexité des fonctions greimassiennes. Ce sont les analyses des culturalistes de la télévision, au premier rang desquels John Fiske¹⁶ et Raymond Williams¹⁷, qui m'ont permis de décrocher de cette entreprise structuraliste stérile et complètement déconnectée de tout contexte. Le premier en me sensibilisant à la notion de genres télévisuels¹⁸ et à sa manière de faire fonctionner la narratologie d'inspiration littéraire là où elle peut fonctionner, c'est-à-dire dans des formes télévisuelles fermées par définition, ce que ne sont pas les émissions d'information télévisées ; le second en me faisant prendre conscience de l'importance du flux télévisuel et du fait que non seulement la culture télévisuelle existait mais que la télévision était une technologie culturelle. Dès 1987, John Fiske avait reformulé les propositions de Stuart Hall avec les notions de « public actifs » et de « textes activés » et analysait les genres télévisuels en fonction des genres (féminité et masculinité) à partir des *soaps* et de la série *Agence Tous Risques*.

L'abandon de la recherche de la macrostructure fut consommé en bricolant des outils à partir du dernier et sans aucun doute du Barthes le plus culturaliste, celui de *S/Z*. Dans sa lecture de la nouvelle de Balzac,

16. Avec *Reading Television* (co-dir., John Hartley), Londres, Methuen, 1978, et *Television Culture*, Londres, Methuen, 1987.

17. *Television, Technology and Cultural Form*, Londres, Routledge, 1975.

18. Voir la seconde partie de *Reading Television*, *op. cit.*, qui analyse les jeux télévisés, les informations télévisées, les émissions sportives et les séries.





*Sarrazine*¹⁹, Barthes proposait de segmenter le ruban culturel que déroulait la nouvelle et que reconnaissait le lecteur, en une série d'unités, des « actions » isolées comme telles à la faveur des dénominations de l'analyste. Cette analyse « séquentielle » appliquée à la télévision permettait beaucoup de choses : une analyse microlinéaire aux antipodes de la quête des invariants structurels à la française ; un repérage des codes culturels dans le texte télévisuel qui renvoyait à une conception de la culture comme tissu de codes²⁰ ; enfin la possibilité de prendre en compte (à la faveur de l'arbitraire de la découpe dans le texte cette fois) la dimension iconique et linguistique du message télévisé, elle-même soumise à des codes. Aucun analyste de la télévision ne le faisait parce que la sémiologie de l'image s'était quasiment constituée en un autre champ d'investigation autonome en France et, là encore, ultra-formaliste. Cette ouverture était d'autant plus importante qu'elle permettait de se rebiffer contre des exigences moins structurales mais clairement universalistes, comme celles formulées par une médiologie naissante bien décidée à mater le potentiel connotatif ou culturel de l'image. Selon Régis Debray en effet, l'une des priorités était d'éduquer cette image idiote et inapte : « l'audiovisuel est au sens propre et neutre idiovisuel. La France, l'humanité, le capital ou la Bourgeoisie, comme la justice ou l'instruction publique ne passent jamais au JT²¹ ». « L'image ne peut montrer que des individus particuliers dans des contextes particuliers, non des catégories ou des types : elle ignore l'universel.²² ». « Idiote, l'image

19. *S/Z*, Paris, Seuil, 1970.

20. Ce qu'avait entrevu Barthes dans ses commentaires de la nouvelle de Balzac mais qui restait prisonnier de la symbolique livresque : « ce qu'on appelle code, ici, n'est donc pas une liste, un paradigme qu'il faille à tout prix reconstituer. Le code est une perspective de citations, un mirage de structures ; on ne connaît de lui que des départs et des retours ; les unités qui en sont issues (celles que l'on inventorie) sont elles-mêmes, toujours des sorties du texte, la marque, le jalon d'une digression [...]. Elles sont autant d'éclats de ce quelque chose qui a toujours été déjà lu, vu fait, vécu : le code est le sillon de ce déjà. Renvoyant à ce qui a été écrit, c'est-à-dire au Livre (de la culture de la vie de la vie comme culture), il fait du texte le prospectus de ce Livre », *ibid.*, p. 27-28.

21. Régis Debray *Vie et mort de l'image, une histoire du regard en Occident*, Paris, Gallimard, p. 348.

22. *Ibid.*, p. 347.





ressemblante l'est comme inapte à la dénotation de l'universel, interdite de généralité, réfractaire à la typification²³... » On ne saurait donner meilleur exemple de la rage universaliste et nationaliste appliquée à une télévision incapable de visibiliser un universalisme régulateur.

L'appui sur les codes comme point de fuite vers d'autres codes et comme renvoyant à des foyers de savoirs de tout niveau favorisait l'émergence du lecteur inscrit dans le texte chez Barthes. Avec John Fiske et John Hartley, c'est la prise en considération de la télévision comme un texte qui devenait possible. Là où Régis Debray constatait un vide ontologique abyssal, d'autres s'intéressaient aux compétences des téléspectateurs/lecteurs et à leur capacité de négocier en permanence les messages et les codes télévisuels. On réduit souvent le tournant linguistique et textuel des études culturelles à une métaphore : lire la culture populaire comme un texte. En fait, la notion de texte a permis de se défaire de la structure (qui se voyait enfin pluralisée ou polysémique, une véritable contradiction dans les termes structuralistes). De ce point de vue, la textualisation est l'exemple même d'une dérivation réussie, caractéristique des stratégies de bricolage théorique des culturalistes, qui va de la critique littéraire vers les médias. Elle a également permis de faire apparaître dans le texte cathodique un lecteur qui ne se confond ni avec le lecteur à qui s'adresse explicitement le message télévisuel, ni avec le sondé ou l'interviewé dans le cadre d'enquêtes empiriques en réception.

The Judy Garland turn

Le vrai tournant culturaliste se situe dans ce passage de la structure vers les codes, du message télévisuel aux lecteurs et aux lectures mais surtout dans la création d'une nouvelle zone commune au théoricien, au critique, à l'analyste et au téléspectateur lecteur. C'est vrai pour le lecteur/scripteur de Barthes (mais à partir d'un texte littéraire) pour qui cette zone fonctionne sur la reconnaissance du « déjà vu » et du « déjà lu ». C'est vrai pour Stuart Hall, avec son concept de lectures

23. *Manifestes médiologiques*, Paris, Gallimard, 1994, p. 186.





oppositionnelles²⁴ qui renvoie à la possibilité d'un décrochage radical entre « émetteur » et « récepteur » et qui n'est pas sans lien avec le caractère politique de sa démarche culturaliste de gauche : ses exemples de lectures oppositionnelles, telles que la lecture de « l'intérêt national » en « intérêt de classe », sont le fait de dominés politisés et reconnus comme tels. Elles sont celles de résistants potentiels de par leur ancrage social et/ou politique, comme les ouvriers grévistes par exemple. Mais le repérage des opposants-lecteurs est également fonction des ancrages et des envies politiques explicites de Stuart Hall. La culture devient à la fois un champ d'analyse mais aussi et indissociablement un site d'intervention et d'action politiques. Le chercheur en études culturelles est un activiste proche des « *disempowered populations* » : « l'un des principaux objectifs de Birmingham était de permettre aux gens de comprendre ce qui se passait autour d'eux et plus particulièrement de leur fournir des façons de penser, des stratégies pour survivre et des ressources pour résister²⁵. » C'est aussi valable pour un Richard Dyer qui commence son article sur l'appropriation de Judy Garland²⁶ comme icône de la culture gaie urbaine des années 1970, en racontant comment il fit partie de ceux qui inclurent un article sur la star dans un bulletin du *Gay Liberation Front*. Ce n'est guère vrai pour un Barthes qui aurait sans doute été plus pertinent dans son analyse de *Sarrazine*, qui tourne autour de la Zambinella le castrat, s'il avait troqué son placard contre une utilisation productive de son identité sexuelle.

Dans cette nouvelle zone, le positionnement du chercheur, observateur, analyste n'est plus le même. Celui-ci est amené, il cherche clairement à « cultiver » une forme de proximité qui sera sans surprise qualifiée

24. Dans son article devenu célèbre « Encoding and decoding in the media discourse » paru pour la première fois dans les photocopies du CCCS (Center for Contemporary Cultural Studies) en 1973. Traduit en France en 1994 dans la revue *Réseaux* n° 68.

25. Stuart Hall, « The Emergence of Cultural Studies and the crisis of the Humanities », *October*, n° 53, été 1990, p. 22. « Pour sûr, les études culturelles ont un engagement historique auprès des populations privées de pouvoir [...] les études culturelles se sont forgées explicitement à partir des marges contre le centre », repris in Cary Nelson, Paula A. Treichler et Lawrence Grossberg (dir.) *Cultural Studies*, op. cit., p. 12.

26. « Judy Garland and Gay Men », in *Heavenly Bodies*, 1986, Londres, Macmillan pour la 1^{re} édition ; Londres et New York, Routledge, 2004 pour la 2^e édition, p. 137-191.





de « manquement à l'objectivité » dans des schémas disciplinaires traditionnels essentiellement préoccupés, il faut bien le dire, par la préservation du statut et de l'intouchabilité des chercheurs en sciences humaines et peu regardants dans l'exposé de leurs motivations épistémopolitiques. Raison pour laquelle les partisans de la sociologie en bonne et due forme tiennent absolument à ne pas voir émerger cette zone épistémologique différente et rétablissent les études culturelles dans le droit chemin de la science en présentant le dit « tournant ethnologique », qui aurait frappé les études culturelles dans les années 1990, comme une tentative salutaire de se plier aux exigences de la science, du terrain, d'une certaine forme d'empirisme et d'un *testing* de concepts formulés en amont. Comme si les études en réception de David Morley avaient pour but d'expérimenter les propositions de l'article de Stuart Hall sur les codes. C'est un peu plus compliqué et un peu plus politique que ça.

« It was politics by other means²⁷ »

Stuart Hall à propos du CCCS

(Centre pour les études culturelles contemporaines)

En parlant de télévision, le risque est de glisser insensiblement vers une vision des études culturelles qui les crédite d'avoir mis l'accent sur la critique des médias et de la culture légitime au profit de la culture populaire. Puis de constater qu'au boom des études sur la réception dans les années 1980 auraient succédé dans les années 1990 deux autres « questions » comme on dit encore en France : le « genre » et la « race ». S'il est facile de se dépatouiller avec de « nouveaux objets » que l'on veut reconcevoir sociologiquement, qu'il s'agisse de littérature à l'eau de rose ou de séries télévisées, les choses se compliquent avec des « trucs » comme la race et le genre qui ne sont pas simplement les oubliés d'un marxisme eurocentrique et *straight*²⁸ mais les taches aveugles des sciences

27. Stuart Hall, « The Emergence of Cultural Studies and the crisis of the Humanities », *art. cit.*, p. 12.

28. « Il n'y a jamais eu de moment où les études culturelles et le marxisme ont été en





humaines françaises. Et de fait, ces « questions » ne sont pas de nouveaux objets mais bien de nouveaux points de vue qui n'ont pas attendu les années 1990 pour se greffer sur des études culturelles plus matures. Voilà qui oblige à prendre en compte non simplement « le genre » et « la race » comme facteurs d'analyse venus d'on ne sait où, mais également l'émergence d'une génération de culturalistes qui travaillent « avec » des groupes ou des identités sociales marginalisées et qui en font partie. Dans l'enseignement en études culturelles au département « Arts et cultures » de l'université Lille 3, mis en place depuis six ans, du moins pour la partie qui me concerne, cette question des points de vue est centrale. Je dis bien « point de vue » et non « décentrement », car le « décentrement » devrait être désormais l'affaire des majoritaires et non des minoritaires.

La séquence médias-réception-genre-race doit donc être mise en perspective, en suivant le fil identitaire qui permet de mieux saisir les enjeux politiques des études culturelles à travers les relations qui existent entre cultures, identités et médias²⁹. Voilà un trio qui ne manque pas d'antériorité. Pour ce faire, il faut se détacher des études culturelles à l'anglaise ou à l'américaine et donc des relations Angleterre-États-Unis-France en matière d'import-export des études culturelles. Il ne s'agit pas de proposer une nouvelle généalogie des études culturelles mais d'en tirer l'un des fils rouges et de faire apparaître en quoi celles-ci sont pertinentes dans l'Éducation nationale française d'aujourd'hui, du point de vue des étudiants et des étudiantes.

harmonie sur le plan théorique. Depuis le début, [...] la question des inadéquations et des impasses majeures du marxisme, tant sur le plan théorique que sur le plan politique, s'est toujours posée ; toutes ces questions dont Marx ne parlait pas ou semblait ne pas comprendre et qui étaient pour nous des objets d'études privilégiés : la culture, l'idéologie, le langage, le symbolique [...]. Et dans mon propre cas, il restait une controverse à mener concernant l'eurocentrisme profond de la théorie marxiste », Stuart Hall, « Cultural Studies and its Theoretical Legacies » in David Morley et Kuan-Hsing Chen (dir.), *op. cit.*, p. 265. Pour ce qui est du masculinisme et de l'hétérocentrisme du marxisme, voir les critiques féministes matérialistes et plus particulièrement Monique Wittig, *La Pensée straight* (2001) Paris, Éditions Amsterdam, 2007.

29. Raison pour laquelle j'ai intitulé l'un de mes enseignements principaux à Lille « Identités et cultures ».





Reprécisons tout d'abord qu'actuellement, derrière le timide terme de « genre », certes bien pratique pour éviter le sale mot de féminisme, il y a non seulement les études féministes mais aussi les études gaies et lesbiennes, les *trans studies*, les *queer studies*, les *sexuality studies* actuelles. Derrière le mot écran de « race » – quand on arrive à l'éructer en France –, il a les *black studies* et les *chicana studies* mais aussi les départements de littérature comparée, de *world literature*, de *postcolonial studies* et de *critical race theory* qui empruntent également à la démarche culturaliste dans leurs références, voire leur positionnement politique. Autant d'études qui participent des études culturelles dans leurs méthodes et qui sont autant de points de vue différents parce qu'autrefois exclus mais qui ont généré à leur tour des objets d'investigation différents. Objets des disciplines classiques, de la sociologie à la médecine en passant par l'anthropologie, les minorités sexuelles et de genre, les colonisés, les minorités racialisées sont devenus les sujets des études culturelles. Ils résistent à la politique d'assimilation des disciplines traditionnelles.

La perspective hémisphérique

Si l'on réfléchit maintenant à l'un des objectifs prioritaires des études culturelles à l'université dans une France proto-féministe³⁰ qui n'a finalement pas grand-chose de post-colonial, l'on est sans doute plus proche des interrogations et du positionnement minoritaire des « intellectuels » noirs ou caribéens ou encore des « intellectuels » du Nouveau Monde³¹, double conscients³² par culture, devenus conséquemment experts en décentrement pour eux-mêmes (parce qu'ils ont été placés aux marges de

30. Sur le proto-féminisme en France, voir *infra*, « Proto-féminisme, modernisme et racisme : Breillat fait son cinéma », p. 15-64.

31. Sur ce sujet, voir les différences qu'établit Michael Hanchard entre les intellectuels d'Amérique latine et la tradition euromoderniste dans « Cultural Politics and Black Public Intellectuals », in Cary Nelson et Dilip Parameshwar Gaonkar (dir.), *op. cit.*, p. 251-363.

32. Voir Michael Hanchard, *ibid.*, mais aussi, bien sûr, Franz Fanon, *Peaux noires, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952 et Édouard Glissant, *Le Discours antillais*, Paris, Gallimard, 1997.





« la nation ») et en décentrement du sujet national racialisé et sexualisé. Il y a beaucoup à apprendre des affinités épistémologiques et politiques des intellectuels minoritaires avec les études culturelles « avant les études culturelles ». À moins qu'il ne s'agisse des affinités des études culturelles avec ceux et celles qui ont eu et qui ont une conscience aiguë, pour l'avoir vécue et la vivre encore, des corrélations établies entre la blancheur, l'hétérosexualité, la citoyenneté et la subjectivité nationale ainsi que, il faut bien le dire, le disciplinarisme de l'Éducation nationale.

En France, la question n'est plus simplement tellement de lire et de décoder mais de laisser faire un travail de déconstruction du centre par les décentrés d'aujourd'hui, qu'ils soient étudiants, enseignants ou simples citoyens (puisque ce travail n'a pas été autorisé en France) et qui amènera au décentrement du majoritaire évoqué plus haut :

les nouvelles études culturelles furent fondées sur cette idée que l'on pouvait lire les films, les œuvres musicales et même les subcultures comme s'il s'agissait de textes. Une revue influente et dont j'ai fait partie a même pu s'appeler *Social Text*. Rien de tout cela n'a vraiment disparu mais continue d'exister dans un champ de forces différent. La notion de culture comme communication a largement été remplacée par la culture comme communautés ou peuples et la question des études culturelles désormais centrale consiste à se demander comment ces communautés et ces peuples sont produits. Les concepts qui produisent un peuple, qu'il s'agisse de la « nation », de la « race », de « l'ethnicité », des « colonies », des « marges », des « couleurs », de la « minorité », de la « région », de la « diaspora », des « migrants », du « postcolonial » et les discours nationaux et impérialistes qui sous-tendent ces fantasmes d'identité raciale et ethnique sont au cœur des études culturelles contemporaines³³.

À l'hypothèse du lecteur lancée par Stuart Hall répondent les lectures déviantes identifiées en réception et désormais proposées en émission par les minoritaires eux-mêmes.

33. Michael Denning, « Culture and the Crisis, The Political and Intellectual Origins of Cultural Studies in the United States » in Nelson Cary et Dilip Parameshwar Gaonkar (dir.), *op cit.*, p. 272.





Dans cette entreprise critique, comme ils le furent pour les proto-culturalistes du Front culturel américain³⁴ et les culturalistes *queer* des années 1990³⁵ en passant par Birmingham, les médias producteurs et diffuseurs d'identités (nationales) sont décisifs. Sans médias au sens large du terme³⁶ – l'imprimerie par exemple, comme l'a brillamment montré Benedict Anderson³⁷ –, point de nations imaginées (et non « imaginaires » comme le veut la traduction française du titre de son livre) et point d'identités imposées ou réinventées. Et cela parce que les médias jouent un rôle déterminant dans l'espace public et que des groupes, des subcultures, des subalternes en sont les objets mais aussi les analystes et les producteurs résistants et oppositionnels. Comment ces derniers sont-ils inventés (sous l'effet conjugué de censures productives et de stratégies d'invisibilisation) par le cinéma, le musée du quai Branly, le dernier film de Brisseau, les photos des hystériques de Charcot, le rapport de dissection de la Vénus de Hottentot par Cuvier, Hollywood ou les *Annales* d'Ambroise Tardieu en passant par les pornos grand public ? C'est ce qu'analysent les étudiants et les étudiantes en cours. Très vite, nombre d'entre eux se mettent à poser les questions de demain (enfin pour la France) à des enseignants qui ne savent pas leur répondre. D'où vous vient votre légitimité à venir nous enseigner « l'art africain » à partir d'une formation de l'École du Louvre ? Combien y a-t-il d'enseignants noirs et de culture noire dans l'université

34. Sur le Front culturel américain et ses rapports avec les études culturelles, voir *ibid* et surtout Michael Denning, *The Laboring of American Culture in the Twentieth Century*, Londres et New York, Verso, 1997. La somme de Denning sur la constitution du Front culturel américain, l'impact de la gauche et des industries culturelles sur la formation de la culture américaine dans les années 1930 est une référence au moins aussi importante que *La Culture du pauvre* d'Hoggart. À traduire !

35. Avec la parution d'une vague d'ouvrages consacrés aux médias et aux identités lesbiennes, gaies et *queer* dont : Paul Burston et Colin Richardson, *A Queer Romance: Lesbians, Gay Men and Popular Culture*, Londres et New York, Routledge, 1995 ; Martha Gever, Pratibha Parmar et John Greyson, *Queer Looks: Perspectives on Lesbian and Gay Film and Video*, Londres et New York, Routledge, 1993 ; Alexander Doty, *Out in Culture: Gay, Lesbian, and Queer Essays on Popular Culture*, Durham, Duke University Press, 1995.

36. De la presse en passant par les musées et les expositions coloniales.

37. Benedict Anderson, *op cit*.





française ? Car à la prise de conscience culturelle personnelle et politique que déclenchent inévitablement les études culturelles succède une remise en cause des enseignements subis, d'une histoire de l'art qui continue de louer l'art nègre, les surréalistes et Picasso sans aucune distance critique, d'un enseignement du cinéma qui martèle dès le premier cours que *La Naissance d'une nation* de Griffith est le chef-d'œuvre et le commencement candide du cinéma.

Cette force politique assumée fut celle des protagonistes du CCCS qui fréquentèrent à dessein les salles de cours des polytechniques et de la formation pour adultes et qui manifestèrent leur intérêt pour une culture ouvrière subalterne et résistante, se retrouve dans les questionnements des étudiants et des étudiantes d'aujourd'hui qui manifestent leur intérêt pour la politique des identités et des cultures et la généalogie des savoirs et des disciplines qui les ont fabriquées. À l'instar des intellectuels hémisphériques et des décentrés de Birmingham et d'ailleurs, auxquels sont venus s'ajouter les dégénérés sexuels et de genre, ils comprennent très bien pourquoi il doit y avoir porosité entre « le monde », l'espace public et l'université. Pour eux, les savoirs que déploie l'université doivent être mis au service de questions posées en contexte par les personnes qui la pratiquent. Et nous, enseignants, voyons bien que le respect des références et la sauvegarde de la pureté des disciplines sont des impératifs paralysants, pré-khuniens et qui doivent s'effacer devant des bricolages pratico-théoriques instables : « les études culturelles s'inspirent de n'importe quel champ devenu nécessaire pour produire le savoir requis pour un projet particulier³⁸. » Les études culturelles se situent donc en réponse et non en position de maîtrise surplombante, raison pour laquelle à défaut de satisfaire des ambitions nationales essentialistes, elles peuvent privilégier les contextes et les micro-contextes et tirer parti du potentiel à la fois constructiviste et performatif de l'activité critique, voire de l'activisme critique.

La culture n'est plus ce supplément esthétique ou humaniste qui a fait la gloire de la modernité, du modernisme et de quelques-uns. Non seulement les cultures ont toujours été un enjeu politique mais elles

38. Cary Nelson, Paula A. Treichler et Lawrence Grossberg (dir.), *op. cit.*, p. 2.





QUEER ZONES 3

sont devenues le produit économique de base du capitalisme global qui diffuse et commercialise majoritairement des objets culturels et identitaires. Elles sont aussi l'arme économico-culturelle des minoritaires économiques et culturels qui sont à la fois producteurs de ces cultures et de ces identités et souvent dépositaires d'une vision de l'identité bien plus flexible et moins essentialiste que celle des acteurs économiques qui les vendent ou que celle des acteurs politiques classiques qui tentent de canaliser les conflits culturels dans leur circonscription nationale. Ne devrions-nous pas nous réjouir de constater la volonté d'*empowerment* des marges se manifester également dans le champ académique, sur fond de médiatisation et de globalisation des cultures et des identités et de crise des mouvements politiques traditionnels, y compris de gauche ?





Entretien # I

Les *cultural studies* ne passeront pas par la France

En 2007, Bernard Darras a eu l'idée de réaliser une interview croisée (avec François Cusset et Armand Mattelart) consacrée aux études culturelles pour ouvrir un numéro spécial de la revue MEI consacrée aux études culturelles. Ne sont reprises ici que mes réponses.

Bernard Darras (professeur à l'université de Paris 1) : François Cusset insiste pour que l'anglais *cultural studies* soit préservé dans l'appellation de ce secteur de recherche. Comment justifiez-vous cette position ?

Marie-Hélène Bourcier : L'omniprésence de la langue anglaise dans les mondes scientifiques, des affaires et de la politique la désigne logiquement à la vindicte anti-impérialiste. C'est tomber dans le piège qui consiste à faire de l'anglais une langue unifiée dans ses usages, voire territorialisée (les États-Unis de Reagan ou de Bush). L'anglais est aussi l'une des langues les plus utilisées par les minoritaires dans le monde, précisément pour contrer l'hégémonie (au sens banal du terme) américaine. Il y a belle lurette que les minoritaires ont compris la leçon de La Malinche. Pour les minorités sexuelles et de genre par exemple, les mots anglais





queer, *genderqueer*, *gay* ne sont pas des produits importés de force ou des aliénations culturelles mais des dénominations politiques communes et transnationales. Ce qui ne veut pas dire qu'elles sont globales ou universelles. Tout cela pour dire que je ne vois aucun inconvénient à ce que la langue française soit parasitée par des termes anglais, bien au contraire. Mais on peut aussi choisir de « traduire ». Car la vraie question est celle de la traduction culturelle et celle-ci ne se réduit pas au passage d'une langue à autre (obligatoire ou non, régie par l'État ou non). Elle est fonction du contexte et des enjeux politiques.

Lorsque nous avons introduit la théorie *queer* en France en 1996, nous avons sciemment choisi de ne pas traduire « *queer* » : l'ambiguïté, voire l'inintelligibilité du terme, permettait de ne pas se faire exclure et marginaliser – immédiatement ! – de l'espace intellectuel et public français, traditionnellement très excluant pour les minorités sexuelles et rétif à toutes formes de théories et de politiques sexuelles. Ne pas traduire permettait aussi de garder le potentiel herméneutique du terme (*queer*, qu'est-ce que c'est ?) et de ne pas coller aux dénominations disponibles qui non seulement étaient inadéquates (homosexuel(le), lesbienne, pédé, tapette, gouine), mais qui ne donnaient pas accès à l'aspect post-homo de la théorie *queer*. Ce faisant, nous perdions le potentiel politique extrêmement fort du terme, puisque *queer* est une injure (au même titre que *nigger*) qui était utilisée dans les années 1950 aux États-Unis. Mais la traduction culturelle qui consistait à ne pas traduire fut celle choisie pour des raisons de politique minoritaire dans le contexte français d'alors. Une seconde traduction culturelle fit son apparition dans les années 2000 avec la concaténation « transpédégouine » qui résolvait un autre problème de traduction culturelle : celui de ne pas traduire le terme *queer* au profit d'une identité sexuelle et de genre en particulier au détriment des autres et de réinjecter l'injure.

On le voit, une traduction est un processus ouvert et qui ne se pose pas, voire qui se pose de moins en moins, en termes de fidélité, d'un point de vue linguistique, à l'original. Les questions de la traduction infidèle, de l'adaptation au contexte d'arrivée, ou du passage sont inévitables, et plus encore lorsqu'il s'agit de traductions locales et/ou minoritaires. C'est valable pour la traduction culturelle des « études culturelles » en France.





Je ne pense pas, pour ma part, que cela passe au jour d'aujourd'hui par le fait de garder le terme « *cultural studies* ». L'aperture maximale de l'appellation « études culturelles », son caractère extrêmement vague et son côté bienséant sont des atouts paradoxaux. D'autant que le terme est déjà traduit dans les usages qu'en font ses praticiens en France. Qu'ils soient étudiants, enseignants, chercheurs ou activistes, ils parlent d'études culturelles. À cela il faut ajouter que la réforme du LMD a permis d'afficher des cursus explicitement culturalistes.

Théorie *interruptus* et rethématisation permanente

BD : Quel intitulé proposeriez-vous ou privilégiez-vous pour nommer ce secteur académique (enseignement et recherche) dans les pays de langue française ?

MHB : Encore une fois, je crois que l'amplitude extrême du terme « études culturelles » a du bon. Ce qui compte, ce sont plutôt les spécifications qui se font et se chassent l'une l'autre au sein même de la démarche culturaliste. Je sais bien que l'on a tendance en France, depuis un an ou deux, à cristalliser sur la création-localisation des études culturelles dans un centre au sigle stabilisateur et rassurant avec le CCCS de Birmingham. C'est commode pour les historiens classiques des idées. Mais les études culturelles en Angleterre et ailleurs ne se sont pas fondées en se disant : « on va faire un département d'études culturelles en soi. » Les méthodes, les drôles d'objets, les références des culturalistes sont pratiqués dans des départements très divers : dans des départements classiques de sociologie ou d'anthropologie, dans des départements qui préexistaient aux études culturelles – je pense aux *american studies* et aux *aera studies* aux États-Unis –, dans de nouvelles « disciplines », comme la théorie de l'architecture par exemple, avec notamment les travaux de Beatriz Colomina et de Mark Wigglely à l'université de Princeton, etc. Ces départements ne se dénomment pas explicitement « départements d'études culturelles » mais ils en font. Ce qui est parfois déroutant mais intéressant avec les études culturelles, c'est que leur découpe instable ne correspond pas à un secteur, « n'épouse pas »,





comme on disait dans l'ancien temps, une discipline. Il serait à peu près aussi inexact de dire que l'on a affaire à des départements interdisciplinaires : quelles disciplines connues rassembleraient-ils ? Est-ce que la *critical theory* est une discipline ?

Les études culturelles ne sont ni une théorie ni un champ unifié et elles ne cherchent pas à l'être. C'est cela qui est récent dans « l'histoire des humanités ». Elles ne proposent pas les coalescences institutionnelles habituelles – ce qui ne veut pas dire qu'elles sont à l'abri de l'institutionnalisation, avec tous les aspects appauvrissants que cela comporte, et des enjeux de pouvoirs. Il me semble que c'est aussi parce qu'elles n'ont pas le même rapport à la théorie, parce qu'elles envisagent les relations entre méthodes et théorie, théorie et pratique, différemment, qu'elles ne se sectorisent pas. De fait, les études culturelles construisent leur développement (le terme est très mauvais) en fonction des contextes qui incluent pleinement différents positionnements épistémiques et des situations politiques (ce que j'appelle l'« épistémopolitique »). Dans le meilleurs des cas, les études culturelles se fichent d'appliquer ou de tester une théorie et encore moins d'en produire une ou plusieurs. Elles se moquent d'imposer une lecture ou une grille, ce qui fut le souci des grands systèmes/idéologies théoriques du XIX^e et du XX^e siècles. Elles sont plus intéressées par les relectures théoriques des références théoriques et la création d'univers référentiels inattendus, mixtes et efficaces. Le présupposé des études culturelles – les théories sont fondamentalement insuffisantes et c'est généralement de leurs manquements, de leurs zones aveugles, que l'on peut partir – n'est guère familier à l'esprit français. Les études culturelles, c'est un peu une *théorie interruptus* constante pour les pratiques et en fonction des contextes. Enfin et peut-être surtout, les études culturelles se manifestent bien plutôt par des rethématisations constantes en fonction des contextes et des usages en matière de transformation sociale et culturelle, ce qui explique que l'on assiste, avec un rythme très éloigné de celui des institutions, à une prolifération de regroupements disciplinaires hirsutes autour de problématiques actuelles : par exemple les *terrorist studies*, les *trauma studies*, les *visual studies*, etc. La recomposition des thématiques détermine celle du champ.





Pour toutes ces raisons et à cause des détours que je viens de faire pour répondre à votre question, je dirais que tracer un espace pour les études culturelles ne va pas sans cette constante rethématisation et que c'est cette manière de faire qui peut donner lieu à d'autres études, d'autres champs, d'autres objets dont nous n'avons pas encore idée. Dans cette manière si peu française de faire un travail critique, une part importante revient à la porosité du « secteur » et de l'université, à leur capacité réciproque à se laisser déformer par l'extérieur, par le *dirty world* – pour reprendre une expression de Stuart Hall – et donc de leur capacité à laisser s'exprimer dans l'espace universitaire les voix de ceux/celles qui veulent faire des études culturelles. Les études culturelles relèvent de et proposent ce type de plasticité.

Impérialisme anglo-saxon et protectionnisme français

BD : Je crains que le maintien de l'appellation d'origine ne pose trois principaux problèmes. D'une part, ainsi dénommées, les *cultural studies* risqueraient d'être confinées à l'étude du phénomène anglo-saxon. D'autre part, la résistance française à leur intégration s'afficherait par l'incapacité à proposer une traduction dans la culture académique et scientifique. Enfin, dans la mesure où l'approche culturaliste combine une ambition scientifique générale à la relativité et à la critique du pseudo-universalisme, ne faut-il pas éviter de limiter son extension dans l'espace et le temps ? Faut-il redouter l'impérialisme épistémologique des *cultural studies* ?

MHB : Fort heureusement, je pense qu'il n'y a pas d'AOC des études culturelles. Et cela tient au caractère non national et dénationalisant des études culturelles. Je suis par ailleurs convaincue que la modification en cours des études culturelles dans des pays ou des zones qui se considèrent comme des culturalistes subalternes et qui s'interrogent sur la construction du post-colonial, du *diasporic* et du subalterne par les culturalistes occidentaux va faire bouger les lignes. À cet égard, la





critique de Saïd et de Jameson par Aijaz Ahmad¹ est sans appel, et elle date de 1992. À la conférence « Trajectories : towards a new internationalist cultural studies » organisée à l'université nationale de Tsing Huan en 1992, la *dé-westernisation* était bien à l'ordre du jour. Donc pour ce qui est de l'impérialisme épistémologique des études culturelles, les vers sont dans les bons fruits. Formés aux études culturalistes occidentales dans les meilleures universités, les Malinches sont prêts.

BD : Dans son ouvrage *French Theory*, François Cusset fait le point sur les contributions françaises aux *cultural studies*, notamment en montrant qu'elles ont été réinterprétées dans les contextes anglo-saxons qui les ont politisées. Mais ne peut-on dire pas que ces théories françaises représentaient un potentiel « culturaliste » qui n'a pas pu émerger sous cette forme ?

MHB : *La french theory*, à l'instar du *french feminism*, est une fiction intéressante, un pack états-unien qui en dit long sur leur fantasme de la francité et de la théorie, voire d'une nostalgie pour des rôles qui n'existent pas dans l'espace public américain et dont « l'intellectuel » est un parfait exemple. Ce qui est intéressant, c'est de constater que les lectures perverses, obliques qu'ont faites les Américains de certains auteurs – essentiellement sur la question de la politique des identités (féminisme, post-féminisme, théorie *queer*, études trans, études gaies et lesbiennes, *post-colonial studies*...) – ont effectivement pu fonctionner comme une repolitisation pour certains lecteurs et lectrices français. Voilà qui leur a permis de critiquer le provincialisme mais aussi l'eurocentrisme, le racisme et l'hétérocentrisme à la française. Que les Français aient raté le *cultural turn*, c'est leur affaire, c'est un passé dont on peut faire la généalogie. Il s'explique entre autres par le contexte universaliste et républicain français. Mais il faut ajouter que la plupart des membres proéminents de la *french theory* ont contribué à cet évitement en connaissance de cause. C'est le cas pour Derrida, Foucault, Kristeva et bien d'autres. Ils « passaient » outre-Atlantique en servant à leur public un discours attendu qu'ils n'auraient jamais tenu en France.

1. *In Theory, Classes, Nations, Literatures*, Londres et New York, Verso, 1992.





Leur stratégie a été de ne jamais reverser en France les lectures critiques *made in USA* auxquelles ils étaient parfois sensibles (je pense à Derrida notamment). C'est à eux que revient également cette responsabilité, ce choix de non-diffusion de leurs *travelling theory* qu'ils n'ont pas toujours ressenties comme des trahisons, loin de là. *Quid* de cette duplicité culturelle ? Pourquoi, comme Julia Kristeva, parler « féministe outre-Atlantique » et « génie féminin » dans l'hexagone par exemple ? Le potentiel culturaliste « français », si tant est qu'il ait existé, c'est aussi par ces voyageurs théoriques qu'il aurait pu être introduit et facilité en France. Il serait intéressant de se demander pourquoi des intellectuels du calibre de Derrida ou de Foucault étaient au placard en France, taisant leur *american persona* et une sexualité différente outre-Atlantique. Ceci étant dit, il est peut-être moins urgent de revenir sur des possibilités qui n'ont pas eu lieu et de se demander pourquoi Barthes a loupé le coche, vu le travail qui reste à faire pour analyser la politique actuelle de la francité anti-culturaliste dans l'université, dans les médias et chez les éditeurs.

Pourquoi ça bloque

BD : François Cusset relève trois principaux motifs de blocage de l'intégration des *cultural studies*, en France notamment : blocage universitaire d'une part – son immobilisme et son protectionnisme disciplinaire ; politique d'autre part – l'ère Thatcher-Reagan n'a pas eu de réel équivalent en France –, culturel enfin. Mais au sujet de l'enseignement supérieur français, ne peut-on dire qu'il y a eu autant – voire plus – d'ignorance de ce qui se faisait outre-Manche et outre-Atlantique que de résistances idéologiques et méthodologiques ou de repli nationaliste ? Le franco-centrisme linguistique et ses effets bibliographiques – et en conséquence l'absence de traduction – n'ont-ils pas été des obstacles majeurs à l'ouverture scientifique des universitaires francophones ?

MHB : Il y aurait beaucoup à dire sur les politiques de la traduction et de l'édition en France. Après plus de dix ans de blocage, quelques titres sortent... Mais il faut voir dans quelles conditions. Il y a dix ans, des titres comme *Gender Trouble* par exemple étaient refusés par de « grands





éditeurs » au motif que Judith Butler était « folle ». Je doute que l'on y gagne avec des publications au compte-goutte, avec des politiques éditoriales proposées par des « intellectuels » germano-pratins qui instrumentalisent ou effacent le potentiel épistémologique des études culturelles et singulièrement des *gender studies*, des *post-colonial studies* et autres *minorities studies* au lieu de faire un véritable travail d'édition. Il y a un vrai problème de cohérence éditoriale et d'absence d'esprit culturaliste de base. Mais l'autre sujet qui n'est jamais abordé, c'est la question des presses universitaires, le retard pris dans ce domaine en France. D'autant qu'il existe des presses universitaires mais très souvent, elles publient des livres morts, non diffusés et indiffusables.

BD : Les contextes sociopolitiques ne cessent de se transformer ; aussi l'émergence des « études culturelles » dans l'université française et francophone ne saurait conduire à une réédition des expériences anglo-saxonnes. Quels programmes pourraient animer nos études culturalistes ?

MHB : Les études culturelles qui se sont développées dans certaines parties du monde ne l'ont pas nécessairement fait en référence à un hypothétique modèle national, britannique ou états-unien. C'est le cas en Amérique latine et dans l'espace caribéen notamment. C'est aussi vrai pour le département de *performance studies* monté par Richard Schechner à la New York University et qui n'est pas estampillé « études culturelles ». Personne ne copie personne pour construire un département d'études culturelles. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a pas de problématiques communes et tout le monde les a bien repérées : ce sont celles posées par les politiques des identités et des cultures à l'ère post-fordiste et globale. Et c'est en ce sens que j'ai construit mon enseignement dans le cadre de la licence « Arts et cultures » à l'université de Lille 3. Mais à défaut d'avoir pu construire un département autrement que par une agglomération « interdisciplinaire » décrétée (en fonction des impératifs du LMD), nous ne pouvons mettre à disposition des étudiants tous les enseignements dont ils auraient vraiment besoin en matière d'études culturelles. Il faut dire au passage que cette réforme





relève plutôt d'une volonté aveugle de rationaliser les disciplines au sens économique du terme, ce qui a eu pour inévitable effet de lancer les disciplines constituées dans des guerres de territoires.

Les programmes devraient être fonction du contexte au sens culturaliste du terme, mais surtout de la capacité des universités à permettre le regroupement d'enseignants, d'intervenants et d'étudiants qui ont besoin de travailler ensemble. Or, le type de recrutement des enseignants, tel qu'il se pratique actuellement en France, est un sérieux obstacle à la constitution de projets cohérents dans des temps raisonnables. Sans parler du manque de ressources. Ceci étant dit, au programme idéal : mobilité et coalition. Mobilité linguistique et géographique d'abord, ça va de soi, mais ce n'est guère possible vu le niveau et le minimalisme des programmes d'échanges qui sont proposés à nos étudiants. Je ne parle même pas du fait qu'il est impossible d'inviter régulièrement des conférenciers de haut niveau ou étrangers. Mobilité transthéorique plutôt que transdisciplinaire ensuite. L'un des atouts majeurs des études culturelles est leur efficacité dans le transfert des technologies de pensée : Williams projette la critique littéraire sur la télévision, les féministes de *Screen* confrontent le stade du miroir et le *Lacan's gaze* au *male gaze* des films d'Hollywood, de Lauretis concatène Foucault avec son impensé radical (les genres) en reformulant la notion de technologie, etc. Mais la difficulté est que les étudiants français, à la différence des étudiants allemands, anglais, espagnols, italiens, mexicains ou américains, ne connaissent plus rien à Lacan, Marx, Freud, Althusser, Foucault, Irigaray, Wittig, Deleuze et Guattari pour ne parler que des références européennes... Et qu'ils bougent peu et que certains, alors qu'ils viennent enfin d'obtenir des allocations de recherche sur des sujets tabous auparavant, se comportent très vite comme des poulains ou des petits fonctionnaires de la pensée. Coalition : non seulement les programmes doivent briser avec l'universalisme et le républicanisme français, mais ils doivent également en finir avec notre arrogance épistémologique et la tradition politique universaliste française sous-jacente : un département d'études culturelles réunit à tous les niveaux (étudiants, intervenants, enseignants) tous les points de vue, mais doit aussi constituer un espace inclusif marqué comme tel qui se donne pour tâche





politique d'inclure et de favoriser le développement d'enseignements, de doctorats *avec* et non *sur* les minorités et les exclus de quelques siècles d'universalisme impérialiste ou en crise. Et ce explicitement.

La politique de la culture française

BD : Nous savons que la culture est un concept très anthropologique dans le monde anglo-saxon alors que ce concept demeure très aristocratique et artistique en France. Pensez-vous que cette conception clivée et hiérarchisée de l'art et de la culture ait pu entraver le développement d'une pensée plus politique et politisée de la culture et des cultures ?

MHB : La culture en France est restée un domaine réservé, élitiste où prédominerait la fonction esthétique. On reconnaît là une politique de la culture bien précise, celle moderniste et masculiniste, soi-disant apolitique et rétive pour toutes ces raisons à ce qui a fait la nécessité des études culturelles : les mouvements sociaux des *civil rights* à nos jours, les mouvements féministes, l'émergence des cultures jeunes et des subcultures urbaines, la politisation des minorités sexuelles, de genre et racialisées, les luttes antiracistes et anticoloniales, le débordement des « œuvres » par les lectures improbables qu'elles suscitent, des renversements d'expertise divers. Tous ces mouvements, tous ces changements de braquet ont généré des politiques, des théorisations et des modes de vie différents et innovants. À défaut de pouvoir bloquer les mouvements culturels et sociaux, la France, c'est-à-dire l'université, les médias et les éditeurs, a réussi à bloquer la diffusion de ces théorisations, ce qui n'est évidemment pas sans conséquences sur la capacité créative intellectuelle dans l'hexagone. Et cette France réussit encore assez bien à les exclure de la représentation nationale et de l'espace public. Quand l'Assemblée nationale ne veut pas voter le Pacs, ce sont Lévi-Strauss et Lacan qui sont les invités références des séances de nuit gardiennes de l'ordre symbolique. Le tropisme artistique et auteuriste français joue un rôle décisif dans cette « politique » de dépolitisation des cultures et de l'art au profit de l'art pour l'art. L'affaire Brisseau en est un exemple parfait : hypervisibilisation de l'artiste en victime de la censure, défense de l'Art,





défense du cinéma qui parle au cinéma par les chantages de l'auteurisme que sont les héritiers des *Cahiers du cinéma*. Pourtant, avec *Les Anges exterminateurs*, l'on a affaire à un banal dispositif de production de la jouissance dite féminine pour un public masculin qui place Brisseau aux côtés des pornographes modernes, de Charcot et de Muybridge, experts *es* mystères de la féminité. L'un des aspects de mes recherches actuelles consiste à déconstruire cette posture auteuriste française que partagent aussi bien Catherine Breillat que Bonello².

Universalisme et occidentalisme

BD : Les *cultural studies* se sont fait une spécialité du questionnement du réflexe universaliste qui est le plus souvent conçu comme un particularisme occidental et même très français. Quelle est votre position sur ce point ?

MHB : L'universalisme n'est pas l'apanage de la France, mais il est vrai que le tandem universalisme/républicanisme est une particularité française et que la France fait preuve d'une longévité inégalée dans ce domaine. Cette conception universaliste, actuellement en pleine crise, a logiquement conduit à des entreprises formalistes universalistes, comme le structuralisme, qui ont contribué à éloigner la France des études culturelles. Il ne faut pas l'oublier. Ne pas oublier non plus que c'est le féminisme à la fois universaliste et essentialiste de la différence sexuelle de *Psych & Po* (Cixous et Fouque) qui a guillotiné le mouvement féministe français avec la complicité des intellectuels et des médias. Les effets de l'universalisme disciplinaire sont donc réels, pour ne pas parler des effets excluants de l'universalisme français masculin blanc hétérosexuel, visibles au quotidien. La critique de cet universalisme républicain est donc une nécessité de même que celle de son pendant psychanalytique, en l'espèce l'ordre symbolique, qui cautionne la psychiatrie des personnes et des cultures transsexuelles et transgenres dans

2. Voir *infra* l'analyse du rôle de la politique auteuriste moderniste dans le cinéma de Catherine Breillat, « Protoféminisme, modernisme et racisme : Breillat fait son cinéma », p. 15-64.





notre pays. Cette critique est au cœur des études culturelles et elle ne leur est pas réservée. Mais leur hypersensibilité à cette question de l'universalisme, aux liens qu'il entretient avec le développement des sciences humaines et des disciplines, est un réflexe critique précieux. Les prestiges et les privilèges de la discipline sont loin d'avoir été abolis et lorsque le charme agit de nouveau, l'universalisme revient au galop. J'en veux pour exemple le néo-universalisme rampant, dans sa version macho européenne, avec Žižek³ par exemple, qui n'hésite pas à rapprocher le « fondamentalisme » et la « politique identitaire postmoderne pluraliste⁴ », et qui tonne contre un multiculturalisme qui serait devenu hégémonique et soutient « les *queer* » à condition « qu'ils tiennent lieu de la dimension de l'universalité »⁵.

Mais il semblerait que l'on y prenne aussi goût dans les sphères culturalistes états-uniennes. Prenez l'intronisation tardive, régulée, contrôlée, affadie, de Judith Butler en France avec la traduction moult fois retardée de *Gender Trouble*. Elle se fait sous les auspices d'un universalisme modifié ou resignifié, redevenu le Sésame de la philosophie européenne, dans le sillage immédiat de la traduction de son dernier *Défaire le genre* qui, à bien des égards, est aussi un *Défaire Gender Trouble*⁶. Que demande le peuple ? *Le Monde* et *Arte*, avec un documentaire sur Judith Butler statufiant, se félicitent de ce que la féministe lesbienne culturaliste ne se réduise pas à « ça » et saluent la philosophe qui pose désormais des questions universelles à la platitude convenue. Fascinant non, après des années de déconstruction derridienne de la philosophie ?

3. *Le Sujet qui fâche, le centre absent de l'ontologie politique* (Paris, Flammarion, 2007 ; *The Ticklish Subject, The Absent Center of Political Ontology*, Londres et New York, Verso, 1999) ; la conférence de Žižek au colloque « Loi et critique » (Birbeck College, 14-16 septembre 2007).

4. *Ibid.*, p. 284.

5. *Ibid.*, p. 307.

6. Pour une analyse détaillée de l'évolution de la pensée de Judith Butler et de l'arrivée de la seconde Butler avec *Défaire le genre*, voir infra « Théorie queer de la première vague et politiques de la vulnérabilité : la seconde Butler », p. 307-346.





« Race, genre, classe » ou intersectionnalité ?

BD : Pour Gilles Lipovetsky, dans notre société, « tous les éléments pré-modernes ne se sont pas volatilisés, mais ils fonctionnent selon une logique moderne dérégulée et désinstitutionnalisée. » Selon lui, « même les classes et les cultures de classes s'estompent au profit de l'individualité autonome. »⁷ Le concept de classe sociale comme processus de catégorisation ou d'assignation est abondamment utilisé dans les *cultural studies*, pensez-vous qu'il soit encore opératoire ? Le concept de race est lui aussi abondamment utilisé par les *cultural studies* sans être toujours clairement référencé comme une catégorie d'assignation.

MHB : Le concept de « classe » revient depuis un an ou deux dans les études culturelles, parfois de manière peu convaincante, il faut l'avouer. Mais l'approche culturaliste arrive très bien à croiser « race » et « classe » dans un contexte où la classe au sens marxiste du terme reste une catégorie d'analyse pertinente. C'est le cas avec la magistrale analyse des rapports entre domesticité, genre et colonialisme en métropole au XIX^e siècle dans *Imperial Leather*, le livre de Mc Clintock⁸. C'est le cas dans le cursus du département d'History of Consciousness de l'université de Santa Cruz, qui fut l'un des premiers regroupements culturalistes aux États-Unis et où ont enseigné aussi bien Angela Davis que Teresa de Lauretis ou Donna Haraway. De nos jours, le *revival* du terme de « classe » dans les titres des ouvrages renvoie à une volonté sincère de reprendre en compte autrement les déterminations économiques sans pour autant réifier la séparation entre discours et matérialité.

Cette disparition/réapparition du terme de « classe » doit se lire par rapport à la place qu'il occupe dans le triptyque « race, genre, classe » dans lequel il fait sens. Le terme de « classe » a un statut particulier dans cette liste d'angles imposés, pour des raisons historiques. Les études culturelles se sont constituées à partir d'une critique des blancs du marxisme, de son réductionnisme économique et de sa fixation sur « la classe »,

7. Lipovetsky G. et Charles S., *Les Temps hypermodernes*, Paris, Grasset, 2004, p. 74.

8. Pour un bon aperçu de l'analyse de Mc Clintock, voir *infra* le chapitre « Genres, classes et BDSM », p. 241-294.





après la perte du moteur de l'utopie marxiste qu'était la dialectique. Le terme de « classe » a fonctionné comme un véritable foyer problématique qui a permis aux culturalistes proches du marxisme de poser toute une série de questions essentielles : comment ne pas faire de la détermination ou de la surdétermination économique un nouvel essentialisme ? N'est-ce pas le piège dans lequel tombe Althusser en concluant à l'économie comme ultime instance déterminante ? Comment rompre avec des explications à la fois logiques et mono-causales de l'oppression ou de la détermination qui ne sont plus adaptées aux formations hégémoniques contemporaines, qu'elles s'appellent « institutions » « agents » ou « formes d'organisations », et comment ne pas les essentialiser à leur tour ? Comment penser les relations entre ces différents éléments eux-mêmes soumis à des causalités multiples ? Si l'on veut rompre avec une vision essentialiste du social ou avec l'idée que la société est un principe sous-jacent presque immanent, comment faire ? Enfin, si l'identité des « opprimés » ou des « dominés » n'est pas constituée que par « la classe » (et en fonction du mode de production), comment prendre en compte le caractère contingent, relationnel et pluriel de l'identité des groupes ou des subcultures ?

C'est à partir de l'inadaptation de l'explication classiste économiste que, bon an mal an, de gré ou de force (ce sont les féministes qui imposent la prise en compte du genre aux culturalistes de Birmingham, il faut le rappeler), les études culturelles se mettent en quête de modes explicatifs qui rendent compte de l'interconnection des oppressions en intégrant le fait qu'elles vont identifier des articulations éphémères entre des séries d'éléments liés de manière contingente et non logique. Pas de principe, encore moins de structures sous-jacentes ne viennent expliquer la complexité des phénomènes dits sociaux : il n'y a que des articulations constatées. Pour Stuart Hall, qui s'inspire de la conception de l'articulation d'Ernesto Laclau, l'articulation constatée par le culturaliste est la méthode et la théorie qui permettent d'identifier ces nœuds explicatifs provisoires. La « classe », compte tenu de ce qu'elle invisibilisait, a donc permis de déclencher une réaction contre le réductionnisme économique et identitaire et de prendre en compte la dimension du genre et de la race dans les analyses et les points de vue.





Dans le contexte français et malgré les efforts des féministes matérialistes pour introduire la classe des femmes (le genre) dans la classe, la posture universaliste (masculiniste non marquée) a largement triomphé. D'où la pertinence programmatique actuelle de la suite race/classe/genre. L'affirmation du caractère relationnel de chacun des éléments, voire de toute identité, ainsi que le caractère contingent transitoire des relations qui vont les lier entre eux, n'aboutit pas à un relativisme en suspens. Réarticuler sans arrêt, c'est éviter de figer les explications et de limiter leur source aux experts-observateurs. L'histoire de l'imposition du terme de « race » est radicalement différente de celle du terme de « classe », puisque le terme émane des théories et des politiques raciales racistes. Mais là encore, il sert à critiquer toutes les démarches disciplinaires et les sciences humaines dans leur réductionnisme blanc, cette fois de la même manière que le terme de genre pointe le réductionnisme masculiniste. Cette troïka de termes, dont on peut discuter de la pertinence interne et de l'incomplétude, est un affichage indispensable dans la critique du tropisme essentialiste et universaliste français. Ailleurs, on a développé des moyens plus actualisés pour répondre aux défis de l'intersectionnalité. Ce qui n'empêche pas de critiquer les études culturelles elles-mêmes quand elles échouent à articuler la prise en compte des multiples niveaux d'explications, d'oppression et d'intersection identitaires. Et c'est plus que fréquent.

Politiques du canon

BD : Dans l'hypothèse de lancement d'un mouvement culturaliste francophone, pensez-vous que l'on soit obligé d'en repasser par les théories françaises qui ont inspiré les Anglo-saxons ou faut-il en profiter pour faire un saut de paradigme qui n'ignorerait pas l'histoire des idées ? Pensez-vous que ce soit une bonne initiative que de repartir de ces recherches fondatrices et de les appliquer à des objets d'étude moins élitistes et mieux adaptés aux conditions socio-économiques françaises actuelles ?

MHB : Je ne crois pas aux recherches fondatrices, pas plus qu'aux textes fondateurs. Il est indispensable de lire les textes des culturalistes « star »





mais aussi tous ces textes de culturalistes inconnus qui vous retournent la tête en proposant une lecture inattendue, intelligente et politique de *Playboy* ou de l'histoire de l'*Affirmative action*. À ma connaissance – mais on rate sûrement des gens et des choses faute d'organisation et de visibilité –, le peu d'études culturelles qui se fait ça et là en France consiste à rattraper le temps perdu sur les mauvais objets d'hier, comme la télévision par exemple. Il y a une manière de faire les études culturelles en France qui consiste à se focaliser sur les médias de masse en minimisant ce qui fait le succès, le caractère incontournable et transnational des études culturelles : la dimension politique des identités et des cultures et l'impératif d'hyper-réflexivité qu'elles nous imposent. J'entends trop de mauvaises blagues faites par des profs ou des culturalistes fraîchement acquis à la cause (ou opportunistes ?) qui se gaussent du fait qu'ils font des *cultural studies* alors qu'ils sont blancs, masculins et hétérosexuels, et qu'ils font bosser des minoritaires sur les traductions de textes dont ils ne maîtrisent même pas la langue.

Idem pour ceux qui pensent faire œuvre postcoloniale homéopathique en se louant du fait que Stuart Hall soit jamaïcain et qui ne verraient aucun inconvénient à ce que d'hypothétiques *black studies* soient faites par des universitaires de culture blanche ou que les bienfaits de « l'homosexualité » soient mis en valeur pour « les homosexuels » (merci pour eux) par des intellectuels *straight*. Pour ne pas parler des « théoriciens/ciennes » venus de nulle part ou parachutés, qui n'ont manifestement pas fait leur *homework* (« leurs devoirs »), comme disent les Anglo-saxons, et qui profitent du vide référentiel et du retard français (ce serait plus dur ailleurs) pour proposer des inventions qui relèvent de la poésie surréaliste. Ils sont faciles à reconnaître : ils n'ont jamais pratiqué ce terrain culturaliste par excellence qu'est l'activisme et ils sont dépourvus de toute conscience épistémopolitique. Il y a là une jouissance « politique » bien française, qui plus est « de gauche », qui consiste à refuser la critique de fond que proposent les études culturelles. De ce point de vue, la critique du *whiteness*, de ce qui fait la blancheur de l'identité française et le démantèlement de ces « exceptions culturelles » françaises que sont « l'intellectuel » mais aussi le mandarin incompetent sont des priorités. Et ce, afin que ne se remette pas en place un exotisme curieux pour les





minoritaires ou une captation de leurs expériences, de leurs savoirs et du rôle qu'ils ont à jouer dans le décentrement de la culture « française ». Caractérisée par la cooptation, les passe-droits et un masculinisme hors d'âge, la culture universitaire française doit changer. *No more white and straight washing* ! Elle doit se doter d'instances éthiques efficaces parce que ce sont les étudiants/tes qui trinquent *in fine* sans parler des enseignants/tes compétents qui sont écartés... Quant au canon, c'est-à-dire en ce qui concerne la construction d'un corpus de références et de textes, il y a à la fois urgence à introduire et donc à traduire ce que nous avons raté, tout en ne perdant pas de vue que nous devons aussi franchir le pas. Il est intéressant de lire les culturalistes occidentaux à condition de lire leurs contradicteurs, notamment dans le champ de la théorie dite postcoloniale. Saïd oui, mais pas sans Ahmad qui nous fera relire l'avant Saïd. La *critical race theory* est peut-être moins chic que les envolées lyriques et théoriques des études « postcoloniales » mais elle est plus utile et on ne peut en faire l'économie.

Repli nationaliste communautaire majoritaire et études culturelles

BD : Dans le contexte social et politique français actuel de déchirement communautaire, de problèmes identitaires, de développement de minorités marginalisées, d'interrogations du modèle d'intégration, mais aussi de production de subcultures, etc., pourquoi l'université rechigne-t-elle autant à s'investir dans l'étude de phénomènes sociaux et culturels qui se développent depuis des décennies sous ses yeux ? Pourquoi autant de résistance, d'aveuglement, de récalcitrance ? Faut-il considérer que cette frilosité est élitiste, protectionniste, corporatiste ? Ne faut-il pas aussi considérer que l'inadaptation des outils méthodologiques et théoriques est aussi responsable de ce manque d'engagement ? Les universitaires refuseraient-ils de voir qu'un éléphant s'est installé dans leur salon ou ne disposent-ils pas des outils nécessaires pour le voir et l'étudier ?

MHB : Je ne suis pas d'accord pour parler de déchirement « communautaire », de problèmes, etc. L'hétérosexualité, l'universalisme, l'identité





française raciale – car elle est bien articulée racialement – sont en crise. Cette identité faussement homogène, qui pour se prétendre universelle n'en est pas moins construite, devra compter avec les exclus de la démocratie à la française, des identités qui résistent, s'émancipent, s'affirment et voyagent. Elles sont identitaires et post-identitaires mais aussi hybrides et transnationales. C'est d'elles que les vieilles identités nationales ont à apprendre. Et c'est de là que viennent et progressent les études culturelles. Elles critiquent en fait le repli nationaliste communautaire majoritaire. Bien sûr, cela crée des effets de *backlash* mais le processus est irréversible.

BD : Actuellement, dans la phase du postmodernisme finissant ou de l'hypermodernisme débutant, les questions dites « identitaires » émergent à nouveau en France et en Europe, mais aussi dans le monde entier. Quel peut être l'apport des études culturelles dans la compréhension de ces phénomènes ? La reformulation du problème par son dépassement post-identitaire est-elle satisfaisante ? En tant que chercheuse et théoricienne, quelle est votre approche de la question de l'identité ?

MHB : Autant je suis bien persuadée que nous avons bien vécu théoriquement et politiquement quelque chose comme un postmodernisme, où le « post » doit être compris non comme une étape sur un axe temporel mais comme un sursaut critique réflexif, autant je pense que le ciblage des identités dans cette affaire a été une erreur étant données les évolutions évidemment non essentialistes qu'ont connues les politiques des identités minoritaires. Je suis donc très sensible à la critique qui a été formulée très rapidement dans les années 1990 par bell hooks et beaucoup d'autres, par des féministes mais aussi par des théoriciennes lesbiennes, selon laquelle il était tout de même étrange de voir que c'était précisément au moment où des stratégies identitaires et microculturelles commençaient à prendre un certain poids que le postmodernisme – et je ne peux m'empêcher d'y voir le spectre post-structural français – vient expliquer que les politiques de l'identité, c'est très mal. Et ce qui se redistribue actuellement à l'échelle transnationale – les « questions » identitaires que vous évoquez –, le prouve assez. Le postmodernisme est





décontextualisant, pour ne pas dire euraméricanocentriste, et on le sait bien, hyperformaliste. Il est une injection de botox pour la pensée et l'action. Aujourd'hui, il se prend la géographie, l'extension de la spatialisation que nous vivons, mais aussi son « grand récit », dans la gueule. C'est plutôt bon signe. La démarche « identitaire post-identitaire » que j'ai formulée et pratiquée dans *Queer Zones 1* et *Queer Zones 2* prend en compte la force et la flexibilité des identités ainsi que les problèmes qu'elle se doit de résoudre : intersectionnalité, articulation, etc. Et ça marche : l'identité gaie, lesbienne, noire, transsexuelle, transgenre peut à la fois se cristalliser et générer en un temps record ses antidotes à l'enfermement et à l'uniformisation interne : avec des identités *queer*, *gender-queer*, transgenres et ethniques affirmées comme telles qui mettent fin à la machine moderne de production des identités qui avait inventé l'homosexuel, l'inverti congénital, le *transvestite* et le « Nègre ».

Qui fait quoi ?

BD : Les études culturelles utilisent abondamment le concept d'*agency* dont la traduction en français pose problème. Comment comprenez-vous ce paradigme et comment l'utilisez-vous dans votre travail de recherche ?

MHB : Le problème de l'« *agency* » est central dans la théorie contemporaine post-structurale qui s'en donne à cœur joie sur ce sujet. Mais le vrai problème, c'est l'impact de ces débats sur les politiques identitaires et/ou culturalistes. En termes de traduction en français, on est passé de la non-traduction à « capacité d'agir » ou « puissance d'agir » en évitant « agentivité ». On peut discuter du partage que j'esquisse volontairement ci-dessus entre les théoriciens, les culturalistes et les philosophes. De fait, c'est aux culturalistes qu'il revient d'avoir mis en évidence à travers leurs terrains, leur reformulation de l'hégémonie, leur intérêt pour des subcultures, des pratiques culturelles ou des formes d'action qu'ils nomment peut-être plus volontiers « résistances » ou « négociations ». Quand ils proposent des « *reading against the grain* », celles-ci fonctionnent. Ils repèrent des stratégies, des contextes et des





agents là où, à mon avis, les théoriciens qui sont plus pris par le désir de faire de la théorie pour la théorie, nous entraînent dans des débats qui concluent tous à de drôles de capacités d'agir, incertaines, fragiles et bien trop dépendantes de la psychanalyse lacanienne et de l'héritage discursif post-structural. On en arrive à des formes d'*agency* sans sujets (le sujet est mort, cela va de soi...), sans objets, bref, complètement intransitives, ou à des « sites d'agir » ouverts à tous vents ; c'est le cas par exemple avec la question de savoir qui fait quoi dans le genre entendu comme une performance.

À force de vouloir en finir avec toute forme de volition, d'intentionnalité du sujet, avec toute forme de fondationnalisme réducteur (voir les discussions sur le sujet politique féministe post-structural), toute nomination réductrice des différences, on tourne en rond. Les solutions sont maigres. On a le choix entre « l'essentialisme stratégique » selon Spivak ou des stratégies discursivistes « en l'air » (c'est-à-dire sans sujet, sans objet), à peine délinées par une historicité abstraite convoquée en urgence : c'est le cas pour la resignification ou la performativité par exemple chez Derrida évidemment mais aussi chez Butler. Je crois qu'il est temps de rompre avec ce questionnement théorique chic qui coalesce trop rapidement « sujet », « subjectivité/subjectivation » et « identités ». D'autant que l'on ressent très vite les limites de ces théories qui participent d'une mauvaise conscience moderniste : il y a toujours un sujet qui refait son apparition pour « juger » de la bonne ou mauvaise, efficace ou inefficace, resignification par exemple. Avec la proposition qui consiste à remplacer les politiques des identités post-identitaires par celles de la reconnaissance (culturelle), l'*agency* passe du côté des intellectuels et autres acteurs censés rendre la justice. Résultat des courses : encore moins d'*agency* côté subalterne, pour ne pas dire une double vulnérabilisation : une victimisation pour les dominés et la vulnérabilisation érigée au statut de condition de possibilité du sujet craquelé de partout. Partons des identités, elles prolifèrent, elles se transforment et sont transformatrices. Prenons le cas des identités de genre : nous assistons à une déstabilisation sans précédent des contraintes naturalistes et binaristes de la différence sexuelle et à une production de corps et d'identités différentes dans des contextes plus « *safe* », ni individualistes,





READY FOR THE CULTURAL TURN ?

ni idiosyncrasiques. Ce qui manque aux dissidents des genres normatifs et qui sont bien plus nombreux qu'on ne le croit et ne correspondent pas nécessairement à une minorité de genre identifiée comme telle, c'est plus de puissance d'agir, plus de présence dans l'espace politique. Et cela se mesure plus à l'aune économique que dans la déconstruction permanente de l'*agency* minoritaire ou d'un hypothétique désir de normes qui agiterait tout le monde.







Entretien # 2 avec *Tausend Augen**

Comment la Gauche française a raté son point G

** Fondée en 1995 par les étudiants du département d'Études Cinématographiques de Lille 3, Tausend Augen est la première revue culturaliste française, consacrée aux cultures audiovisuelles et aux représentations. Propos recueillis à Paris le dimanche 16 mars 2008, au Novotel République par Mehdi Derfoufi et Jean-Marc Genuite¹.*

Tausend Augen : Pour commencer, nous allons poser la motivation de cet entretien. Dans le contexte français actuel, on a eu envie de se questionner sur l'identité de gauche par rapport au cinéma et aux cultures audiovisuelles. On a eu du mal à définir un cadre temporel et géographique. Faut-il parler du cinéma des années 1970 ? Est-ce qu'on ne parle que du cinéma français... Est-ce qu'on aborde les questions de la réception des films ? Par exemple la façon dont les films de Michael Moore informent l'imaginaire politique « de gauche » aujourd'hui ?

T'interviewer permet donc d'une part entendre ce que tu as à dire par rapport à la problématique du dossier, et d'autre part de voir comment

1. Une première version de cet entretien est parue dans *T.A.*, n°32 en 2009.





tout ça s'articule à des actions concrètes, ce qui nous semble être une dimension indissociable de la réflexion. On vient tous de la fac, à *Tausend Augen*, mais on n'a jamais voulu être dans la fac ou n'être que dans la fac. Pourtant à un moment la revue aurait pu devenir une revue universitaire estampillée. Nous avons depuis les débuts gardé ce souci d'être sur le terrain là où des critiques ne vont pas, où des chercheurs ne vont pas (sauf pour mener une enquête façon anthropologue en exploration).

Pour commencer, la première question qu'on a envie de te poser a à voir avec la définition de ce que c'est que d'être de gauche. Si on dit que c'est questionner les rapports de pouvoir, et la légitimité des rapports de pouvoir ; qu'il faut se demander comment faire exister l'espace des savoirs, l'espace du social et du politique à partir d'une convergence des points de vue issus des minorités ; et que c'est justement avec les outils proposés par les *cultural studies* ou les *gender studies* qu'on peut avancer dans cette direction... Qu'en penses-tu ?

Marie-Hélène Bourcier : Je ne savais pas du tout ce que vous alliez me demander. C'est une bonne question, qui rejoint celle de savoir quelle conception on a du pouvoir. Les trois-quarts de la gauche (y compris de la gauche universitaire et féministe) a une conception du pouvoir extrêmement problématique, figée. Si je dis « essentialiste » ça ne veut pas dire grand-chose, sauf qu'on comprend tout de suite. Cette « gauche » dit : ah ! pouvoir = domination. Je ne nie pas évidemment qu'il y ait des rapports de domination, mais je ne pense pas que Bourdieu était le mieux placé pour écrire *La Domination masculine* par exemple. Son œuvre en général aurait plutôt réifié une certaine conception opprimante du pouvoir. Et dès que l'on commence à parler du pouvoir uniquement en termes de domination ou d'oppression, d'exploitation, on tombe dans une logique qui imprègne encore trop notre façon de penser, et c'est bien évidemment à gauche que cette façon de penser est la plus problématique. Ce n'est pas un hasard si on évite de parler de ce qu'on pourrait faire pour résister au pouvoir dans les espaces politiques français grâce aux minorités. La redéfinition du pouvoir qu'a essayé de développer Foucault est utile ici. Quand il dit que « le pouvoir est partout », il veut dire que les pouvoirs sont pluriels parce que le mode





d'application des effets de pouvoir a changé avec l'apparition de disciplines, de technologies politiques qui ne sont plus du ressort du pouvoir dans sa définition et sa seule représentation juridique.

Nous avons affaire à des micro-pouvoirs depuis que nous sommes entrés dans l'ère biopolitique moderne. Après, Foucault n'est pas d'un grand secours pour donner de la puissance aux subcultures et aux minoritaires, mais ils n'ont pas eu besoin de lui ces dernières années. Foucault, il a plutôt été du genre à défendre la riposte des « savoirs assujettis » comme il disait dans un de ses séminaires au titre épouvantable « il faut défendre la société »... au Moyen Âge. Foucault n'a jamais eu un discours minoritaire pour plein de raisons mais rien ne nous empêche – et c'est ce qu'ont très bien fait les études culturelles – de mettre sur le tapis, de valoriser la force culturelle, discursive et politique des subalternes, des anormaux et des freaks dans la lignée des mouvements culturels et politiques et non simplement « sociaux » des années 1960. C'est une première chose. Or, à gauche, en France, on ne parle pas de ça, on a raté tout ça, on bloque tout ça. En tout cas, je n'en entends pas parler. La gauche française... Je n'aime pas parler avec des gros mots comme ça, mais enfin en gros, il me semble que l'ensemble de la gauche française est complètement vide intellectuellement. Il y a les idéologies rancées de l'extrême gauche, le Parti communiste, Besancenot, toute cette coalition qui en plus ne fonctionne pas et qui nous sort « Che Guevara », « le pouvoir c'est pas bien », « le capitalisme c'est méchant », « la mondialisation ça fait mal ». Au Parti socialiste, on a une minoritaire bizarroïde esseulée qui est Ségolène Royal, minoritaire forcée, inscrite dans un féminisme d'arrière-garde et qui n'a pas de discours politique construit pour l'instant. Cela dit, il me semble que c'est normal quand on fait de la politique avec une agence de communication. Je ne dis pas qu'il ne faut pas avoir d'agence de communication, mais on ne peut pas faire de communication sans message.

Cette gauche-là n'a plus d'idéologie, ok, mais surtout, elle a loupé tous les tournants qu'ont négociés d'autres gauches européennes que ce soit au niveau universitaire ou politique au sens traditionnel du terme : le tournant postmarxiste et le tournant culturel, le coup de pied au cul postcolonial. Vous le savez aussi bien que moi, enfin je dis peut-être des banalités. Après, il ne faut pas s'étonner si quand vous faites des





cours sur les médias avec une perspective culturaliste, sur la télévision par exemple, le premier obstacle, c'est des étudiants qui vous disent : « Ah ! les médias sont méchants, ils sont cons, ils nous manipulent », le discours sous-jacent étant « c'est pas moi, c'est les autres qui sont manipulés... Je suis intelligent, moi je regarde pas les séries télé, j'ai pas la télé... ». C'est comme les adultes qui disaient il y a dix ans de cela « moi je regarde qu'*Apostrophes* » alors qu'ils regardaient le reste et en particulier TF1. Rien n'a bougé. Du coup, je donne souvent à lire cet article de Hall « La redécouverte de l'idéologie² » où Hall explique très bien pourquoi à un moment donné il faut passer par Gramsci, alors qu'Hall est marxiste comme le sont les culturalistes britanniques des années 1970-1980 dans la lignée des débuts avec Hoggart. Et y revenir avec cette idée qu'il est très compliqué de savoir comment fonctionne le pouvoir, où il se trouve réellement, et qu'il n'est plus possible de le voir de manière unifiée avec ceux qui sont en bas, le système pyramidal, la hiérarchie, etc. C'est pour penser cela que Gramsci développe cette idée d'hégémonie, perverse au bon sens du terme. Je n'ai pas lu Gramsci dans le texte italien, mais si j'ai bien compris, il me semble qu'il pose la vraie question qui est : « pourquoi les gens consentent ? ». Comment ça marche, pourquoi à un moment donné il y a des blocs hégémoniques qui vont faire que les gens consentent ? Il ajoute que ce n'est pas l'entrée de la classe qui va nous permettre de tout comprendre, ce que pourtant le discours d'extrême gauche voudrait encore nous faire re-croire.

C'est vrai que c'est pratique ; peut-être que ça aurait pu marcher, aussi. Mais ça n'a pas marché, cette histoire de la lutte des classes. Même si à un moment, elle a existé. D'ailleurs, la manière dont on relit la lutte des classes aujourd'hui, ce que font des gens comme Ernesto Laclau³, c'est

2. « The rediscovery of « ideology »: return of the repressed in media studies », in Michael Gurevitch, Tony Bennett, James Curran et Janet Woollacott (dir.), *Culture, Society and the Media*, Londres, Methuen, 1982 ; Trad. fr. in *Identités et cultures. Politiques des Cultural Studies*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007, p. 81-120.

3. Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985, p. 105. Trad. fr., *Hégémonie et stratégie socialiste : Vers une politique démocratique radicale*, Paris, Les Solitaires intempestifs, 2009.





intéressant. Je ne comprends pas pourquoi Laclau n'a pas été entièrement traduit en France ; je trouve ça incroyable, et pourtant c'est vieux... On pourrait aussi se demander pourquoi ce n'est pas intégré, pourquoi la gauche française n'a pas intégré l'évolution d'une partie de la culture de gauche (et je ne parle même pas là des minorités et des autres cultures), pourquoi elle n'a pas intégré l'interrogation sur la démocratie radicale et ces différentes reconceptualisation du pouvoir. Le pouvoir est devenu pluriel et s'expose à des retours de discours divers qui s'articulent notamment dans les subcultures sexuelles et ethniques. Pour en revenir à la télévision, on l'a vu avec des gays qui ont fait pression pour modifier l'écriture de *Star Trek* dès 1995. Il est vrai que « le monde dans son infinie combinatoire » de la série était singulièrement peu peuplé de gays et de lesbiennes. En France, on prend toujours les fans pour des hystériques et des imbéciles, mais ailleurs, aux États-Unis en particulier, ils participent à l'écriture, à la logique de l'écriture sociale et politique feuilletonesque. C'est sûr que ça n'a rien à voir avec le scénario fédérateur, centraliste universaliste de *Plus Belle la Vie* qui accueille tous les spécimens minoritaires stéréotypés dans le panier de Marseille ! Quelle unité de lieu et de temps en faveur de la télévision fournisseuse de lien social ! Ça ne marche pas à tous les coups. C'est vrai que dans *The L World*, la gouine masculine par exemple n'est pas vraiment représentée donc j'ai eu du mal à regarder la série. D'ailleurs, je ne l'ai pas regardée tout de suite. Puis j'ai regardé la saison 3 en une nuit. Honnêtement, je dois dire que ça m'a plu. Je devrais dire que c'est affreux, que c'est commercial, que c'est Hollywood... mais c'est pétri de culture lesbienne hyperpointue (notamment avec les flash back) et c'est très pertinent. Il faut dire que c'est Guinevere Turner, entre autres, la fille qui avait participé à *Go Fish* (le film lesbien culte des années 1990) avec Rose Troche qui gamberge sur les scénarios. Alors ça change pas mal de choses.

Si on reste dans cet immobilisme-là, au niveau de la conception du pouvoir, alors la notion de résistance ne pourra pas émerger ou sera confisquée. C'est ce qui explique aussi la victimisation et l'empêchement des cultures minoritaires en France qui ont pourtant un potentiel culturel fondamentalement politique. À condition qu'elles le veuillent. J'en connais qui poussent au portillon de l'espace public, comme





beaucoup de gens en France qui ont envie de faire de la politique, et qui, à la limite, ne verraient pas d'inconvénient à entrer dans un parti s'ils pouvaient le modifier, s'ils pouvaient y entrer et y exister. Mais on sait que c'est impossible. Quand on voit la composition du Parti socialiste (je parle du PS parce que c'est un exemple de gauche et c'est un parti de gouvernement)... Le PS n'a rien compris à l'affirmation culturelle ; il n'a toujours pas compris les nouvelles conceptions d'action politique, l'enjeu politique des cultures, les nouvelles articulations privé/politique qu'ont dégagés le féminisme et les mouvements d'émancipation en général, de lutte pour les droits civiques, dès les années 1960... C'est quand même de là qu'on vient. La rhétorique gaie identitaire s'est plaquée sur la rhétorique de la logique culturelle et identitaire noire américaine, non ? L'idée par exemple d'avoir une université où on change le canon des œuvres imposées, selon laquelle le canon doit évoluer... Les Noirs Américains s'en préoccupent depuis la fin du XIX^e siècle ! C'est intéressant tout de même qu'il existe des cours sur la littérature des témoignages sur l'esclavage, ou sur la prostitution. On sait bien qu'en France c'est inimaginable des cours pareils ! Et en plus du vide universitaire, on doit se gober tout le discours sur la repentance, c'est bien, c'est mal. On aura au mieux un Pascal Blanchard, qui ne comprend pas comment on peut l'interroger sur sa légitimité à parler sur, ou la façon dont il le fait, et pourquoi on le ferait pas ensemble. Il ne comprend pas l'effet de savoir-pouvoir qu'il génère. La gauche française est à la masse et rétive. Elle n'a pas été traversée comme en Angleterre par le multiculturalisme. Il n'y a pas de *My beautiful Laundrette* en France dans les années 1980... Bien sûr qu'il y a une manière néolibérale de s'accommoder du multiculturalisme et c'est très présent dans la globalisation. Mais le multiculturalisme ne se limite pas à cette instrumentalisation.

Donc, comme en France les agents minoritaires qui ont développé d'autres savoirs-pouvoirs, une autre idée du pouvoir, une vraie idée de la résistance culturelle par rapport aux médias (les festivals par exemple), n'ont pas droit au chapitre, n'ont pas de place dans l'espace public et politique, on n'avance pas. Un trans¹ qui veut intervenir sur le protocole médical en France, c'est psychiatre plus médecin et ta gueule, même s'il y a un embryon de mouvement trans en France. À l'heure où je vous parle,





va se tenir dans quelques mois au Canada l'un des plus grands colloques universitaires avec plus de 250 *transcholars* (universitaires trans) et qui sont loin de limiter leur action à l'université. C'est vrai qu'en France, les mouvements minoritaires sexuels et de genre ont souvent une attitude anti-communautaire, anti-universitaire, anti-médias, anti-télé ! Je l'ai bien vu quand j'ai travaillé pour Pink TV. C'est dommage, parce qu'ils délèguent leur capacité d'agir. Leurs analyses de certains rapports de pouvoir justement, au niveau des genres, de la sexualité, des corps, mais pas seulement, sont invisibilisées. Je n'emploie pas le mot de « normes » pour préciser leur champ d'action, parce que l'entrée par « les normes » très en vogue actuellement est une manière affadie de récupérer la théorie *queer*. « Le *queer* », précisons-le tout de suite, c'est quelque chose de pas gentil, ça sent mauvais et c'est politico-sexuel. Ça n'a rien à voir avec : on va vous expliquer qu'il y a des normes de genre... Et comment elles bougent un peu, pas beaucoup... Ça, c'est la sociologie asservie, la sociologie inoffensive dont rêve toute société. Elle est rétributrice pour le sociologue qui commet ce genre de constat qui relève plus de la météo du genre qu'autre chose ! C'est de la pensée plate, ça. Dire qu'il existe des normes de genre, la belle affaire, la divine révélation ! C'est le B-A-Ba des anthropologues et des cliniciens du genre dans les années 1950 ! On va bientôt sortir un numéro des *Cahiers du genre*⁴ sur « les masculinités sans hommes ? », auquel participent des personnes trans en majorité (ça change !), très investies dans le discours politique et théorique. Et vous verrez, ça dégage. Ils ont depuis longtemps dépassé le stade du « trouble dans le genre »...

Ces cultures, ces micro-cultures, ces micro-pouvoirs, et surtout les personnes qui les incarnent n'ont pas accès à la gauche. Et pourtant c'est la gauche plus que la droite qui aurait dû piger ça ! Mais la gauche française est républicaine, elle a une identité qu'elle nie, elle est assimilationniste, intégrationniste, elle dit « oui, oui je vais parler de vous ». Mais à votre place. Ça donne la HALDE ou l'ACSE (l'Agence nationale pour la cohésion sociale et l'égalité des chances).

4. Voir « Masculinités *queer*, trans et post-trans : les rejets du féminisme », entretiens croisés avec Carine Boeuf, Morty Diamond, Jin Haritaworn, Vincent He-say, Jean Bobby Noble et Stephen Whittle, in *Cahiers du genre* n°45, 2008, p. 85-124.





Tausend Augen : Oui c'est le groupe qui défend tout ce qui relève de l'intégration, c'est l'ancien FASILD.

MHB : Évidemment ils sont subventionnés, c'est des institutions qui ont du pognon public et qui ne comprennent que dalle quand elles parlent d'intégration ou de discrimination. Comme par hasard, la HALDE va se confiner au plan juridique et se garde bien de financer de l'*outreach*⁵ ou de favoriser l'action culturelle affirmative. La HALDE ne veut pas faire de culture, la HALDE c'est le « droit ». C'est pas qu'Hortefeux qui pose problème ! On critique le Ministère de l'identité nationale mais pour moi, c'est la même chose... Quant à l'ACSÉ, ils sollicitent des documentaires, des films « sur », en suivant un modèle de prévention d'une délinquance culturelle qui serait la non-intégration. C'est ça le discours. En fait la figure menaçante qui est derrière, c'est le Rebeu, c'est l'Arabe.

Tausend Augen : C'est l'idée de la sédition face à la République. C'est une des raisons qui ont fait que les études postcoloniales ne fonctionnent pas en France, c'est que la conception de la colonisation française était complètement différente de celle qui a émergé de l'idéologie dominante anglaise. L'idée de la mission civilisatrice portée par la République ça joue un très grand rôle sur l'imaginaire produit. Et ça se décline dans toutes les formes de transmission de la culture.

MHB : Je suis complètement d'accord, et ça continue, et c'est la gauche qui le dit ! Voire qui le fait. L'autre jour je suis allée à un truc que la revue *Mouvements* avait organisé sous la houlette de Taubira que je trouve intéressante par ailleurs. C'était une espèce de débat toute la journée à l'Assemblée Nationale, dans les salles des commissions, à l'occasion de

5. L'*outreach* est une stratégie politique généralement pratiquée par des groupes affinitaires qui lie engagement politique et dimension éducative. Il s'agit de connecter avec les groupes qui peuvent partager les mêmes idées et les mêmes objectifs politiques mais aussi d'atteindre des publics spécifiques et le public en général. Il va sans dire que ce type d'action privilégie à la fois le point de vue et l'expertise des groupes et non un discours venu d'en haut. On voit la différence au niveau des résultats et des compétences, dans la lutte contre le VIH par exemple.





la sortie du numéro qu'ils ont fait sur les études postcoloniales. Alors il y avait Benjamin Stora, Pape N'diaye, qui a vraiment joué son rôle, alors qu'il est parfaitement au fait des politiques communautaires américaines. On connaît tout ça, c'est déjà décrit dans les textes des *Black Panthers*, dans les années 1950, toutes ces problématiques de *token*⁶ sont déjà là. Je ne dis pas qu'elles sont entièrement transposables, mais l'idée que tu mets un Noir ou un Arabe quelque part comme alibi, ça fonctionne encore. Et de fait, Pape N'diaye nous a vraiment servi le discours qu'il fallait. En bipolarisant ce qui se passait au niveau des études postcoloniales et en expliquant qu'en France, c'était pas possible de faire un modèle identitaire, qu'on n'allait quand même pas se retrouver entre Noirs à se demander ceci ou cela, qu'il fallait juste lutter contre les discriminations. En fait, il voulait dire que « le communautaire, c'est pas bien ». Il n'existe pas en France de toute façon, c'est pas la peine de s'énerver. Par contre les identités, une politique des identités, oui il y en a, c'est possible mais il faut en prendre conscience et les construire. On ne peut pas être constructiviste sans comprendre qu'il faut faire de l'*identity building*, non ?

Puis on a eu Stora aussi qui ne comprenait rien à cette agitation récente. Très vite, il s'est mis à défendre sa discipline, cette même histoire qui a tant péché tant elle a participé à la compréhension et à l'incorporation des colonisés. À quoi ça sert que Robert J.C Young⁷ ait consacré un essai qui fait référence à la brûlante question de l'histoire occidentale comme mythe en 1990 ? Qui, en France, a vu passer ce bijou épistémologique, je dirais volontiers épistémopolitique qui scanne Marx, Sartre, Foucault et montre la difficulté des articulations post-coloniales (de Saïd à Spivak en passant par Bhabba) ? Pas Stora. Et puis l'historien de la guerre d'Algérie a fini sur un « c'est un vieux discours, je l'ai entendu, les féministes me l'ont dit, mais pourquoi vous parlez de *queer* ? Qu'est-ce que c'est

6. Littéralement utiliser quelqu'un comme un « jeton de présence ». Le *tokenism* désigne une politique d'inclusion – homéopathique – d'un ou plusieurs représentants d'une minorité qui reconduit en fait les discriminations sous couvert de pratiquer des politiques plus inclusives et plus représentatives, qu'il s'agisse de la représentation politique, artistique ou professionnelle.

7. *White Mythologies, Writing History and the West*, New York et Londres, Routledge, 1990.





le genre ? C'est déjà fait, pourquoi vous ne parlez que de vous ? » Il y avait quelqu'un des « Indigènes de la République » qui n'avait pas besoin qu'on lui fasse un dessin, c'est sûr. C'était pourtant évident, pourquoi ça bloque. Rien qu'à dire le mot « postcolonial » et le malentendu avantageux pour tous ces gens de gauche-forcement-antiracistes s'était installé : tout le monde le comprenait comme « nous on est du bon côté ». Bien entendu, c'est tout le problème de la linéarisation qu'amène le « post ». « Post » = la colonisation, c'est fini parce que c'est passé. Mais si on fait du « post » quelque chose de critique qui dit qu'il faut changer le discours qu'on a sur nous-mêmes, là on fait autre chose. Et ça amène des questions nettement plus embarrassantes mais que n'évitent pas les *cultural studies* ; par exemple celles que posent les *White studies* : « c'est quoi d'être Blanc » ? Il existe ailleurs qu'en France une grosse littérature là-dessus. Richard Dyer par exemple a fait ce livre, *White*⁸, je ne sais pas si vous l'avez lu, qui est vraiment très intéressant sur la généalogie de notre blanchité non marquée, invisible et si... identitaire pourtant.

Mais pour revenir à ce débat à l'Assemblée nationale, en fait, ils disaient en gros, c'est scandaleux les tests ADN, on est contre. Par contre, à la limite, l'idée qu'on oblige les gens à apprendre le français, ça ne leur paraissait pas si grave que ça. Logique. Comme si en étant immigré, tu devais arriver et déjà parler français. On retrouve cette idée que finalement devenir français, c'est un privilège. Et les gens qui étaient là sont des gens « de gauche », qui essaient soi-disant de faire évoluer la gauche, et surtout qui se complaisaient dans un débat d'idées qui ne pouvait pas fonctionner. S'ils étaient vraiment sincères, si c'était urgent, on devrait bosser, faire des ateliers, changer les méthodes de travail, constituer des *task force*, politiser le rapport au pouvoir, se donner des moyens, etc. Écouter les huiles et respecter les intellectuels, surtout l'intellectuel français, c'est stérile. Parler de pouvoir, c'est aussi produire du savoir ensemble. Comment faire ? On essaie de faire ça au séminaire⁹. De ce point de vue, le séminaire est résolument politique. Je dirais qu'il faut

8. Richard Dyer, *White, Essays on Race and Culture*, Londres et New York, Routledge, 1997.

9. Séminaire « Fuck My Brain », organisé chaque mois à l'EHESS et au Palais de Tokyo (<http://fmybrain.org>).





arriver à se mettre d'accord sur la notion de pouvoir et qu'elle ne soit pas bloquante. Pour l'instant à gauche, ils font tout pour qu'elle soit bloquante. C'est ça qui fait que finalement on n'avance pas. Il y a aussi la manière de l'articuler. Et ce n'est pas en répétant « race, genre, sexe » qu'on va y arriver. Parce que ça aussi, ça commence à arriver en France alors qu'avant « les races » comme discours attesté, c'était impossible d'en parler. C'était raciste. En fait, une manière d'éviter la réalité de la racialisation. On sait bien qu'en France, « on » n'est pas raciste sauf au Front national bien sûr... On pourrait se dire que c'est bien que ça arrive, mais la manière dont c'est fait annule le truc. On est loin du compte : en oubliant que sur cette question du comment articuler ensemble « race, genre, sexe », il y a eu des débats chez les féministes, chez les antiracistes, dans les *Black studies*, dans la théorie *queer* ; en oubliant aussi que les féministes, les antiracistes blancs ou les élitistes de gauche, les *queer* s'en sont d'ailleurs pris plein la gueule à ce sujet, et à juste titre. Et ça n'est pas fini, parce que c'était « c'était des trucs de Blancs » et c'est vrai que c'est des trucs de Blancs... Ce qui manque cruellement en France, ce sont les stratégies d'*empowerment*. On ne veut pas le faire en France. Mais j'y crois, je le fais, peut-être que c'est ce que vous faites aussi. C'est de produire du savoir ensemble différemment, par exemple des savoirs et des politiques qui ne soit ni hétéronormatives ni eurocentriques, qui questionnent sans arrêt notre point de vue et amènent aux décentrements qui s'imposent.

Tausend Augen : J'ai l'impression qu'on continue, surtout avec les études postcoloniales, à lire une société avec des schémas hérités du marxisme, tu parlais de lutte des classes, ce qui a pu être pertinent à un moment donné dans l'histoire. Mais aujourd'hui, on a évolué dans une lutte entre des identités, entre des rapports de légitimité entre identités. Et en France on a peur de ça, tout le monde cherche à éviter ça alors que c'est une richesse. On a des individus qui revendiquent des identités complexes, être plusieurs choses en même temps, et à ne pas être réduits à des identités catégorisées. On n'arrive pas à le penser et à l'intégrer socialement et historiquement.





MHB : Exactement, je suis tout à fait d'accord. L'un des interdits politiques majeurs français est la politique des identités pour les minorités où j'inclus les femmes, sachant que la politique de l'identité (nationale) est le privilège d'une riche minorité blanche hétérosexuelle, avec des variantes.

Tausend Augen : C'est l'empreinte de l'idéologie républicaine qui se conçoit comme une et indivisible, qui ne peut pas se construire dans la dispersion. On retrouve les idées de Stuart Hall quand il parle d'identités diasporiques. L'identité française ne peut pas se concevoir comme ça dans le cadre actuel. Avec une capacité d'aveuglement assez extraordinaire... Je suis allé pour la première fois aux USA cet été chez une amie, à Chicago, et j'ai été frappé tout de suite par le fait que dans la rue les agents qui font la circulation c'est des Noirs, que les gens qui balaient c'est des Noirs, que le postier c'est un Latino...

MHB : ... que c'est les Mexicains qui font la vaisselle dans les restaurants...

Tausend Augen : ... que tous les chauffeurs de taxi sont moyen-orientaux ou maghrébins, et puis quand je prends le métro et que je sors de Downtown pour aller visiter la maison de Frank Lloyd Wright en bon petit Blanc cultivé, petit à petit dans le métro je me retrouve le seul Blanc, il n'y a plus que des Noirs. Mais quand j'arrive à la Maison de FLW, je me retrouve à nouveau avec uniquement des Blancs – que des Américains d'ailleurs, pas de touristes étrangers. Et je me dis quand même c'est dingue ce pays, cette ségrégation qui perdure à ce point. Et puis je reviens en France, et là c'est seulement à ce moment-là que je me rends compte que c'est pareil à Paris. Tu me diras que je suis con, eh bien, oui, dans une certaine mesure j'étais aveuglé par mon héritage culturel républicain à la française. Quand tu prends la ligne 13 il n'y a que des Noirs aussi, et quand tu es dans le cinquième et que tu en vois un, tu le remarques. Et ça, je ne l'avais pas vu avant. Et pourtant on construit l'identité républicaine contre le modèle communautariste anglo-saxon. Dans l'imaginaire collectif c'est quand même vachement ancré. On est tous intéressés par Liberté Égalité Fraternité, mais ces trois notions ne s'incarnent plus nulle part. Une manière de les incarner ce serait peut-être justement d'incarner à nouveau le discours des minorités.





MHB : Alors deux choses. Un, la question du discours identitaire ou de la politique de l'identité. L'une des stratégies de traduction culturelle de la théorie *queer* en France est pile poil là-dessus. Dès le départ, à la fin des années 1990, on s'est dit que ce qu'on devait faire comprendre en France, c'est que les politiques *queer* se situeraient, à la différence de ce qui se passait aux États-Unis, dans un discours identitaire post-identitaire. Ce n'était pas pour faire plaisir à la France en disant : vous savez, on est identitaires, mais ne vous inquiétez pas, on n'est pas comme les identitaires anglo-saxons. C'était parce que dès les années 1990, être un Noir en Angleterre, c'était à la fois être multi-identitaire et avoir une pratique de l'identité absolument pas « solide ». Là aussi, il existe un texte de Hall intéressant sur ce sujet, « New ethnicities¹⁰ ». Isaac Julian, il est pédé, *queer* et noir, etc., et il n'a plus cette vision du Noir statique et uniforme. Idem pour le pédé. Les essentialistes, on le sait, ce sont les homonormatifs d'aujourd'hui qui brament pour le mariage et les droits. Bien sûr, les politiques identitaires non figées capitalisent sur une réflexivité et une critique de l'identité qu'elles ont elles-mêmes générées, une capacité à la faire bouger, à ne pas l'essentialiser. C'est tellement logique. Les minoritaires en devenir (pas ceux de Deleuze et Guattari) savent le faire, et ils le font. La micropolitique *queer* est « processuelle » pour reprendre un terme de Guattari sauf que lui, il avait pas vu que ça viendrait des identités sexuelles politisées qu'il a réduit à une tentation groupusculaire. C'est très net quand on relit *Micropolitiques*¹¹, qui vient d'être réédité chez les Empêcheurs de tourner en rond et qui date pourtant des années 1980. Guattari en voyage au Brésil pousse le vice français jusqu'à moléculiser Lula (alors patron du PT) et Lech Walesa plutôt que les nombreuses minorités raciales et sexuelles qu'il rencontre lors de son périple. On est en 1982¹² !

10. In Stuart Hall, *Critical Dialogues in Cultural Studies*, David Morley & Kuan-Hsing Chen (dir.), Londres et New York, Routledge, 1996, p. 411-441. Originellement publié dans ICA Documents n°7, *Black Film, british Cinema*, Kobena Mercer (dir.), 1989.

11. Félix Guattari et Suely Rolnik, *Micropolitiques*, rééd. Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2007.

12. Pour une analyse détaillée du rejet guattarien des politiques minoritaires et identitaires, voir *infra* le chapitre « Red light district et porno durable. Un autre porno est possible ! », p. 179-200.





Cette capacité d'agir identitaire, je la retrouve dans mon parcours personnel, sexuel et corporel : comment née depuis la France, j'ai compris que j'étais lesbienne, comment je suis devenue gouine à Londres, SM *via* San Francisco sans y avoir mis les pieds, puis *queer* et maintenant bon je ne pourrais pas dire que je suis lesbienne... je devrais plutôt me définir comme une *butch genderqueer*. Cette vitesse identitaire, la vie que j'ai, d'abord j'ai l'impression qu'elle est plus drôle et elle est sans cesse traversée par des problèmes politiques évidents. Un(e) trans, même s'il ou elle n'est pas politisé(e), il ou elle sait que son environnement est biopolitique, il ou elle sait qu'il va produire des expertises sur son corps, il sait qu'on lui raconte des conneries sur la testostérone. Prends les hormones. Ça engage toute la chaîne, à la fois juridique, l'état-civil... On donne des hormones « féminisantes » – comme s'il y avait des hormones masculines ou féminines, ça c'est une autre histoire – aux délinquants sexuels pour qu'ils aient plus de libido, aux femmes hirsutes et aux personnes qui veulent changer de sexe. Par conscience biopolitique, les trans sont dans la politique jour et nuit et s'ils font de la politique demain... gare à tous ! Mais reste à savoir comment faire. On a tous envie de faire de la politique au sens traditionnel du terme. En tout cas, moi ça me démange. Mais comment faire ? On a des idées sur le pouvoir, sur la résistance, sur le pouvoir des affirmations culturelles, sur la circulation des savoirs, des images, des médias, etc. Que le PS ou la gauche en général ne veulent pas entendre. Il nous manque l'étage supérieur de la fusée qui doit consister en quelque chose comme : relire la politique traditionnelle par le biais biopolitique et politico-culturel. Ça reste à articuler. Maintenant que nous avons suffisamment de recul par rapport à la prolifération micro-culturelle dont sont issues des micropolitiques qui ont prouvé leur efficacité (et singulièrement celles des mouvements politico-sexuels minoritaires), que ça dure depuis les années 1960¹³ au moins, est-ce que la prochaine étape n'est pas cette articulation, les agencements des micropolitiques *queer* à un niveau macro ? Ce fut le défi des Verts avec les mouvements écolos. Faire

13. À ce sujet, voir l'excellent article de Kobena Mercer, « « 1968 » : Periodizing politics and identity », in Cary Nelson, Paula A. Treichler et Lawrence Grossberg (dir.), *Cultural Studies*, Londres et New York, Routledge, 1991, p. 424-449.





comprendre qu'être vert, ce n'est pas une fixation thématique annexe. Ils ne se sont pas loupés partout, sauf en France bien sûr.

Et d'un. La deuxième chose, tu disais Liberté Égalité Fraternité. Mais notre conception de la démocratie est absolument lamentable. Il y a longtemps que des gens comme Ernesto Laclau ou Chantal Mouffe, des gens de la New School for Social Research qui est un peu la seule université postmarxiste de New York – enfin ils recevaient Derrida et tout le monde – sont sur la question de la démocratie radicale. On croit toujours – parce que le marxisme anglais est génial et le marxisme français est retardé – qu'il n'y a pas de marxisme aux États-Unis, mais c'est inexact. Et je ne parle pas des trucs gentils habermassiens ou des politiques de reconnaissance, il y a cette version-là. Mais ce qu'il faut développer, c'est une démocratie radicale qui serait faite avec tous les gens exclus de la démocratie sachant que ce processus d'exclusion est inhérent à la démocratie et non accidentel. C'est là que ça commence.

Tausend Augen : Oui. On demande aux minorités de s'intégrer au lieu d'intégrer les minorités dans le dispositif.

MHB : Justement, dans son bouquin *Hégémonie et stratégie socialiste*, Laclau explique très bien comment la démocratie fonctionne par exclusions. Comment se fait-il que nous soyons encore les seuls à penser qu'on va exporter la démocratie, nous autres Français ? Et ça, ce n'est pas du Sarkozy, c'est constant et structurant tous ces discours universalisants, sur les droits de l'homme, le droit d'ingérence... L'histoire de l'Arche de Zoé en est l'illustration pitoyable et incroyable. Vous me direz, on avance à pas de fourmi. Homi Bhabha a été traduit chez Payot. Ok, c'est très bien et je me suis battue pour que Bhabha ou Spivak, qui est une remarquable postmarxiste féministe, soient traduits, mais ils sont encore dans la *French Theory* à la Derrida. L'hybridité quand ils l'articulent, je n'ai rien contre, n'était-ce sa dimension trop textuelle, mais j'ai peur quand on dit *gender* ou « hybridiaspora » en France... ça ne marche pas. Voilà pourquoi on a un boulot énorme. Ce n'est même pas simplement qu'on doive rattraper le temps perdu ! C'est qu'il faut qu'on arrive à traduire culturellement et politiquement cette volonté de démocratie radicale.





Et je ne crois pas que ça passe par une stratégie de resignification de l'universalisme, c'est pour ça qu'il faut critiquer¹⁴ vigoureusement la deuxième Butler (celle de *Défaire le genre* pour aller vite). Butler ne peut pas ignorer qu'en France c'est hyperproblématique de parler de l'universalisme en le liant au pouvoir performatif des mots au service des minoritaires. Quand tu dis « pédé » et que tu le resignifies, tu en fais une fierté (bon, même si franchement il est grand temps de laisser tomber cette rhétorique nationaliste et de trouver autre chose), une identité, une culture, ça marche. Mais si tu commences à braire « universalisme » en France, alors là ils sont contents les éléphants. D'ailleurs je trouve que c'est irrespectueux par rapport aux animaux cette manière de bestialiser. On a un problème de boîte à outils, de théorie. Je crois qu'il y a plein de gens comme nous qui sont d'accord pour dire qu'il faut être à l'interface, ne pas être dans la fac, mais y être quand même, et qu'en en même temps, elle devienne plus poreuse, qu'elle serve à quelque chose dans la vie des gens. Les étudiants en ce moment font un blocage parce qu'ils ont peur de ne pas avoir de boulot et ils ont raison d'avoir peur. Ils veulent juste gagner 1000 euros par mois, donc ils n'arriveront pas à vivre, et ils savent de toute façon qu'ils seront précaires. Mais ceux qui veulent bloquer la fac te sortent le discours que leur lutte c'est aussi pour les sans-papiers, les sans-abris,... C'est pas possible ! C'est pas possible d'avoir un discours aussi faible et aussi scandaleux.

Tausend Augen : Quand les étudiants ont bloqué les voies du RER, j'étais dans le RER D de retour à Paris et le résultat c'est que les étudiants ont bloqué tous les habitants de banlieue qui allaient se faire une sortie à Paris. J'étais avec eux dans le RER, et ils gueulaient après les étudiants.

MHB : Ils ne sont pas politisés ou bien ils n'y arrivent pas. Les syndicats étudiants inféodés aux partis leur bouchent l'horizon et pour suivre leurs cours, ils doivent se mettre en situation de précarité en travaillant chez Mc Do. Il ne leur reste pas de temps pour s'organiser. Pourtant, comme ailleurs, les études culturelles les politisent. De manière ultra forte, ça leur

14. A ce sujet, voir *infra* le chapitre « Théorie queer de la première vague et politiques de la vulnérabilité : la deuxième Butler », p. 307-346.





donne une espèce de puissance, une énergie qui n'a malheureusement pas les canaux ou les espaces pour être diffusée. Sans compter le *backlash* de la part de certaines disciplines (je pense à l'esthétique) ou de certains présidents d'université du siècle dernier qui agissent au mépris des demandes claires des étudiants. Comment faire pour que ça grandisse ? Je me pose tous les jours la question : est-ce que je reste ou est-ce que je pars ? D'autres pensent que ça craque de partout, que ça va finir par passer. Dans cent ans ? À moins que les étudiants se mobilisent en termes de politiques de savoir. C'est indispensable. Je suis quand même frappée qu'il y ait plein de gens qui ne veulent pas se mettre uniquement dans la case universitaire, qui bossent comme des fous, ont trois jobs pour faire ce qu'ils veulent faire, qui traduisent, et qui veulent faire de la politique, transfuser les micropolitiques dans la macropolitique, intervenir dans l'espace public, qu'il y ait une production culturelle différente. Il y a des choses qui vont très vite. Moi qui suis un produit des festivals LGBT, c'est comme ça que j'ai commencé avec ces histoires de politiques des identités et des représentations. Les documentaires qui passaient, ce que les gens disaient, les archives sur le pouvoir médical, ça m'a retourné la tête, ça ne m'a jamais quittée. Le féminisme provoque cette prise de conscience aussi. Les études postcoloniales, c'est bien, mais ce qu'il nous faut c'est des *Beur studies*, sans parler d'études en rapport avec les aventures coloniales de la France en Asie. Faire des cours où je parle des Noirs américains pour relayer les études qu'ont fait des gens comme Patricia Collins sur Michael Jackson, Jennifer Lopez, le rap, etc., ça parle, mais c'est largement insuffisant et pas forcément adapté au contexte.

Tausend Augen : En même temps c'est un relais qu'il faut avoir, si on n'a pas cette dimension d'empathie politique au sens riche du terme, si chacun reste dans son truc... Est-ce qu'on peut vraiment ne s'autoriser à parler qu'à partir du moment où on fait partie de la communauté ?

MHB : D'accord, mais les Blancs qui parlent de Noirs ça fait un moment que ça dure en France. Ailleurs les facs ont recruté des personnes de couleur, des profs ! Le nombre de profs noirs dans les universités françaises peut se compter sur les doigts des deux mains alors qu'une





grande partie des étudiants et des étudiantes est noire. Sans parler des Blancs qui se branlent littéralement avec leur devenir minoritaire justement. Et croyez-moi, ils ou elles sont de gauche, ils ou elles disposent d'un capital symbolique qui leur a ouvert les portes de la fac... J'ai moins de problèmes avec Guattari qu'avec Deleuze mais quand même, quand – en bon Français – il va affirmer même en voyage au Brésil que Rimbaud indique la voie du devenir noir... Faut se calmer ! Tout ça parce qu'il a peur des politiques noires ou les juge ghettoïsantes... Ou qu'il ne les connaît pas, tout simplement.

Tausend Augen : Mais ça peut devenir un problème. J'aimais bien la formule des devenirs minoritaires pour ça.

MHB : Le problème, c'est ce que les majoritaires français et quelques minoritaires français en font. Il me semble qu'il est temps en 2008, de se rendre compte de l'hexagonisme de cette solution et de bien comprendre qu'elle fait partie inhérente de l'antiminoritarisme français qui est un adjuvant de la chasse au communautarisme. Concernant Deleuze, je continue à être volontairement caricaturale dans ma critique de ce que j'appelle son devenir-tout et qu'il appelle le devenir minoritaire parce qu'il n'est selon moi qu'une régulation déguisée de la force minoritaire, un recodage pour reprendre le langage deleuzien. Michel Cressole, ce journaliste pédé qui est mort dans les années 1980, a fait une réponse cinglante à ce sujet à Deleuze, dans un livre intitulé *Deleuze*¹⁵. Cressole critiquait cette posture de Deleuze qui dit – c'est toute l'idée de la transversalité, qui est intéressante, et qui est plus intéressante dans sa définition guattarienne que deleuzienne – moi je n'ai pas besoin d'être un petit oiseau pour être un petit oiseau, je n'ai pas besoin d'être homosexuel pour parler des homosexuels, je n'ai pas besoin d'être toxico pour parler de la drogue, etc. Comme si d'ailleurs on pouvait assimiler être minoritaire avec une ontologie coupable quelconque. Concernant Guattari qui dit à peu près la même chose mais

15. Michel Cressole, Paris, Éditions Universitaires, « Psychothèque », 1973. Pour une critique plus approfondie du devenir minoritaire selon Deleuze et Guattari, voir « D&G Reload », dans *Queer Zones 1*, op. cit., p. 174-195.





autrement, une recontextualisation de ses craintes s'impose. Quand il met en garde contre la dérive groupusculaire quelques fois même qualifiée de fasciste voire de sioniste (tiens, tiens), et autre ghettos (tiens, tiens), il ne parle pas de politiques identitaires qui se déploient ailleurs et qu'il ignore visiblement. Ce qui est également intéressant pour nous, c'est que l'exemple récurrent, paradigmatique en quelque sorte de ce danger selon lui, c'est toujours « les homosexuels et les féministes ». Peut-être qu'il faut relier ça au spectre du stalinisme ou à l'organisation des groupes gauchistes de l'époque qu'il a vue et détestée, ce qui lui fait jeter le bébé des minorités avec l'eau du bain gauchiste mao. Il ne voit pas en quoi ces groupes politico-sexuels sont précisément dans l'économie de la subjectivité qu'il appelle de ses vœux et qu'il reproche aux marxistes d'avoir toujours reléguée à un plus tard. Sous les pavés de la gauche qu'il n'aime pas, il est intéressant de retrouver l'argument du ghetto, qui ne s'explique pas en puisant dans le contexte politique de l'époque mais bien dans cette constance française à situer son identité nationale par rapport à celle du Juif intégré ou pas, sachant que l'hyper-intégré dont la figure emblématique est Dreyfus ne sera justement jamais à l'abri d'une accusation de trahison de l'assimilation et du reste... Son procès en trahison le prouve assez mais aussi comment les médias disciplinaires de l'époque, bertillonnage, photos etc. lui ont refait un corps de Juif : oreilles dangereuses, nez « juif » alors que le pauvre Dreyfus avait passé sa vie antérieure à faire du cheval, à muscler son corps de gringalet et à apprendre l'équitation, pour s'intégrer justement. Eh bien, on n'a eu aucun mal à le désintégrer en le rejuivifiant ! Et on n'avait pas de Karcher à l'époque. Tout ça que pour dire que Guattari est très banal quand il tombe dans le piège de reprocher en apparence aux minoritaires leur penchant à la stagnation, à la reproduction de l'identique alors que ce discours masque précisément l'inverse, c'est-à-dire un soupçon de fond sans cesse adressé aux minoritaires : leur capacité à dissimuler leur flexibilité, leur aptitude à une certaine plasticité identitaire qui n'est pas la chose du monde la mieux partagée justement et qui fait qu'ils pourraient à la fois vivre différemment et devenir indétectables... ce n'est pas un hasard si la mythologie de la naissance de l'intellectuel français coïncide avec l'Affaire Dreyfus.





Le problème, c'est que c'est que ce *double bind* infligé aux minorités est très fort en France, et qu'il s'articule d'ailleurs très bien avec les problèmes qu'on évoquait il y a quelques instants. Et le résultat est toujours le même : brider l'*agency* et l'agencement minoritaire.

Tausend Augen : Est-ce que tu dirais que les études postcoloniales, par exemple, doivent aussi avoir une invention du langage comme objectif ? Une nouvelle écriture ?

MHB : De fait, ça jargonne pas mal dans les études postcoloniales récentes. Ce qui n'est pas forcément un bien. C'est aussi source d'essoufflement, c'est un problème que l'on rencontre aussi dans la théorie féminisme et la théorie *queer*. L'invention d'un langage, je m'en méfie. Ça renvoie pour moi au projet structuraliste lacanien ou barthésien voire metzien. On ne va quand même pas revenir au « tout est langage » structuraliste et déhistoricisant à la Barthes ! N'oublions pas que toutes les tentatives de rabattement du langage selon Saussure sur le cinéma par exemple ont été des échecs, des formalismes dépolitisants qui nous ont fait perdre, en France, beaucoup de temps. Pour ne pas parler de la déesse Écriture, là encore je renvoie au pauvre Barthes ou à la pieuvre Duras. La dévotion à la Littérature et à l'Écriture est une grande passion/mythologie française comme chacun sait¹⁶.

C'est plutôt la question des dispositifs, des agencements d'énonciation qui me paraît fondamentale. C'est un problème d'éthique épistémopolitique... Tu dois savoir d'où tu écris. Avec qui tu agences. Par exemple, en ce moment, j'ai des étudiants de Sciences Po qui déboulent : « ouais j'ai envie de travailler sur les trans ». Mais que veux-tu ? Travailler avec ? Travailler sur ? Et ça sert à quoi ? Et ça sert à quoi de faire un mémoire ? De faire une thèse ? C'est pour faire quoi la recherche ? Dans les études culturelles, on voit bien qu'il y a eu la revendication réussie d'une écriture « subjective » qui revendique sa proximité avec son « objet ». Les études culturelles ont développé une véritable prolifération des subjectivations

16. Sur les passions modernistes françaises dont fait partie le culte de l'écriture avec un grand E, voir *infra*, le chapitre « Protoféminisme, modernisme et racisme : Breillat fait son cinéma », p. 15-64.





dans les sciences humaines. Une anthropologie pratiquée par le Centre d'études sur les genres et les sexualités à la New York University sait très bien faire ça aussi. C'est plus intéressant d'écrire sur les backrooms quand on sait de quoi on parle. Parce que quand tu lis ce qu'écrit Janine Mossuz-Lavau sur les backrooms dans ses grandes enquêtes sur « la » sexualité des Français, c'est embêtant. Non seulement c'est faux, mais elle n'y est pas allée, et elle n'a pas un point de vue intéressant, elle ne s'est pas décentrée de sa position hétérocentrique. Elle pense que les backrooms, c'est glauque, qu'« ils » vont là pour se cacher. Elle ne comprend rien à la sous-culture sexuelle gaie, à la question de la prise de risque. Si je dis que j'ai des choses à dire sur le genre, la sexualité, la signification du gode qui a évolué dans la culture pornographique, lesbienne et *queer* comme c'est pas permis, ça ne veut pas dire qu'il n'y a qu'une gouine qui peut parler des gouines. D'ailleurs, il y a plein de gouines qui refusent de s'identifier comme gouine et les *gay studies*, on n'en a pas voulu parce qu'on a vu tout de suite qu'il y avait un effet disciplinaire réducteur. Politiser les choses, ça n'est pas se donner pour objectif de redevenir des historiens pré-foucaldiens. Non, cela veut dire que les savoirs minoritaires sont très bien placés pour parler et théoriser différemment et que leur posture épistémopolitique est à la fois plus réfléchie, plus créative et plus en phase avec les microcultures et les micropolitiques.

Il y a des formes d'écriture, des dispositifs pour « travailler ensemble ». Tout à l'heure vous me parliez de votre dispositif de revue, et je pensais à cette réunion de *Mouvements* dont je parlais. Ça aurait été un brainstorming, avec une *task force*, un agenda où le théorique et le pratique ne sont pas séparés, ok. C'est ça qu'on aurait dû faire ce jour-là, pas gamberger pour dire « oui, mais ça va venir » ou d'entendre dire que Godelier (surtout Godelier !) avait déjà fait la rupture. En France, tu as toujours ce *backlash* disciplinaire et des gens pour te dire aussitôt « mais enfin, Godelier quand même ! ». Parce qu'il a bien fallu que les anthropologues se défendent... Et d'ailleurs c'est le talon d'Achille de l'anthropologie, cette bizarrerie de sa volonté de savoir, cette soif de l'« Autre »... Je me demande souvent comment l'anthropologie peut continuer à exister sous cette forme. Travailler ensemble, faire de la politique ensemble





oblige à se mettre à jour au niveau des discours, à voir qu'il y a maintenant des discours constitués, des subcultures, des points de vue culturalistes, des affirmations culturelles qui font qu'il y a du multiculturel. Il n'y a pas UN point de vue multiculturel ou alors c'est que quelqu'un essaye de le driver, c'est le « multiculturel » tempéré de Taylor qui ne fait peur à personne en France. Et pour cause.

L'un des obstacles majeurs que je vois dans cette lutte pour l'accès au politique des minoritaires en France, c'est qu'on perd beaucoup de temps et qu'on ne peut pas se professionnaliser. On devrait faire ça à temps plein. Ce qui me tue en France, je le vois par exemple avec les putes ou les trans qui sont politisés, c'est qu'on n'a toujours pas réussi à dépsychiatriser les trans ou à prolonger le travail extraordinaire des différentes réunions du parlement des putes depuis les années 1970. Et je te dis pas ce que c'est que « l'expertise » d'Henry Castel quand il écrit *La Métamorphose impensable*¹⁷ (qui est paru il y a deux ans chez Gallimard), une somme pathologisante sur les trans et qu'il continue d'intervenir dans les réunions avec l'OMS sur la CIM qui concerne les trans... Sans parler des protocoles en vigueur qui sont menés par des médecins et des psychiatres qui tiennent des discours et posent des actes révoltants à l'encontre des trans qu'ils contrôlent. Et ça, ça ne concerne pas que les trans. C'est du biopolitique qui affecte la manière dont chacun et chacune va se positionner par rapport au mythe de la différence sexuelle conçue de façon binaire et exclusive. Ce n'est pas non plus une question d'homosexualité, puisqu'il y a des transgenres hétéros, et que des filles qui sont devenues des garçons ont une sexualité hétéro, et même macho. À Paris et ailleurs, il y a un trans qui viole les filles et tout le monde le sait, selon la formule consacrée, *a fortiori* dans les cercles *queer* paillettes qui ont le culot de se dire féministes alors qu'elles le backent ou lui donnent des coups de main. C'est un peu ennuyeux ! En même temps, il fallait s'y attendre, c'est très logique vu le type de masculinité dominante et le rapport de la France au viol.

17. Pierre-Henri Castel, *La Métamorphose impensable, essai sur le transsexualisme et l'identité personnelle*, Paris, Gallimard, 2003. Dans cet ouvrage, Castel prend bien soin de ne jamais utiliser le pronom personnel féminin pour parler de Kate Bornstein, MtF activiste états-unienne bien connue.





Quand tu rentres dans la sexualité avec un point de vue politique, tu te rends compte que les politiques sexuelles minoritaires font péter la différence sexuelle et que la France est le musée de la différence sexuelle... Attends, on a quand même Roudinesco, on a Lacan, on a Lévi-Strauss, et on a le Parti socialiste ! Ségolène Royal, c'est ça son problème. Et tous au PS, ils ont problème avec ça. Et Delanoë non plus n'a rien compris, avec son mini-*coming out* sur M6. Et son manque de courage politique (à visée électorale) envers les minorités. À jouer la carte républicaine, il a quand même laissé pourrir le projet de centre d'archives LGBTQ (plutôt gai que LGBT d'ailleurs) de Paris. Ça lui convient tout à fait que le Centre LGBT de Paris soit l'un des plus minables au monde, ait un loyer tellement élevé qu'une fois payé, on ne peut plus faire grand-chose. Et comme le Centre, de même que l'InterLGBT, est asservi au PS politiquement... qui le lui rend si mal. On n'est plus dans hétéro/homo mais dans une reconfiguration de tous ces discours politico-sexuels et épistémopolitiques. Ils n'ont toujours pas pigé (d'autres gauches européennes en ont pris conscience) que les armes pour faire face à un capitalisme global qui investit massivement dans la production de subjectivité, dans l'économie subjective et non simplement l'économie politique, ce sont précisément les subjectivités minoritaires et les microcultures. C'est un genre de matérialisme culturel : curieux que la Gauche ne comprenne pas.

Tausend Augen : Je reviens aussi sur le cinéma et les cultures audiovisuelles qui intéressent la revue, une des difficultés qu'on a, mais ce n'est pas nouveau, c'est que dans ce champ il y a une tradition de la haute culture qui imprègne un peu tout le monde. C'est très difficile par exemple de dire combien *Manderlay* de Lars Von Trier est immonde comme film quand on est renvoyé sur « ah, mais c'est plein de qualités sur le plan artistique et c'est ça qui est important et pas le reste ». C'est difficile quand on voit que l'écriture sur le cinéma est désobjectivée, que les gens s'efforcent d'évacuer leur vécu, leur rapport personnel à l'œuvre, pour produire eux-mêmes une œuvre, devenir des auteurs.

MHB : C'est dans notre agenda aussi, tout faire contre la politique des auteurs.





Tausend Augen : En plus il y a les racines chrétiennes de tout ça... On est plusieurs à travailler dans le champ de l'éducation à l'image en direction des jeunes, et on est pris dans un certain nombre de contradictions. Par exemple, on voit bien qu'il faudrait sortir de l'éducation à l'image pour aller vers un truc du genre « formation du regard », histoire de changer le rapport à l'œuvre qui est instauré comme un rapport de révélation sur le mode on va te montrer un Tati, un Bergman, et d'un seul coup tu reçois la lumière et tu es révélé à ce qui est bel et bon. Mais ça c'est très difficile. Et quand on parle de la télévision, du multimédia, des jeux vidéo, de l'Internet, on a du mal à faire prendre conscience que dans tout ça c'est très délicat de parler de formatage comme on le fait, tout simplement parce que les gens existent, avec leur intelligence propre, et qu'il existe des formes et des stratégies d'évitement et de réappropriation. On a affaire ainsi à des gens qui pensent mais qui ne vivent pas les problématiques sur lesquelles ils pensent.

MHB : Le porno c'est un bon exemple, la plupart des gens écrivent dessus sans le regarder, faut le faire quand même.

Tausend Augen : Oui, ils vont parler de choses qu'ils ne connaissent pas, qu'ils ne vivent pas, qu'ils n'éprouvent pas. Ce qui nous intéresse dans les études culturelles notamment, c'est qu'elles permettent de se réapproprier un vécu, et de se décomplexer par rapport à ce vécu quand il ne correspond pas à la « norme » dominante. Dans l'écriture sur le cinéma ou l'audiovisuel, on essaie, mais comment ? La simple édition d'une revue ne suffit pas.

MHB : C'est une question pour moi aussi. Et ce que tu dis, passer du côté du regard, faire la généalogie des dispositifs visuels, voilà qui correspond aussi aux exigences des *visual studies*. Ce n'est pas toujours une bonne idée d'aller aux États-Unis chercher des solutions et l'on est surpris parfois de voir combien ils nous envient cette notion d'auteur qui va les amener par exemple à s'extasier devant les audaces d'un Chéreau par rapport à la mise en scène du porno... dans *Intimité*... Ah ! la langueur de la littérature officielle qui se pâme devant la force du





porno... Mais ça fait quelque temps qu'ils installent ce champ dit des *visual studies*, où il y a un vrai souci de réorganisation du travail sur le regard, la construction du regard et des subjectivités, alimentée par le féminisme et les études gaies et lesbiennes, noires ou *queer* qui se sont intéressées aux images, entre autres.

Les études culturelles ont bien exploré tout ça bien sûr, et aussi le constat que les gens qui regardent ne sont pas des dupes culturelles. Pour moi ça a été une révélation. J'ai eu une formation française dégoûtante : Normale Sup', le culte de l'écriture et de la littérature, l'élitisme culturel, le mépris de la culture populaire. En 1980 en France, il fallait bouffer du Duras, du Derrida sans jamais céder au politique. Et on le voyait même pas ! C'était horrible, mais j'essayais de coller à ça. Duras un coup j'aimais, un coup j'aimais pas... Je me suis tapé *India Song* vingt fois, je connais cette culture par cœur. J'en suis arrivée à haïr la politique des auteurs et la lecture des écrits de Noël Burch¹⁸ là-dessus a confirmé ce rejet¹⁹. Je trouve qu'il a vraiment un point de vue formidable là-dessus, sans doute aussi parce qu'il s'est lui aussi exilé en France pour se contraindre à cette culture esthétisante et formaliste dans un premier temps, sadienne comme il l'a très bien démontré, pour switcher ensuite sur une culture populaire d'obédience masochienne. C'est ce qu'il raconte magnifiquement dans son *De la beauté des latrines*. C'est aussi pour cela qu'au moment de l'affaire *Baise-moi*, j'ai beaucoup soutenu ce film et que le Zoo a fabriqué un tract très clair. Je pensais qu'un film et un livre comme *Baise-moi*²⁰ permettaient de casser la démarche autofictionnelle à la sauce française et aussi un certain style d'écriture, LA Littérature, la France un pays où on aime LA Littérature, comme si on n'écrivait pas aux États-Unis ou ailleurs. En fait, je me rends compte encore aujourd'hui, tous les jours, à quel point la politique des auteurs est si prégnante et combien elle est entravante. Mine de rien, c'est elle qui sauve des gens comme Brisseau et son dispositif de sexexploitation d'auteur.

18. *De la beauté des latrines*, Paris, L'Harmattan, 2007.

19. Sur l'apport de Noël Burch et sa critique d'une partie du modernisme français, voir *infra* la section « modernismes et féminismes », p. 13-86.

20. Sur la dimension *queer* et post-pornographique de *Baise-moi*, voir « Baise-moi encore » in *Queer Zones 1*, *op. cit.*, p. 13-32.





C'est pour ça que quand tu parlais de nouvelles formes d'écriture ou de dispositifs, l'écriture, j'ai tendance à fuir – enfin je ne dis pas qu'il ne faut pas écrire, j'écris moi-même, mais j'essaie de trouver une écriture parlée, burlesque, qui puisse pas être gobée par l'académique et dans un français parasité par l'anglais. Une autre stratégie que j'utilise dans mon enseignement et la politique et qui est aussi très présente dans la communauté ou la micro-culture *queer* de Paris, de Berlin et San Francisco, c'est la performance. Le pays de la performance, c'est plutôt les USA, mais le dispositif de la performance qu'ont utilisé les féministes, beaucoup de minoritaires ou des artistes comme Coco Fusco ou Guillermo Gómez-Peña, est un formidable outil identitaire et politique, d'autant plus qu'il est *cheap*, abordable. En 1992, en pleine place des colonnes à Madrid, Peña et Fusco se sont foutus dans une cage abritant une nouvelle espèce de primitifs récemment découverts au moment des célébrations de l'anniversaire de Christophe Colomb. Là, ils intervenaient directement sur le regard des visiteurs – qui ne se sont pas privés de prendre des photos d'ailleurs. Ça nous change de *La Chambre claire* et des réflexions à la fois radines et prévisibles sur le punctum, le studium et ma mère...

Ce dispositif de la performance vient des mouvements politiques qui ont théâtralisé la rue, l'espace public. Même les suffragettes, enfin les Anglaises, avaient pigé ça. Peut-être parce qu'il y avait pas mal d'actrices parmi elles. Act Up doit beaucoup aux suffragettes... Et je le vois bien avec les ateliers *drag-king*. On en fait un au deuxième semestre avec une fille qui est *drag-king* à la fac de Lille. Tu travailles une journée sur un type de masculinité que tu vas performer et ensuite tout le monde dehors pour une bière. Tu ne peux pas imaginer comme ça marche. Pour ne pas parler des perf post-porn de *Strap on Dildo*²¹ ! On est loin de la médiation culturelle !

Tausend Augen : Sauf que ce secteur culturel existe parce qu'il est venu de gens de mouvements associatifs, pas forcément institutionnalisés.

21. Voir les performances et le Vjing de *Urban porn*, (<http://erelevilstyle.free.fr/wordpress/>) et plus particulièrement *Flash Porn Act #1*, tourné au lendemain du premier tour de l'élection présidentielle de 2007 devant la permanence lilloise de l'UMP.





MHB : Oui mais il faut bien voir que la « médiation culturelle » est une spécialité bien française qui n'interroge pas les identités culturelles et ce qu'elle en fait. L'autre jour à Lille, je reçois un mail d'une étudiante en médiation culturelle qui me demande, tout en passant par la directrice du département – elle est communicante, mais elle est timide – si elle peut venir dans mon cours présenter une production théâtrale. Je dis oui, pourquoi pas, déjà que je fais cours à 9h, et que c'est archi tôt et un cours d'une heure et demie, c'est pas génial, mais enfin, bon, envoyez la doc. Ça s'appelait « Le Grand Nain ». Comme c'est un truc qui a « l'air minoritaire », les nains... alors on envoie sur moi. Je lui dis, envoyez-moi le dossier de presse d'autant que l'un des publics captifs de La Rose des Vents, la scène nationale de la métropole lilloise, c'est les étudiants en médiation culturelle. Ils sont susceptibles de travailler dans des endroits comme La Rose des Vents après leur formation. La boucle est bouclée. J'ouvre le dossier... « Le Grand Nain, l'Autre », tu lis ça dans des milliers de dossiers de presse qui présentent des spectacles sur l'Autre en France. C'est l'histoire d'un mec dans sa maison. Elle est secouée par quelque chose et il y a une chose noire qui monte de la terre. C'est la rencontre avec l'autre, on rêve ! Et suit tout un blabla sur Defoe. J'ai utilisé la présentation en cours pour déconstruire ce discours exotisant sur l'Autre dont les Français, à commencer par les artistes et nos fonctionnaires de la culture, sont si friands.

Tausend Augen : Noël Burch fait un distingo entre le sujet et l'auteur. Il veut dire que quand l'auteur s'exprime, ce n'est pas le sujet qui parle. C'est ça le problème. Le fait que ça ne soit pas le sujet qui parle, ça veut dire qu'il y a toute une communauté littéraire qui parle à sa place. Tu peux citer Baudelaire, mais il faut que ça s'inscrive dans une logique qui est celle du sujet et pas celle de l'auteur.

MHB : Qui n'a pas envie de citer Baudelaire, même chez les minoritaires en France ? Quelle plaie ! Quelle allégeance moderniste ! Ça, c'est un vrai problème. On parlait tout à l'heure de la force minoritaire en France. Quand on entend parler de « multitudes », ce sont généralement des majoritaires qui parlent d'eux et de leur bienveillance « naturelle »





envers les minorités. J'en rencontre tous les jours des intellos de gauche qui se bourrent le mou avec le post-col et « le *queer* » comme ils disent. On va faire « postcolonial », on va faire machin, on va interviewer Spivak... Oui, c'est bien d'interviewer Spivak avec vingt ans de retard. Ah, c'est un peu con de lire Butler en commençant par *Défaire le genre*, avec vingt ans de retard sur *Trouble dans le genre*. Il y a la manière et la question de savoir : pour quoi faire ? Il me semble. Et pour revenir à la question des dispositifs dont on parlait tout à l'heure, il est grand temps de changer les règles de la mise en scène intellectuelle en France, *a fortiori* avec les *big names* états-uniens. Nous, on les contraint un peu quand on les invite dans nos séminaires et il est très instructif de voir que ceux qui répondent présents sont souvent les plus politiques. Puisqu'on est dans une démarche de projet politique et collaboratif, on organise par exemple une journée de préparation en amont, on bosse avec les participants, ils préparent des questions. Tout ça pour éviter les mises en scènes normalisées du savoir. On n'est pas là à faire des colloques hagiographiques et silencieux, souvent castés par l'intéressé. Vu la situation en France, on ne peut pas se permettre de reproduire des mises en scènes élitistes ou parisiennes du savoir, justement au moment où émergent les savoirs minoritaires dans le champ théorique et politique. L'obstacle numéro 1, ici c'est la reprise des ressources identitaires et minoritaires par un/e intellectuel /lle surplombant et qui fait la synthèse de tous ces trucs minoritaires. Encore une fois, c'est un peu comme dans *Plus Belle la Vie*, la seule série au monde qui aspire toutes les différences culturelles en les aplanissant et les caricaturant.

Mais le plus dur en France, c'est le fait que beaucoup de minoritaires, appelons-les comme ça, d'anormaux, de monstres, de *frunks* ne se revendiquent pas comme tels. Ils ont complètement intériorisé les consignes d'intégration républicaniste et universaliste et entrent au PS qui leur réserve un demi-strapontin pour 1000. Tout ce qu'ils veulent, c'est monter dans l'ascenseur social pourtant en panne, avec cette manière en France qu'on a de mettre de côté tout ce qu'ils ont d'intéressant et de différent. Il y a vraiment un problème de négation de leurs ressources par les minoritaires de sexe, de genre, de race eux-mêmes en France. La vie et la politique minoritaires, c'est une vie difficile. Mais tu comprends aussi





que tu as un pouvoir, que tu résistes, et ça donne de la force. Beaucoup de gens renoncent, ou pensent que ce n'est pas possible. Par exemple, en France, il y a trois quarts d'homos normatifs, d'homos républicains qui relayent évidemment un discours très violent par rapport à « la communauté » ; même si par ailleurs ils consomment gai, bouffent du porno gai et vivent dans le Marais, ils courent toujours après une vieille légitimité *old style*.

Tausend Augen : C'est français, et en même temps c'est une manière de faire exister le sujet dans l'espace social, ça relève de la psychanalyse, ce qu'ils cherchent c'est la reconnaissance du père.

MHB : Ah, c'est méchant, moi j'oserais même pas dire des choses comme ça... La problématique de la reconnaissance, c'est dans l'air, c'est vrai. Mais au lieu de voir qu'il s'agit d'un choix ou d'une stratégie politique contestable, je crois qu'en France en particulier, le problème est que les minoritaires se situent encore à un niveau individualiste et pensent que c'est une issue. Ils n'ont pas avalé la critique de l'individu. Beaucoup de cultures minoritaires n'ont pas mené cette critique « en interne ». Du côté *queer*, c'est clair et ça rejoint Foucault et même Guattari sur ce point. « L'individu », c'est une production du XVIII^e siècle et c'est un moyen de contrôle. Ça n'a aucun intérêt de s'identifier comme individu pour garantir une/sa part de différence. On ne peut pas articuler une politique des différences sur cette base. Mais c'est sur cette base apolitique que les autres te disent en écho : « on est tous différents », ce qui revient à dénuder le sujet de son appareillage biopolitique. Même chez des féministes tu entends ça aussi. Pourtant il faudra bien oser les politiques de la /des différences pour réduire les inégalités.

Tausend Augen : Pour envisager de théoriser la question de la différence sans qu'elle s'incarne nulle part ou quelque part.

MHB : Exactement. Sauf dans les mathèmes délirants de Lacan ou dans l'idéologie de la psychanalyse qui fait semblant de traiter des différences et d'en faire un présupposé de départ et d'arrivée. Mais qui peut sans problème





interdire à un transsexuel de se « mutiler ». Quand on a voulu faire une expo de photos de Loren Cameron²², elles n'ont pas passé la douane, parce qu'on nous a dit que c'était de la mutilation. Vive la différence !

Tausend Augen : Justement, normalement ça doit renvoyer à des problématiques qui sortent de l'accusation de communautarisme, auquel on peut nous renvoyer quand on amène ce type de débat. Avec les travaux que tu évoques c'est impossible d'émettre une telle accusation, ou alors il faut sacrément être de mauvaise foi. C'est pour ça qu'on interdit, qu'on empêche, qu'on censure.

MHB : Tout à fait. Ou alors, il faut traiter Cornel West de « sale communautaire » quand il rédige « Les Nouvelles politiques de la Différence » en 1993 ! West n'étant pas le penseur noir le plus radical, loin de là ! Ou alors il faut traiter Teresa de Lauretis de « sale féministe communautaire », quand elle s'attèle à l'articulation des politiques de la différence en 1995, à l'ombre du terme « *queer* ». Et Haraway de « dingo communautaire » quand elle essaye de nous représenter la promesse des monstres et les bienfaits des politiques de la diffraction. Cette accusation de communautarisme en France marche parce que/pour que les subcultures ne peuvent pas/ne puissent pas se déployer ici. Et on sait très bien que c'est une manière de cisailler les ailes des minorités : c'est les Juifs, les gays et les Arabes qui se font accuser de communautarisme. Dans une ville comme Berlin, ça existe plus les subcultures. C'est sans doute ce qui explique qu'on puisse y voir surgir des projets comme le festival du film porno à l'initiative de Jurgen Brüning. Si ce type de festival organisé maintenant dans toute l'Europe et ailleurs (Tokyo) est un rejeton de la culture *queer*, ce n'est pas un hasard. Il est fait par tous ceux et celles qui n'ont rien à avoir avec les homosexuels ou les gays ou les lesbiennes assimilationnistes, qui veulent se marier, etc. On a d'autres préoccupations et la culture lesbienne, la culture gaie s'épuisent. En même temps notre point commun, c'est notre rapport au sexe ou à la sexualité, à l'idée que c'est politique... mais on ne le décline pas vissés à l'axe des droits.

22. <http://www.lorencameron.com>





Alors c'est très tentant de faire le festival à Paris²³. Mais Paris n'est pas Berlin... Il se passe quelque chose de très important avec le post-porno, *l'alt porno* qui peut modifier la pornomodernité. On assiste à une réelle démultiplication des profils pornographiques et c'est ce qui explique le succès de ce type de festival à Berlin, à Athènes, à Tokyo et bientôt à Madrid : un nouveau public pour le porno en salles est né²⁴. À la différence du cinéma porno de papa, honteux, le public des films pornos projetés en salle est pluriel : des hétéros, des gays, des lesbiennes, des trans, des *queer*, des activistes, des artistes et des artivistes et... des féministes. Le renouvellement des images porno est indissociable du changement du public et d'une nouvelle attitude par rapport à la culture porno. On a acquis une distance qui fait que l'on est aussi en mesure maintenant de refuser le porno grand public et d'en faire du différent. Et c'est important parce que l'industrie du porno mais aussi le discours des pornographes érudits français est incroyablement conservateur et normatif. Et puissant.

C'est de la biopolitique en barres, le porno. Faut pas raconter d'histoires, l'industrie du porno ne veut pas de porno pervers pas *straight* même à Los Angeles dans la San Fernando Valley. Le festival sera interdit aux moins de dix-huit ans et je pense que l'argent des contribuables que nous sommes doit aussi aller dans des manifestations culturelles de ce type. Vu la manière dont nous baignons dans la culture porno standard, c'est même irresponsable de ne pas l'envisager. La Mairie de Paris finance par la bande des séances pornos avec le festival gai et lesbien, Cineffable où j'ai été la première à programmer du porno en 1995 et à réclamer la subvention, sans parler de l'Étrange Festival. Il faut sortir le porno du placard et le réinjecter dans le public autrement que par le canal exclusif

23. Depuis cette interview, Paris a connu deux éditions du PPFF (Paris Porn Film Festival) au cinéma Le Brady : du 9 au 12 octobre 2008 et du 17 au 20 juin 2010. Dans le cadre de la seconde édition, une journée d'études intitulée « Pop porn, Porn studies », a été organisée le 14 juin à l'Ehess dans le cadre du séminaire F***MyBrain. Voir <http://bibliobs.nouvelobs.com/essais/20100702.BIB5420/le-porno-entre-aux-hautes-etudes.html>.

24. Sur le nouveau porno et ses implications, voir *infra* « Red Light District et porno durable, un autre porno est possible ! », p. 179-200.





de l'industrie actuelle qui est toxique. Et j'irais même jusqu'à dire que ça fait partie d'une mission éducative et politique plus large que devraient endosser la Mairie de Paris et d'autres. Le problème, c'est qu'en France et en particulier à Paris, il est quasiment impossible de faire un festival de ce type officiellement et c'est aussi parce que les institutions culturelles ou non (du type Mairie justement) ont une vision de la culture esthétisante, qu'elles n'ont pas compris le potentiel de la culture populaire ou des subcultures. Leur fonctionnement est très *top to down*, très vertical et très uniforme. Donc pas d'underground possible. L'industrie du porno française est évidemment à la bourre aussi... en ne défendant pas le porno comme culture, en restant au placard et en persistant à confondre salon ou foire érotique et festival. Ajoutons à cela que les communautés tant vilipendées par ceux qui ne les habitent pas n'existent ici qu'au niveau commercial et n'injectent rien dans leurs cultures... Ces trois acteurs très différents ne veulent pas voir que ce projet est en plein dans l'éducation du regard que tu évoquais tout à l'heure.

Si tu vas à San Francisco, au Centre d'archives, qui est magnifique, il y a des chiottes « all sexes, all genders ». C'est aussi la philosophie de ces micropornographies et du Porn Film Fest. Et de fait, quand je vais aux toilettes, quand je veux pisser, il faut que je paye, les garçons ne paient pas. Déjà que je trouve que les toilettes c'est un régulateur, un opérateur de genres très fort... Je m'y fais régulièrement engueuler sur le mode « qu'est-ce que vous faites dans les toilettes des filles » parce qu'on me prend pour un garçon. Donc, j'ai plusieurs stratégies de réponse, c'est peut-être pas très intéressant pour votre revue, quoiqu'on soit tous confronté à la police des genres du sexe et de corps au quotidien...

Tausend Augen : Dès le collège... Je me souviens que dans les chiottes des filles, il y avait des miroirs, et pas chez les garçons, et je m'étais bagarré pour qu'on en ait aussi.

MHB : Excellent ! C'est drôle, parce que l'année dernière, j'ai fait un cours à la fac de Lille sur la distinction privé/public. On est partis sur le sexe en public, les *backrooms*, un boulot sur le bouquin d'Humphreys, *Le*





*Commerce des pissotières*²⁵. J'avais demandé à un groupe de travailler sur les chiottes de la fac. Et très vite ils ont compris ce que tu dis. Pourquoi chez les filles on doit papoter, se faire jolie... Les étudiants n'étaient ni lesbiennes ni machin, ni truc. D'un coup viennent les questions : pourquoi les handicapés chez les filles ? Il y a des endroits où ça drague, des *glory holes* mais aussi une toilette de la délation avec des graffitis contre une fille qui avait avorté. Elle s'y faisait lyncher.

Tausend Augen : C'est de l'ordre du politique, mais réalisé. Je voudrais que tu reviennes sur cette question de la performance, quand je parlais de la place du sujet. Ce qui me semble intéressant dans la performance, c'est que ça fait éclater toutes les frontières du sujet, de part et d'autre, le sujet de celui qui fait la performance, la position de sujet de celui qui regarde. Et là c'est une manière de faire vivre l'espace politique.

MHB : Raison pour laquelle elle est devenue l'une des armes favorite des minorités depuis les années 1960. Et que ça continue. Entre autres, parce que c'est une manière de politiser l'espace public et de le sexualiser. D'ailleurs, depuis quelques années mais déjà dans les années 1980, tu as eu beaucoup de performances qui sont des citations de performance. C'est le cas pour Ron Athey et bien d'autres. La performance, on le sait bien, est une manière de lutter contre l'auteurisme. De lui signaler amplement, à l'auteur voire au performeur qui rancit, qu'il n'est pas le propriétaire du texte ou du message. On peut dire « ouais, c'est juste postmoderne », la récitation des perfs et des corps, etc. À la limite, on s'en fout. Ce n'est pas le problème. Quand quelqu'un refait la performance de Carolee Schneemann par exemple *Interior scroll*²⁶, quand elle sort de son vagin un journal intime qui sort comme des bouts de cordon ombilical... et que c'est Lazlo Pearlman²⁷, un performer américain FtM,

25. Humphreys Laud, *Le Commerce des pissotières*, Paris, La Découverte, 2007. On regrettera que les textes qui évoquent la polémique et les débats qu'a suscités l'ouvrage de Laud à sa parution aient été supprimés de la traduction française sans aucune justification.

26. www.caroleeschneemann.com/interiorscroll.html

27. www.lazlopearlman.com





ça change pas mal de choses et ça nous signale au passage à quel point les « fils » du féminisme sont aussi les garçons féministes de demain. D'ailleurs, c'est patent dans le numéro des *Cahiers du genre* sur « Les Masculinités sans hommes ? » que nous sommes en train de préparer. Notamment avec l'interview croisée des trans académiques et/ou pornographes, féministes que nous avons faite. Ces re-citations transmettent et tordent à la fois un univers référentiel et politique. La personne qui le fait, on ne peut pas l'imaginer plus anti auteur : elle te dit je te traduis quelque chose. À mon avis, la seule chasse gardée justement, pour ne pas parler de l'Écriture avec un grand E, qui évite encore la puissance politique de la performance, c'est le texte et curieusement au sein même de la parole mise en scène au théâtre. C'est tout de même formidable que le travail des dramaturges ou des metteurs en scène, aussi innovant et anachronique soit-il, reste confiné aux costumes, aux décors, etc. On n'a toujours pas le droit de modifier le sacro-saint texte d'une pièce de Shakespeare ou de Molière et pourtant, on les connaît par cœur, *a fortiori* le public de théâtre. On pourrait tout à fait imaginer des modifications du texte... qui ne se perdrait pas vu sa notoriété canonique... mais qui serait obligé de bouger, d'être vraiment adapté. Le jour où la performance ira jusque-là... Bon ça n'arrivera peut-être pas par la France, un pays où les cinéphiles officiels arrivent même à auteuriser le réalisateur d'*Hostel II*²⁸... Qu'est-ce que tu veux faire, quand on en arrive à ce point... On aime ou on n'aime pas *Hostel II*, mais il y a plein de codes lesbiens et ne pas les voir... Ces Américains en goguette qui se comportent comme des Américains quand ils voyagent en Europe. Un hôtel qui les redirige vers une usine désaffectée, où ils vont croiser des riches qui viennent tuer des héritières mises aux enchères sur le net. C'est hyper SM, gore, c'est super malin sur le tourisme sexuel. À un moment, il y a une scène de... lesbienne éventrée mais ça renvoie aux classiques des vampires lesbiens, aux sous-codes, aux sous-textes et à toutes ces lectures oppositionnelles. C'est ça qui est original et intéressant. Pas de prouver qu'Eli Roth est un auteur avec un grand A. C'est sûr que ça change de Derrida. Son rapport aux lesbiennes est nettement

28. Eli Roth, réalisateur par ailleurs d'*Hostel* (2005) et de *Cabin Fever* (2002).





plus... classique : vous vous souvenez de ces romans feuilletons chics publiés par les éditions de Minuit. Je vous recommande celui avec un texte de Derrida qui mate des lesbiennes féminines esthétisantes qui se caressent dans des appartements hausmanniens vides²⁹. Pour en revenir à cette notion de performativité, de pouvoir des mots, les mots qui font quelque chose, qui produisent de l'identité, je suis bien obligé d'en constater l'efficacité depuis un demi-siècle. Ce pouvoir performatif des mots, pourquoi s'en priverait-on ? Chaque fois qu'un homme politique parle, il y croit aussi et en tire parti.

Tausend Augen : À propos du corps, au sujet du devenir cybernétique, il me semble qu'il y a un blocage à gauche où on a pourtant souvent associé dans l'imaginaire politique le progrès social et technologique à une certaine idéologie de gauche. Aujourd'hui, avec les prothèses, la biologie, la génétique, on a des possibilités nouvelles. Ça engendre résistances et oppositions, notamment à gauche, où du coup on se trouve dans une position quasi réac' de devoir absolument renvoyer à une tradition humaniste, à l'intégrité du corps... La régression, je la vois aller jusqu'à ce que la gauche finisse par dire : eh bien, finalement, l'avortement c'est peut-être une atteinte à l'intégrité physique finalement... Parce que, dans le sens contraignant ou dans le sens libéral, comment fixer une limite ? Sur quelles bases, qui ne soient pas des bases morales ? On est vraiment là comme s'il y avait un cap à gauche qu'on n'arrivait pas à franchir, un cap moral et culturel, qui serait de se dire que oui, au XXI^e siècle, l'être humain peut devenir l'outil de sa propre réalisation. Depuis des milliers d'années, l'être humain a l'obsession de créer des outils pour améliorer ses performances, développer ses possibilités d'appréhension, de compréhension et de contrôle du monde. Le cap, d'intégrer les outils dans le corps. Et alors ?

MHB : Alors ça, c'est une question super intéressante. C'est triste de dire que j'adhère à ce que tu viens de dire... Si on y réfléchit bien, la sexualité peut participer à cette entreprise de dénaturalisation du corps même si le porno veut nous faire croire que l'enjeu, ça n'est que le corps

29. Marie-France Plissart et Jacques Derrida, *Droits de Regards*, Paris, Minuit, 1985.





biologique avec des trous et des trucs qui rentrent dedans... D'ailleurs la sexualité est *low-tech* quand même, sauf aux États-Unis et au Japon, où ils ont une culture certes commerçante, c'est le moins que l'on puisse dire, mais aussi de la technologie pour la sexualité. Ils sont indéniablement branchés là-dessus et sur la modification corporelle. Il n'y a qu'à voir cette culture californienne du design de soi, du *body building* – qui est sans doute une culture très blanche aussi, où l'idée de s'augmenter le corps ou de le prothétiser ne pose absolument aucun problème. Il y a un rapport à la machine, à la prothèse, aux technologies, qui ne remet pas en cause, apparemment, notre grande séparation entre la machine et l'humain. On a une vision négative *a priori* de la technologie qui est sans doute corrélative d'une vision trop techniciste de la technologie.

C'est curieux, quand vous lisez Foucault en anglais et que vous tombez sur le terme de « technologie », vous voyez bien que ça ne sonne pas pareil, que l'acception du terme est bien plus large. Depuis pas mal de temps, le terme de « technologie » aux États-Unis est utilisé d'une manière qui évite un réductionnisme techniciste. Il y a une idée plus globale et plus culturelle du rapport à la technologie, à la télévision, à l'automobile. Si tu veux, un Américain (enfin je généralise un peu !, on va dire ceux qui sont dans une culture technologique du sexe), si tu lui dis que c'est idiot de baiser avec un gode parce que c'est mieux avec une vraie bite, c'est comme si tu lui disais que pour aller faire les courses, c'est pas bien d'utiliser la voiture, parce qu'on a des jambes. Ou bien, que quand tu mets des lunettes, ce n'est pas naturel... Si tu ne disposes pas de cet appendice motorisé à quatre roues qu'est une bagnole, tu ne survivs pas à Los Angeles ou sur n'importe quel campus universitaire américain tellement ils sont grands. Quand on y pense, mettre les choses vraiment à plat comme ça, c'est intéressant. Généralement donc, le sexe doit être *low tech* ou le moins *tech* possible. Tu as là un impératif culturel qui, c'est vrai, dans les cultures minoritaires, a vachement bougé. Quand tu vois qu'en France, où on code ce qui n'est pas bien dans la pornographie, qu'un objet qui rentre c'est vraiment pas bien, alors qu'une nana, quand tu la baffes ou que tu lui éjacules quarante mille fois dessus ça doit être super fun... Ça peut être fun, j'ai rien contre l'éjac' faciale. Mais bon pourquoi ce haro sur le « non naturel » ? Dans les pornos gais, il y a plein de bites et de





godes. Quant à ceux qui nous disent qu'il y en avait déjà en Grèce... des *olibos* come disent les savants... On peut répondre que oui, sauf qu'il n'y avait pas les oreilles de lapin qui arrivent sur le clit, qu'ils ne vibraient pas et que l'on ne se fistait pas dans la Grèce Antique, etc. Le gode, les lesbiennes le savent bien, c'est aussi une main supplémentaire. Le fist, c'est un gode de rechange. Socialement on évite de sexualiser la main, mais enfin on peut faire beaucoup de choses avec la main, tout le monde fait beaucoup de choses sexuelles avec la main. La main est sans doute l'organe sexuel numéro 1.

Tausend Augen : Et si tu n'as pas de main?

MHB : Tu peux avoir recours à une prothèse et ça dépend du rapport que tu as à ton corps d'« amputé ». On parlait tout à l'heure de « mutilation » pour ne pas dire de la « mutilation suprême » pour certains : plus de bite ... Mais l'impératif de la bite a disparu ou s'est transformé dans certaines cultures trans masculines contemporaines. Vois Buck Angel et ses pornos.

Donc les pornos gais y'a plein de godes et y'a plein des bites. Ce qui est tombé, c'est ce parallélisme obligatoire entre ce qui pénètre qui doit être forcément une bite, et le fait que le gode imiterait de la bite. On y a cru, moi-même j'y ai cru, au début ça m'emmerdait. Dans la culture lesbienne des années 1980, la resignification du gode n'avait pas eu lieu ! Donc, tout ça c'est pour dire que la sexualité « naturelle », c'est l'organe naturel, c'est des trucs hétérosexuels, même si les mecs dans les films pornos n'arrêtent pas d'enculer la nana et que dans l'autre sens ça se passe rarement. Alors que c'est possible, non ?

Tausend Augen : Et c'est sympa en plus. C'est la question des rapports de pouvoir dont on parlait tout à l'heure.

MHB : On est complètement là-dedans, bien sûr. Sachant que l'on voit apparaître des sous-genres pédago-pornos intéressants du style comment enculer son petit ami par Carol Queen... en DVD³⁰. Pour en revenir à

30. *Bend Over Boyfriend 1*, Fatale Media, 1998, *Bend Over Boyfriend 2*, Shar Rednour & Jackie Strano, SIR Video, 1999.





la technophobie. Pourquoi en France est-on un peu technophobe, ou en tout cas pas technophile. Ou alors pourquoi on a une technophilie un peu débile. C'est peut-être parce qu'on a un rapport trop étroit à la technologie, pas élaboré, pas politisé, et pas culturalisé. Teresa de Lauretis n'utilise pas ce terme de technologie par hasard et pour le coup de façon complètement discursivisée quand elle écrit *Technologies de genre*³¹ qui est aussi une critique des limites conceptuelles du féminisme piégé par la différence sexuelle. Il y a plein de manières de ne plus être technophobes. Un exemple intéressant souvent cité, c'est ce que dit Donna Haraway avec son paradigme du Cyborg (maintenant elle pense que c'est le chien, le paradigme, mais bon). Au passage, faut dire qu'au jour d'aujourd'hui, on pourrait faire une lecture postcoloniale un peu raide du *Manifeste cyborg*³². Avec le Cyborg, on a surtout retenu l'idée technologique, parfois robotique SF. Mais Haraway travaille sur l'ensemble des technologies de reproduction, d'insémination, bref sur le biopolitique, des thématiques qu'on a évoquées tout à l'heure. Soit tu as l'interprétation des Lumières du progrès technologique positif, qui est fausse. Soit tu as peur de la technologie qui va forcément être dans les mains de mauvaises personnes, et qui va servir à te surveiller, parce qu'en France, on est contre la biométrie, l'ADN, on est les meilleurs, on a toujours été contre tout ça, donc on est juste contre ; soit tu montres que féminisme et technologie non seulement ce n'est pas incompatibles en soi, mais que toute l'éducation des femmes, et de la « culture femme », c'était évidemment de les priver d'accès à la technologie. On le voit encore dans les pubs, où on nous montre encore la nana qui ne sait pas rabattre les sièges arrière de la voiture. Quelle connasse...

Tausend Augen : Sauf la technologie domestique.

MHB : Sauf la technologie domestique, tout à fait, parce que là, c'est la

31. De Lauretis Teresa, *Technologies of Gender, Essays on Theory, Film and Fiction*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1987. Trad. fr., *Théories queer et cultures populaires, De Foucault à Cronenberg*, Paris, La Dispute, 2007.

32. « Manifeste Cyborg » in *Des Singes, des cyborgs et des femmes, La réinvention de la nature*, Paris, Actes Sud, Éditions Jacqueline Chambon, 2009.





sphère du prétendu « privé ». Mais là, il s'exerce une véritable contrainte à la technologie pour les femmes. C'est une variante du contrôle. Sachant que dans les pubs « publiques », tu vois encore des ingénieurs en blouses blanches pour t'expliquer comment détartre ta machine à laver ou se laver les dents. Heureusement que certaines femmes ont détourné des technologies ménagères pour en faire des vibromasseurs. Il y a ce livre qui s'appelle *Technologies de l'orgasme*³³ et qui vient d'être traduit qui est magnifique là-dessus. Les femmes technophobes renforcent cet espèce de naturalisme, de naturalisme de la sexualité – j'en parle par rapport à la sexualité parce que je vois bien comment ça marche la technologie pour moi à la fois au niveau culturel, identitaire, plaisir, et tout ça – ... Rien que l'idée du gel en France. Combien de gens en France croient toujours que c'est pas forcément utile d'avoir recours au gel en pensant que le préservatif c'est bien qu'il soit déjà lubrifié, alors qu'il y a des tas de gens qui ont compris que si tu t'en mettais partout c'était quand même super pratique.

T.A. : C'est le problème de la peur chez le mec hétéro de l'impuissance, ou de la pénétration. Si tu utilises du gel, c'est parce que toi tu peux pas.

MHB : Et pourtant que serait James Bond sans la technologie même s'il a l'air de baiser normal sans gel, zizi panpan, c'est ça qu'il fait non ? La technologie est du côté des hommes, historiquement. Bien sûr, on entrevoit de plus en plus d'exceptions et c'est en partie enclenché par les premières guerres mondiales qui ont transformé les femmes de maison qui fabriquaient des cookies en *Rosie The Riveter* dans les usines d'armement désertés par les hommes qui étaient au front. Qui leur a donné le goût de conduire des grosses Ford en tant qu'ambulancières de guerre. Il y a un excellent épisode de la série policière *Cold Case* là-dessus. Et dans le dernier Tarantino-Rodriguez³⁴, il y a la nana qui dézingue avec son

33. Rachel P. Maines, *The Technology of Orgasm, « Hysteria », the Vibrator and Women's Sexual Satisfaction*, John Hopkins University Press, 2001. Trad. fr. *Technologies de l'orgasme, Le vibromasseur, l'« hystérie » et la satisfaction sexuelle des femmes*, Paris, Payot, 2009.

34. Robert Rodriguez, *Planète Terreur*, 2007.





QUEER ZONES 3

moignon mitraillette et où on voit la bite de Tarantino *himself* dégouliner comme du slim vert quand il s'apprête à la violer. Les rapports entre féminité et technologie et entre féminisme et masculinité ont aussi beaucoup bougé dans la théorie *queer*. Pourquoi ? Peut-être que les féministes avaient figé pas mal de choses. Elles avaient essentialisé le patriarcat, les mecs. Faut dire qu'elles étaient souvent dans des situations compliquées, parce qu'elles étaient hétéros et devaient vivre avec des mecs en tant que féministes. Les lesbiennes féministes, au début, c'était encore pire. La vision de la masculinité, c'était interdit, interdit, interdit. Mais c'est vrai qu'avec la problématisation des genres, la « queerisation » et tout, les cultures masculines de la culture lesbienne sont ressorties dans les années 1990. Et du coup, la masculinité a été explorée, transformée, des fois reconduite. On revient sur la question des genres.

Tausend Augen : C'est assez compliqué les rapports de la technologie à la masculinité. Je suis d'accord avec toi quand tu dis qu'elle est du côté des hommes, et en même temps si tu regardes un film comme *Alien*...

MHB : Oui, Sigourney est du côté de la masculinité. Tu prends une photo de Sylvester Stallone par comparaison, lui il est dans le dépouillement technologique... De là à dire qu'il est dans une position féminine, je n'irais pas jusque-là ! Mais il y a des scènes dans *Rambo 1* où il est clairement dans une position masculine subalterne notamment quand il se fait maltraiter par les flics qui le prennent pour un vagabond et lui infligent une douche à poil humiliante.

Tausend Augen : C'est la masculinité populaire. La dernière fois j'ai revu *Over the top*, c'est extraordinaire. Le mec s'inscrit dans la construction masculine uniquement par l'acte viril. Son beau-père friqué n'a pas vu son fils depuis dix ans, et à un moment donné il le revoit et lui apprend à sa manière ce que c'est que d'être un homme. Dans *Rambo*, c'est un travailleur, c'est le prolétaire, la masculinité *working-class* US.

MHB : En plus, il essaie de s'opposer à l'armée, à la technologie de l'armée qui ne lui est pas d'un grand secours dans la jungle. Il ne veut





pas faire la guerre comme ils l'ont faite, il s'oppose à l'administration US qui à chaque fois le manipule avec la technologie. Je crois que c'est Dyer qui dit ça à propos de Rambo. Si tu prends une photo fétiche de Rambo, il tient sa mitraillette comme un sexe en érection et une photo de Sigourney Weaver, elle tient sa mitraillette comme un sac à main Gucci. Mais si tu tiens compte des récits des films, les choses sont plus réversibles. Dans *Alien 3*, Sigourney Weaver est carrément gouine, enfin, *butch* blanche. Elle fait partie des actrices *butch*, comme toutes les actrices prognathes et c'est pour ça que Sigourney est une icône lesbienne. Dans un des *Alien*, je ne sais plus lequel, quand il y a une *butch* latino qui fait le rambo, qui fait des pompes, etc., là la masculinité féminine est racialisée et classisée.

Tausend Augen : En même temps, c'est ambigu, parce que ce type de nana forte c'est exactement ce qui fait le plus bander les mecs. Dans *One Million Dollar Baby*, il y a cette racialisation aussi dont tu parles, dans le combat final où l'héroïne tombe face à une boxeuse britannique noire encore plus masculine qu'elle, qui la détruit.

C'est comme ça qu'on voit que ceux qui se présentent dans l'espace public comme de gauche s'identifient à des discours ahurissants parce que plein de gens de gauche ont adoré ce film. Sans parler de tous ces films dans l'orbite de l'altermondialisme et qui sont en réalité vidés de toute véritable dimension politique. *Le Cauchemar de Darwin*, les films de Michael Moore, de Pierre Carles...

MHB : Oui, oulala,... J'ai du mal avec ce genre de films, ils me mettent hors de moi.

Tausend Augen : En même temps, l'idéologie américaine dominante a vachement peur... Si on revenait sur ce rapport à la technologie. Sans être technophobe...

MHB : Toute cette histoire de « phobe » quelque chose, ok, je l'ai utilisé mais pour la technologie. Quand on y réfléchit un peu, c'est psychologisant et ça ne dit rien. D'ailleurs, on voit à quel point ça bloque





même la lutte contre les discriminations quand tu dis homophobe, islamophobe... Les gens ne sont pas « phobiques ». Ils ont leurs idées bien arrêtées sur ce que sont les homos, les Arabes, les musulmans et ils veulent les imposer. Point. C'est là que réside la violence et elle est instillée par notre culture dominante. Pas par la peur de l'Autre ou je ne sais quelle phobie personnelle.

Tausend Augen : Tout dépend d'où on pose la question. Il peut y avoir un problème avec la technologie quand elle devient idéologie. Ce qui arrive, puisqu'elle est intégrée à la loi du marché. Ça, on peut le dire sans être technophobe. Je pense souvent à la fameuse phrase de McLuhan, et lui était plutôt dans une dynamique technophile. J'ai envie de poser la problématique un peu différemment. Le développement de l'industrie nécessite des individus qu'ils développent un certain nombre de compétences pour utiliser la technologie. On le voit par exemple par rapport au multimédia. On tchatte, et en même temps on répond au téléphone, on regarde la télévision sur son mobile, etc. C'est des compétences techniques, comme c'est une compétence technique que de savoir taper vite sur un clavier. L'industrie a besoin que ces compétences se développent. Elle a besoin de la convergence des technologies. À partir de là, ce qui me pose souci, c'est que pour que ça fonctionne, en plus, avec cette idée que vend l'industrie, de communauté mondiale, on recherche le plus petit dénominateur commun, et on évacue la question de l'imaginaire et de l'inscription des imaginaires dans un contexte culturel, on évacue la question du politique... Pour pouvoir atteindre le plus petit dénominateur commun qui va être la mise en commun de compétences conditionnées par les nécessités de l'objet technologique. Un des enjeux pour la gauche ce n'est donc pas de dénoncer comme elle le fait sans arrêt, c'est une position défensive lamentable et ça me gonfle, mais de dire comment on réinjecte dans ce système de compétences liées aux nécessités de développement de l'industrie, comment on injecte du dissensus sur la base de l'imaginaire, mais un imaginaire historique, culturel, politique et identitaire. Par exemple, si on regarde les mondes persistants (type *second life*), on s'aperçoit que par certains aspects ça confirme les stéréotypes les plus conservateurs. Donc comment peut-on





réinvestir ça ? Alors personne ne t'empêche d'y aller, et d'ouvrir autre chose. Mais est-ce que c'est possible dans la façon dont c'est conçu ? Est-ce que le fonctionnement, la technologie elle-même ne finit pas par te vaincre là-dessus ? Je dis ça, je pose la question, parce qu'en même temps je suis convaincu qu'il subsiste toujours des formes d'esquives et de réappropriation, ça je le défends très fort. Mais je ne veux pas qu'on tombe non plus dans un enthousiasme béat.

MHB : Au niveau des usages et des contenus, même s'il y a cet effet de convergence qui est dicté par les industriels du numérique par exemple, ça n'empêche pas – je ne veux pas faire mon Michel de Certeau –, il y aura des détournements, il y aura des braconnages. Par contre, quand tu poses la question de savoir si on peut intervenir au niveau que tu pointes, j'aurais tendance à dire non. Et ce n'est pas du pessimisme. Donc effectivement, où sont les... et je vais dire les *lignes de fuite* pour te faire plaisir. Même si je suis certaine que Deleuze avait les ongles trop longs pour faire du *fist-fucking*. Des fois en relisant Deleuze, je peux être bonne cliente, mais c'est surtout quand je vois comment ce qu'il a écrit se cristallise, se stabilise, se sédimente que ça me pose problème.

Tausend Augen : C'est toute la récupération, le détournement qui a été fait de la pensée deleuzienne.

MHB : Oui mais pas uniquement.

Tausend Augen : J'avais trouvé intéressant ce que disait Deleuze sur le SM, l'idée du contrat, qui fait basculer l'appréciation du statut de la maîtrise.

MHB : Valoriser Masoch par rapport à Sade, le défaire de Sade c'est intéressant. Parce qu'il est aussi urgent de se défaire de Sade, de cette icône française élitiste. Mais Noël Burch³⁵ le fait vachement mieux que lui et c'est parce qu'il est dans la pratique à la différence de Deleuze. Et il faut voir les conneries que peut sortir Guattari sur le SM : il y a tout de même des gros trous ou des gros ratés dans leur révolution moléculaire.

35. Voir *infra* la section sur le modernisme, p. 13-86.





J'ai été nourrie de la culture SM qui s'est développée dans les années 1980 avec des gens comme Pat Califia ou Gayle Rubin, et le SM a eu un rôle essentiel dans la déstabilisation du féminisme, des identités, des genres, de l'essentialisme qui menaçait aussi l'identité gaie ou lesbienne, ou les études gaies et lesbiennes.

Le travail qu'a apporté le SM sur le rapport au pouvoir... C'est considérable. Je ne reproche pas à Foucault de ne pas avoir bien su dire ce qu'il faisait mais il a tenu en France un discours appauvrissant là-dessus. Il n'a pas voulu partager... Et en même temps, en France, comment il aurait pu ? Il est anti-identitaire. Foucault, c'est le mec qui est anti-identitaire, qui devient SM outre-Atlantique mais qui guigne le Collège de France... Alors comment veux-tu... C'est un peu triste. Mais enfin, il s'est bien amusé aux États-Unis, et quand tu parles avec des Américains, tu te rends compte qu'il était un peu différent là-bas. Comme par hasard, à un moment donné, des lesbiennes féministes anti-patriarcales se sont toutes dirigées vers le SM parce qu'enfin ça leur permettait de dire autre chose que « le pouvoir c'est mal³⁶ ». Elles sont allées loin, puisqu'elles ont dit « on érotise le pouvoir ». On joue. Évidemment, c'est *safe* donc hypercodé. C'est la culture américaine. Tu vas sur la plage de Santa Cruz, tu arrives avec ton chien et tu repars parce que tu as lu la longue liste des règles pour pratiquer la plage. Et tu te dis que c'est aussi ça l'Amérique. Et si tu ne respectes pas les règles, tu as vingt flics qui t'arrêtent et te mettent en taule. Il y a ce côté technique, procédural, etc. En France, et c'est d'ailleurs le cas même dans les cultures SM ici, on prétend faire le contraire : pas de règles, pas de mot de sécurité « à l'Américaine » (*safe words*). Mais cette culture libertine anarcho SM cultive le placard et prévient toute publicisation des ressources du SM. C'est dommage.

De fait, je crois que les gens qui n'ont pas de pouvoir ont une idée fausse du pouvoir. Ou ne veulent pas le pouvoir. C'est renforcer leur faiblesse. Les opprimés, la première chose qu'ils vont faire, c'est se priver du pouvoir. Je le vois dans tous les milieux communautaires non structurés. Ici, dès que quelqu'un fait quelque chose, un autre va lui tomber dessus en l'accusant de vouloir du pouvoir, ou d'avoir le pouvoir. J'ai

36. À ce sujet, voir la section S&M et plus particulièrement « Soeurs de sang, SM et sexe à risques chez les lesbiennes d'Eressos », *Queer Zones 1*, op. cit., p. 51-64.





vécu ça souvent au point de décider de vouloir quitter la politique *queer* parisienne et française. D'autant qu'évidemment la réalité de ma situation était toute autre et plutôt *powerless*. La télé par exemple ça génère ça immédiatement : quand tu travailles à la télé, on pense que tu pars en week-end en Concorde à New York même quand le fleuron de l'aéronautique française a piqué du nez depuis longtemps. J'étais payée cent euros pour ma chronique à Pink TV. On est très loin des tarifs télé ! Je m'en suis pris plein la gueule, car on a pensé que j'étais quelqu'un qui avait du pouvoir. Si seulement ça avait été vrai. Au bout d'un moment, c'est irrespirable. Ça revient à la question de base que vous posez et qui me turlupine, c'est qu'est-ce qu'il faut qu'on fasse pour s'autoriser l'imaginaire du pouvoir, l'accès au pouvoir, arrêter de dire LE pouvoir, et avoir une idée technologique, politique du pouvoir. Et que les minoritaires arrêtent de s'entretuer par manque de pouvoir, quelquefois tout simplement de confort ou de visibilité. Comment ne pas avoir une idée monolithique, essentialiste du pouvoir, genre le pouvoir c'est homogène, pire, c'est mal. C'est important parce que c'est un complexe de gauche justement. Pour ma part, dans ce domaine et d'autres, le SM m'a beaucoup aidée pour plein de choses, la mythologie de l'amour, le partenariat... Le SM a appris aux femmes (et je pense que c'est pour ça qu'elles ont vraiment pris leur pied aussi) parce qu'elles se sont tapées une tranche de pouvoir, un *role playing* dans un truc sécurisé... Quoi de mieux ? Le pouvoir, tu as pris l'habitude de voir comment ça t'affecte, comment ça t'empêche... Mais elles se sont mises à inventer des jeux, du *role playing*, et ce n'est pas forcément la nana qui encule le mec, tu vois, ce n'est pas aussi simple. Le truc, c'est l'*empowerment*. Après, elles ne regardent plus le pouvoir de la même manière. Les hommes non plus d'ailleurs.

L'idée suivante, c'est de réfléchir à comment tirer parti de la culture du pouvoir qu'on a à travers le SM, et qui a catalysé ces histoires de genres, de sexualité, du jeu et du plaisir, de la dégénéralisation. D'accord, il fallait embarquer quatre kilos de matos à chaque fois pour partir en week-end. Mais en même temps, dès le départ il y a eu des ateliers SM où on t'expliquait comment aller acheter dans une quincaillerie un machin ou un truc à utiliser, bref trouver des outils SM de substitution. Voilà pour notre panoplie anti-naturaliste de base.





Tausend Augen : Je fais exprès de revenir à Deleuze. Il avait écrit quelque chose d'important sur l'idée d'expérimenter. L'idée d'expérimenter la fiction du pouvoir, c'est quand même quelque chose d'important. De ce point de vue-là, sa pensée peut être importante.

MHB : La notion d'expérience était centrale dans le féminisme des années 1970. Tout à l'heure on parlait de performance, mais tu sais, même les groupes de *raising consciousness*, les groupes qui étaient destinés à faire de l'*empowerment* le faisaient à partir des récits d'expériences des unes et des autres, des histoires orales, etc. Ils avaient recours à la performance. Teresa de Lauretis n'a pas lâché sur cette question d'expérience, et je trouve ça intéressant. Guattari ne crachait pas sur l'existentiel. Ça paraît ringard pour des gens comme Butler, pas pour les phénoménologies trans et les théories et les politiques non désincarnées. D'ailleurs, la critique qu'adressent et ont adressée les trans à Butler (Namaste, Prosser, Haritaworn) est très intéressante et d'ailleurs il n'y a pas que les trans dans ce domaine. L'une des failles de Butler, ce qui manque dans sa formulation du genre comme performance, puis comme performativité, c'est le corps. Il n'y a pas de corps chez Butler. Bon, elle a fait un bouquin qui va être traduit, *Ces corps qui comptent*³⁷... Tardivement comme d'hab. Mais quand il est sorti en 1993, tout le monde lui est tombé dessus à cause de ça. En plus, Butler a publié entre-temps des trucs comme *Défaire le genre*, qui, à mon humble avis de fan de *Trouble dans le genre*, sont là pour casser ce qu'elle a fait avant, parce qu'elle se repositionne complètement différemment dans un champ intellectuel européen et philosophique, pour que ça passe mieux. Ok mais on en sent les effets. Mais bon, le plan stratégique marketing de Butler sur la France, c'est aussi dû au rapport des Américains à la France, c'est leur terrain de jeu, leur fantasme de reconnaissance number one, si tu veux. Et il y a longtemps qu'on lui a dit à Butler ce qu'on en pensait, notamment sur sa manière de se mouvoir en France pour sa carrière. Mais il faut en être conscient : tu vas dans les colloques au Mexique, en

37. *Bodies that Matter, on the Discursive Limits of « Sex »*, Londres et New York, Routledge, 1993. Trad. fr., *Ces Corps qui comptent, de la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.





Angleterre ou au US et les Américains sont les premiers à te dire que Butler, c'est out pour les théories et les politiques *queers* actuelles. Faut quand même avoir conscience de ce qu'engendre notre retard français par rapport aux débats chauds... et internationaux.

Plus généralement, je me répète mais ce qui me turlupine en ce moment, c'est quelque chose comme : comment passer des micropolitiques *queer* au niveau (même si ce n'est pas le meilleur terme) macro dont macropolitique traditionnel ? Je crois qu'on en a un peu fini avec les politiques *queers* de la fin des années 1990 et que le temps du bilan est arrivé. Ce que je sais, c'est que nous partons plutôt d'une situation inverse de celle que critiquaient les féministes matérialistes (Wittig) et un matérialiste antimarxiste, antidialectique, antipsychanalytique ou schizo-analytique comme Guattari. C'est-à-dire que nous avons les pieds et le reste dans « l'économie subjective » qu'ils appelaient de leurs vœux. Quel est le *next step*, sachant qu'il peut, doit ? rester concomitant de cette production/prolifération subjective et sub-culturelle ? Est-ce de faire entrer ces cultures et ces sujets dans tout ? Foucault disait que le pouvoir était partout. Guattari, non sans raison, lui répliquait : oui mais les micropolitiques ne sont pas partout. L'objectif justement, c'est de les y mettre. Que la Politique avec un grand P aille donc se faire mettre, avec ou sans Guattari...







III

YES WE QUEER !







Red light district et porno durable. Un autre porno est possible !

*Pour Margot St James
et tous les bénévoles du Paris Porn Film Fest #2*

The Porn wars is over

1981

La canadienne Bonnie Sherr Klein, qui n'est autre que la mère de l'auteur Naomi Klein, sort *Not A Love Story*, un film féministe antiporno. Le documentaire joue sur trois niveaux. Le niveau documentaire classique consiste en un mix d'interviews de figures féministes antiporno dont Kate Millet, Kathleen Barry, Robin Morgan et Susan Griffin, auteur de *Pornography and Silence*¹. Le film emprunte également à la rhétorique de la conversion comme l'a très bien fait remarquer Linda Williams², *via* un micro-récit rondement mené. Linda Lee Tracey, stripteaseuse burlesque

1. *Pornography and Silence, Culture's Revenge Against Nature*, New York, Harper & Row, 1981.

2. Merci à Linda Williams de m'avoir indiqué l'existence de ce film lors d'une interview réalisée à l'université de Berkeley en août 2005.





de son état doit renoncer à sa carrière. Elle a beau affirmer au début du film qu'elle se sent *empowered* au sens féministe³ du terme quand elle travaille, qu'elle contrôle ses actes, qu'elle les définit performativement comme une parodie de l'érotisme et de la féminité, qu'elle n'a pas le sentiment que le strip soit synonyme de dégradation des femmes, la prise de conscience féministe antiporno opère alors qu'elle pose pour *Husler* à la fin du film. Enfin, la propagande visuelle du film est conforme à la plupart des actions féministes menées contre l'industrie du porno avant l'arrivée de la vidéo : ce sont des images SM, généralement de bondage (uniquement de femmes) qui sont utilisées dans les *picketing* devant les *peep show* et les cinémas pornos pour symboliser l'oppression des femmes par l'industrie pornographique que vient renforcer l'utilisation raciste mais habituelle dans le féminisme blanc occidental de l'homologie entre domination sexuelle des femmes blanches et « l'esclavage ».

Très proche du discours féministe états-unien antiporno et notamment du WAVPM (Women Against Violence in Pornography and the Media) issue de la première conférence intitulée Women Against Violence Against Women (WAVAW) qui s'est tenue en 1976 à Los Angeles, *Not a Love Story* intervient en pleine *sex wars*⁴. Les *picketing* féministes antiporno sur la 42^e rue, ridiculisés *in situ* par Camille Paglia dans le court-métrage que lui consacre Monika Treut en 1992⁵, ont commencé en 1972. La guerre contre le SM va rebondir avec l'arrivée de Samoïs, un groupe lesbien/féministe SM⁶ de San Francisco, et la

3. Sur la sensation d'*empowerment* que procure la danse et le strip, voir la *strip literature* in Jill Nagle, *Whores and Other Feminists*, New York & Londres, Routledge, 1997.

4. L'ouvrage de Lisa Duggan et Nan D. Hunter, *Sex Wars, Sexual Dissent and Political Culture* (New York et Londres, Routledge, 1995) est une excellente analyse et synthèse de la *sex wars* états-unienne.

5. Dr Paglia fait partie d'une série de courts-métrages tous consacrés à des viragos, d'où le titre du film : *Female Misbehaviour*. La transcription des propos tenus par Camille Paglia a été publié dans *Vamps & tramps*, New York, Vintage Books, 1994 ; tr. fr. *Vamps & Tramps, une théorie païenne de la sexualité*, Paris, Denoël, 2009, p. 314-334. Le premier court métrage *Bondage* met en scène Carole, membre de la LSM (*Lesbian Sex Mafia* de New York) qui explique les tenants et les aboutissants de sa sexualité SM.

6. Samoïs fait référence au personnage d'*Histoire d'O*. Le groupe dont font partie Pat Califia et Gayle Rubin définit alors le SM comme « une forme d'érotisme fondé sur un





parution en 1981 de *Coming to Power*⁷, un recueil de textes politiques et de fictions qui revendiquent des pratiques SM « *safe sane et consensual* ».

1996

Sortie de *Live Nude Girls Unite*⁸, un documentaire à la première personne écrit et réalisé par Julia Query, lesbienne, juive, comédienne de stand-up, fille d'une mère féministe, et stripteaseuse au *Lusty Lady*, un club situé dans le quartier de North Beach à San Francisco. Triple feuilletage également pour ce documentaire qui relate l'engagement personnel de la réalisatrice et de ses collègues dans ce qui fut la première tentative réussie de syndicalisation d'un club de strip-tease aux États-Unis en 1996 mais aussi son *coming out* auprès de sa mère qu'elle croise à la première conférence sur la prostitution à San Francisco. Julia Query annonce donc au Dr Joyce Wallace, bien connue pour son engagement dans la lutte contre le sida et la prostitution, qu'elle est travailleuse du sexe et activiste sans préciser qu'elle est également dominatrice professionnelle. Une animation s'immisce dans le film pour détendre l'atmosphère mais le choc est rude entre la mère et la fille, entre deux générations de féministes qui se situent sur les rives opposées de la *sex wars*. Julia réussit là où l'on a fait échouer Linda Lee Tracey. Elle réaffirme que son job de stripteaseuse, danser devant des hommes, lui procure plutôt une sensation d'*empowerment* et non d'aliénation, quand bien même ses conditions de travail⁹

échange consensuel de pouvoir ».

7. *Coming to Power, Writings and Graphics on Lesbian S/M*, Boston, Alyson Publications, 1981. *Coming to power* est en fait la seconde publication de Samois précédée par un guide pratique des pratiques SM *safe* de 45 pages paru en 1979 : *What Colour is is Your Handkerchief? A Lesbian S/M Sexuality Reader*. 1981 est aussi l'année de la création du groupe lesbien SM, LSM (Lesbian Sex Mafia) à New York.

8. Réalisé par Julia Query et Vicky Funari, DVD First Run Features, New York.

9. Pour un aperçu Pour un aperçu complet de la mobilisation des strip-teaseuses du Lusty Lady dans cette syndicalisation et notamment des différences d'agendas entre strip-teaseuses blanches et strip-teaseuses de couleur en butte à des discriminations supplémentaires et différentes selon qu'elles sont noires ou asiatiques, il faut lire les analyses de Siobhan Brooks, ex-danceuse du *Lusty lady*, aujourd'hui universitaire, qui a activement participé à la lutte : « Exotic dancing and unionizing : the challenges of feminist antiracist organizing at the Lusty Lady theater », in Winddance France Twine et Kathleen M. Blee (dir.), *Feminism and Antiracism, International Struggle for Justice*,





sont loin d'être idéales comme le prouve assez sa participation à la guerre ouverte contre le management du *Lusty Lady*.

Julia profite également des ressources du SM là où Linda Lee Tracey est condamnée à n'y voir que la propagande visuelle qu'en donnent les féministes antiporno. Sous les gros pavés de « la pornographie » et de « la prostitution », il y a bien le SM. Le SM qui permet de se frotter directement aux rapports de pouvoir et déclenche les cris d'orfraie et les dénis de pouvoir des féministes qui affirmaient leur désintérêt pour « le dit pouvoir », confondant peut-être ainsi les cibles et les outils. Déclinaison féministe née chez les gouines blanches de San Francisco¹⁰, le SM est en fait l'un des opérateurs majeurs des diverses expressions du « sex-positiv feminism », plutôt que du féminisme pro-sexe¹¹.

SM power

En 1984, paraît *On our Backs*, dirigé par Deborah Sundhal et Nan Kinney, qui est en fait le prolongement magazine de la newsletter

New York, New York University Press, 2001, p. 59-70. Voir également son *Unequal Desires, Race, and Erotic Capital in the Stripping Industry*, Suny Press, 2010.

10. Sur le SM lesbien et son rôle dans la culture lesbienne des années 1980-1990, voir Marie-Hélène Bourcier, « Soeurs de Sang, le rôle du SM dans le sexe à risques chez les lesbiennes d'Eressos », in *Queer Zones 1*, *op. cit.*, p. 51-64.

11. En 2001, j'ai employé l'expression « féminisme pro-sexe » dans la première section de *Queer Zones 1* intitulée « Post-Porn ». C'était également le titre choisi pour le film documentaire tourné avec Virginie Despentes en 2005. En fait, l'expression états-unienne communément utilisée par les féministes *sex-radical* est *sex-positive*. En 2001, j'ignorais l'existence de ce courant féministe constitué, et parler de « féminisme pro-sexe » est venu par hasard en même temps qu'une réflexion sur le « post-porn ». En 2005, « pro-sexe » me paraissait plus adéquat en français que « *sex positive* » qui rappelle la sémantique relative au VIH. Le courant « pro-sexe » ou cette appellation ne renvoient donc pas à la dénomination courante états-unienne et encore moins à une réalité féministe française. En ce qui concerne *Mutantes*, diffusé sur Pink TV en 2009 et sorti en DVD en 2011 et dont je suis le co-auteur contrarié, le film ne renvoie en rien au projet initial, non plus qu'à ses intentions historiques et politiques et encore moins au contrat passé avec les interviewées. Certaines personnes interviewées dont Margot St James, Nan Kinney, Deborah Sundhal et Monika Treut ont d'ailleurs demandé à ne pas figurer dans le film compte tenu de la tournure qu'il a pris par la suite. L'un des aspects les plus discutables de *Mutantes* est qu'il intègre des représentantes « féministes » de porno *unsafe* et sexploitatif sans parler de la présence d'un violeur dans la version finale que je n'ai en aucun cas validée.





de Samoïs dont elles se sont occupées en arrivant à San Francisco : « les seuls groupes lesbiens actifs sexuellement étaient Samoïs à San Francisco. Le seul livre traitant de la sexualité lesbienne que nous avons trouvé dans notre librairie de Minneapolis où nous vivions était de Samoïs. Nous avons donc décidé de déménager à San Francisco. Nous avons rencontré Pat (Califia) et Gayle Rubin [...]. J'ai fait passer la newsletter de Samoïs de 1 à 10 pages [...]. À travers le SM, les gens découvraient le *gender bending*. Personne n'en parlait à part Joan Nestle. Grâce à la newsletter, nous avons pu voir plus grand et lancer des appels à textes et à photos. La réponse a été massive¹². » Monika Treut¹³, qui a documenté les années 1980 et 1990 dans ses films, s'en souvient : « les lesbiennes féministes arrivèrent avec des idées qui dataient de l'époque hippie. Elles avaient encore l'illusion qu'il était possible d'avoir une relation totalement égale ; leur idéal d'une relation entre lesbiennes était celui d'une relation entre deux femmes qui se ressemblent et qui ne jouent pas de rôles. Et c'est alors que le choc s'est produit : quand les lesbiennes SM ont déboulé. Et ça allait totalement à l'encontre de la théorie féministe un peu hippie et cette notion de *role playing* n'a pas été comprise¹⁴. » Évoquant les *sex party* de Samoïs, Shelley Mars¹⁵ se rappelle quant à elle du rapport indissociable qui existait entre le SM et les pratiques de *gender fucking*. Et en 2005, la directrice de la galerie Femina Potens de San Francisco, Tina Butcher *aka* Madison Young, figure de ce que j'appellerai le *green porn*, le porno durable lui aussi *safe, sane and consensual*, insiste sur le pouvoir du SM : « je pense que c'est le *sub* qui contrôle dans une relation SM. C'est lui qui décide. Cela peut-être difficile à avaler pour certaines féministes mais c'est précisément le fait de renoncer à tout contrôle en le donnant à quelqu'un d'autre qui est très *empowering*. Les féministes restent à la surface des choses quand elles pilent sur une image de femme attachée : c'est un cliché de l'oppression mais ce n'est qu'un cliché et cela ne dit rien de ce qui

12. Interview de Deborah Sundhal et Nan Kiney, 29 août 2005, Santa Fe.

13. *Seduction the cruel Woman* (1985) ; *Virgin Machine* (1998) ; *Didn't do it for Love* (1997).

14. Interview de Monika Treut, 5 septembre 2005, Ithaca, Cornell University.

15. Interview de Shelley Mars, 26 août 2005, Los Angeles.





se passe vraiment dans l'espace mental SM et de quel type de voyage intérieur ça relève¹⁶. »

2010

Petra Joy, qui fut un temps antiporno et compte aujourd'hui parmi les pornographes féministes des plus prolifiques sort *The Joy of Porn, my Life as a Feminist Pornographer*. La recherche de consensus et la négociation règnent sur les plateaux de tournage de la réalisatrice britannique qui est aussi productrice et diffuseuse comme la plupart des réalisatrices de porno féministe. Dans le film, on la voit ramer dans les allées des foires européennes de l'industrie du porno traditionnel qui se fiche bien de faire du porno autrement ou dans de nouvelles niches.

Red light district

Qu'en est-il de cette drôle de romance du porno et des féministes (qu'elles soient *straight*, gouines, *queer*, trans) ? Dans les années 1980, après le viol, la pornographie était devenue non pas simplement le symbole ou une illustration mais l'explication de l'oppression des femmes : « la pornographie est la théorie, le viol, la pratique », tonnait Robin Morgan. Il ne fallut que quelques années pour que les cibles adjacentes de la pornographie deviennent la prostitution et le sadomasochisme. La *sex wars* perdue avec l'échec des féministes antiporno sur le plan législatif notamment¹⁷, certaines féministes auraient-elles perdu la tête ou l'auraient mise dans le cul ? Une telle périodisation n'a guère de sens si l'on considère que les gouines rouges prosexe, ce sont aussi, au-delà de l'appellation hexagonale incontrôlable, celles qui n'ont jamais lâché la question du travail sexuel sans pour autant le traiter avec la pudibonderie des féministes

16. Interview de Madison Young, le 19 août 2005, à San Francisco à la galerie *Femina Potens*. Madison Young a été l'un des focus de la programmation du *Paris Porn Film Festival* qui s'est tenu à Paris du 17 au 20 juin 2010.

17. Après avoir été votées localement, les ordonnances de Minneapolis et d'Indianapolis proposées par Catherine MacKinnon et Andrea Dworkin qui visaient à interdire la pornographie et soutenues par la WAP (Women Against Pornography de New York) ont été finalement rejetées ou jugée inconstitutionnelles par la Cour suprême. La FACT (Feminist Anti-Censorship Taskforce) a joué un rôle central dans cette lutte juridique.





matérialistes françaises, avec cette arrogance énonciative qui les caractérise et qui perdure : les féministes abolitionnistes ne parlent-elles pas constamment à la place de celles qui travaillent dans l'industrie du sexe ? Les gouines rouges ? Celles qui n'ont pas privé la révolution féministe de son fort penchant sexuel ; celles qui n'ont jamais cru à l'essentialisme sexuel victorien des Fouque et consorts ; celles qui rigolent de la fascination contrariée de Simone de Beauvoir qui s'empêtre dans son deuxième sexe (deux seulement) et parle comme les Steckel et autres sexologues du XIX^e siècle d'une « protestation virile », incarnée par ces femmes travesties qui la séduisent comme Sarolta/Sandor, mais qu'elle n'est pas en mesure de théoriser ou de politiser¹⁸.

Dans Virago, il y a « Vir », l'homme, l'ennemi principal réifié par nombre de féministes de la seconde vague. Grâce à leur expérimentation des masculinités et à une volonté de pouvoir assumée, les gouines rouges viragos, les viragos tout court, *butch*, trans, *fem*, *genderqueer*, ont contourné le bloc patriarcal quand elles ne l'ont pas durablement fissuré. Et singulièrement à partir de ce centre brûlant désigné par les féministes de la seconde vague : l'industrie du sexe. On connaît les enseignements du féminisme de la troisième vague et des subcultures sexuelles qui relèvent de la *sexoethnogenèse*¹⁹ urbaine décrite par la seconde Gayle Rubin de *Thinking Sex*. Paradoxalement, la dés-identification d'avec la femme est une chance pour le féminisme politique, comme la dés-identification d'avec la classe ouvrière pour le marxisme (lorsque c'est arrivé), sans parler des diverses ressources qu'offrent les appropriations de la masculinité dont le gode et la fabrication de nouvelles masculinités *queer* et trans font partie. Alors il est loin le temps du *Cunt Colouring Book* de Tee Corrine publié en 1975 ou bien est-ce qu'il faut y rajouter des pages ? Les codes sexuels et les codes couleur sont en constant réassemblage. À

18. Sur la fascination de Beauvoir pour ce qu'elle appelle « la protestation virile » et ses exemples de viragos « transgenres », voir Marie-Hélène Bourcier, « La lesbianisme entre féminité, féminisme et masculinité », in *Queer Zones 1, op. cit.*, p. 108-118.

19. Sur la « *sexoethnogenèse* urbaine », voir le chapitre « De Thinking Sex à making sex, des Nambikwara à San Francisco : Gayle Rubin en guerre contre Lévi-Strauss, Lacan et... les féministes » dans la section « Speculum des autres trous », *Queer Zones 1, op. cit.*, p. 159-169.





l'exception peut-être de la gouine verte séparatiste qui vit aux champs, le *red light district* grouille de gouines rouges, de vir et de viragos. Avec la création de *Coyote* en 1973²⁰ par Margot St James et l'arrivée d'une pornographie ni excluante ni sexploitative, comme celles de Candida Royalle ou de Fatale Video lancé en 1985, elles sont devenues visibles et actives. Une pornographie et une industrie du sexe durables de par leur éthique et le respect qu'elles accordent au corps, à la fois instrument de travail – et non d'abattage – et de plaisirs, sont possibles.

Un autre porno est possible !

L'événement est aussi qu'ils et elles font de la pornographie différente. Le temps n'est plus seulement aux *porn studies* théoriques où l'on relit les grands classiques de l'âge d'or du porno américain des années 1970, *Deep Throat*, *Behind the Green Door* ou *The Devil in Miss Jones* à coups de Foucault et de Lacan sur quelques campus universitaires. Barbara de Geneviève a donné des cours pratiques sur la création de nouveaux pornos à l'université de Chicago. Elles et ils font assez de films pour alimenter le circuit des *Porn Film Fest*²¹ européen créé en 2006 qui ne tiendrait guère sans l'apport des différents pornos féministes, qu'ils se définissent comme post-porn²², prosex, *straight*, *queer* et trans. Dans la meilleure des pornotopies possibles, l'argent et le contrôle n'échappent plus aux nouvelles gouines rouges très vertes que sont des réalisatrices et actrices comme Madison Young et Courtney Trouble. Après l'auto-production et l'auto-diffusion notamment sur le web²³, les reines du porno *queer* et féministe actuel

20. *Coyote* vient remplacer *WHO: Whores, Housewives and Others* : les putes, les femmes à la maison et les Autres, les autres voulant dire les lesbiennes.

21. La création de l'European Porn Mafia (Madrid, Athènes, Berlin, Paris) a été officiellement intronisée à Berlin lors de la deuxième édition du Berlin Porn Film Fest de Berlin en 2007. Le Paris Porn Film Festival qui a eu lieu en juin 2010 à Paris en fait partie (<http://parispornfilmfest.com/>, Facebook et Twitter).

22. En France, le terme de « post-porn » au sens de critique féministe et *queer* du régime pornographique moderne fait son apparition pour la première fois en 2001 dans *Queer Zones 1*, section 1.

23. Le site web sert fréquemment de matrice à projet collaboratif avant la réalisation





peuvent s'appuyer sur la nouvelle maison de production et de diffusion Reel Queer Production que vient de créer Good Vibrations, le fameux sex shop de San Francisco fondé en 1977 par Joani Blank et qui avait adopté un modèle coopératif en 1992. En 2006, le basculement vers un modèle entrepreneurial à la Ben & Jerry a été voté mais les valeurs « sex positive » de Good Vibrations sont toujours portées par l'équipe dont l'un des PDG fut Theresa Sparks, présidente de la commission éthique de la police de San Francisco et l'une des personnes trans les plus célèbres de la ville.

Plateforme éducative et non simplement commerciale, avec ses workshops et ses séminaires, gisements d'emplois pour les personnes *queer* et trans, ouvertement féministe, *queer* et *gender free*, Good Vibrations est au cœur de la micro-industrie pornographique de San Francisco qui n'a pour l'instant²⁴ rien à voir avec la Silicon Valley de San Fernando dans la banlieue de Los Angeles. Espace micropolitique et transversal, Good Vibrations a accompagné tous les mouvements subculturels sexuels et les transformations corporelles récents, de l'explosion du gode dans les années 1990 au *gender fucking* généralisé en passant par l'apparition des cultures SM et trans. Le sex shop comme les acteurs, les consommateurs et les autres commerces s'astreignent à un *community building* constant (levée de fonds, fêtes pour la St James Infirmary²⁵, etc.) qui permet à chacun de s'acquitter de sa participation à la construction de la communauté prosex.

de films proprement dite : voir le rôle de ssspread.com de Barbara deGeneviève dont les scènes ont été éditées par Fatale Vidéo avec *Full Load* ; celui de Transsexualman.com pour Buck Angel avant qu'il ne soit célèbre et enfin de no fauxxx.com en 2002 par Courtney Trouble.

24. Face à la concurrence d'Amazon.com et de celle de nombreux sites vendant des sex toys, Good Vibrations a failli boire le bouillon en 2007 et a été racheté par GVA TWN, l'un des plus gros commerce pour adultes basé à Cleveland (avec un chiffre d'affaires à huit chiffres) et plus d'une cinquantaine de magasins aux États-Unis (cf. *San Francisco Chronicle*, 28/09/2007).

25. Ouverte en 1999, la St James Infirmary est un centre de santé pour les travailleurs du sexe rendu possible et fondé par l'action conjointe de COYOTE et l'EDA (Exotic Dancer Alliance) : <http://stjamesinfirmary.org/>.





Mon corps, mon porno, « my ass is mine²⁶ »

Si « le porno vert » existe, c'est sous l'égide d'une charte éthique, parfois écrite, qui découle directement de principes féministes et politico-sexuels qui permettent de lutter autrement que les féministes anti-sexe contre toute forme d'objectivation et de exploitation. Ce n'est pas sans raison que Margot St James a choisi la figure du coyote bien avant Donna Haraway pour son association de lutte pour les droits des prostituées avec cet acronyme significatif : « *Call Off Your Tired Ethics* ». Le respect de la recherche de consensus, de la négociation des scènes et des pratiques sur chaque tournage est donc une évidence. La plupart des réalisatrices, notamment du *queer porn* actuel, sont aussi des actrices à la différence des rares pornos français qui se disent féministes, *queer* ou prosexe : « être des deux côtés de la caméra est une chose très importante pour moi. Cela m'aide à montrer combien je respecte les performers ainsi que d'acquérir les bases du sexe performatif en face d'une caméra, ce qui est vraiment pratique pour une réalisatrice²⁷. » Le soin de soi et de son corps fait partie des enjeux d'un porno où les corps ne se font plus défoncer : comme le rappelait Coralie Thrinh-Thi dans *La Voie humide*²⁸, une sodomie de Rocco Siffredi, c'est quinze jours sans pouvoir s'asseoir et donc sans travailler pour ne pas parler des coups de bite d'un HPG qui explique lui-même dans son autobiographie que les femmes pouvant toujours simuler le plaisir, comme chacun sait, son critère personnel de la véracité des scènes est la douleur : « je classe la douleur de la fille comme peuvent le faire les médecins de 1 à 10. Si elle monte trop, je m'arrête. C'est une brutalité qui ressemble à celle du patron qui harcèle son employé. Sauf que là, le travail est dans le sexe²⁹. »

26. Slogan crée par Margot St James.

27. <http://courtneytrouble.com>

28. Vauvert, Le Diable Vauvert, 2007.

29. *Autobiographie d'un hardeur*, Paris, Hachette Littératures, 2002, p. 119.





Et pendant ce temps, dans la France de DSK...

La question se pose de savoir pourquoi ces gouines rouges, VIR et viragos vert(e)s sévissent plutôt dans le monde anglo-saxon et dans quelques pays européens, excepté en France (du moins pour l'instant). L'absence de transmission féministe à bien des étages, de traductions, de politisation revendiquée des minorités explique bien des choses. Le poids du modernisme français, magistralement analysé par Noël Burch dans son *De La beauté des latrines*, y est pour beaucoup. Que la doctrine conservatrice de l'art pour l'art, élitiste, toujours exploitative pèse de tout son poids sur Catherine Breillat, qui en bonne proto-féministe misogyne n'a toujours pas réussi à filmer une chatte sans doublure après trois films et deux recrutements de Rocco Siffredi, n'étonne guère³⁰. Mais qu'une partie de la jeune génération qui se dit féministe, prosexue ou *queer* fasse passer sa carrière d'artiste ou de starlette médiatique avant tout le reste et avant ses acteurs et ses actrices, sans qui les films ne peuvent exister, laisse rêveur et renseigne assez sur l'engoncement moderniste de la France et sur le fait qu'il faudra bien en passer par une critique de ses effets comme l'ont fait l'Angleterre ou les États-Unis, pour ne citer que ces exemples. De fait, il n'y a qu'en France que l'on peut à la fois se revendiquer du féminisme prosexue ou *queer*, c'est selon, et réaliser un film comme *One Night Stand*³¹ (2005) où le montant des droits des contrats de certaines actrices – à un euro – sont à faire pâlir d'envie le plus rapiat des entrepreneurs pornos de l'industrie du sexe traditionnelle. Le film met également en scène un *bad boy* dont les actes de violences sur d'autres *fem* et singulièrement des gouines ne seront jamais évoqués lors de la promotion du film par sa réalisatrice Emilie Jovet. Avec une belle constance, Wendy Delorme également actrice dans *One Night Stand* réaffirmera sans ambages sa solidarité avec le

30. Voir *infra* premier chapitre en partie consacrée au protoféminisme moderniste de Catherine Breillat, p. 15-64.

31. Le second film d'Emilie Jovet, *Too Much Pussy* (2010 pour la première version) pose également des problèmes de *safety*. Les règles d'hygiène et de confort pour les scènes anales n'ont pas été respectées pas plus que la consensualité comme s'en est plaint Wendy Delorme elle-même pour des scènes où elle joue.





beau *bad boy* en question parce qu'il est un grand artiste³².

Nous sommes ici aux antipodes du porno durable : dans ce cadre asservi à la personnalisation et au *queer* chic, c'est aussi la notion si importante d'espace *safe* qui disparaît tant sur le tournage que dans la relation de confiance récente qui s'est établie entre les publics minoritaires et des réalisatrices qui leur promettent de sortir des stéréotypes, de l'exploitation du porno traditionnel dont sont justement exclues les minorités sexuelles et de genre (réduites à des *girl number* pour les lesbiennes, des curiosités exotiques pour les trans uniquement montrés comme des *she-male*). On est loin de la philosophie de production de Shine Louise Houston, réalisatrice et fondatrice de Pink and White Production et adepte du « porno responsable ». Sa définition de la pornographe *queer* implique en effet d'être « responsable des images que l'on produit³³ », en particulier des représentations des personnes de couleur, et de participer à la construction d'une communauté tout en inventant des formes de production éphémères et équitables : « nous sommes en train d'ouvrir quelques nouveaux sites mais le projet auquel je pense, le projet « point of contact » est, selon moi, celui qui queerise le plus le capitalisme. Nous donnons des caméras aux gens dans tout le pays avec la possibilité de créer leur propre contenu [...]. Je leur donne la caméra, un peu d'argent et on se met d'accord. Les gens ont vraiment envie de faire leur propre truc mais il arrive qu'ils n'aient pas d'endroit où le montrer. Donc, on leur dit ok, vous vous occupez du contenu, nous le montons et le lisons un peu, nous le distribuons et nous partageons les bénéfices³⁴. »

Micropolitiques, minorités et cultures

Mais il faut aller plus loin pour comprendre la singularité de cet exceptionnalisme français et l'urgence qu'il y a à s'en débarrasser. Difficile à dater précisément mais dans les années 1980 probablement, Félix

32. Interview avec l'auteur pour l'émission *Bang Bang* diffusée sur la RTBF le 23 novembre 2007.

33. *Bendover Magazine, Feminism, sexuality and art*, printemps/été 2010, vol 4, p. 22. *Bendover* est une jeune revue *queer* berlinoise éditée par Ena Schnitzlbaumer.

34. *Ibid.*, p. 27.





Guattari s'étonne de la présence grandissante de *domina* dans les rues de Paris. Il n'a pas compris le sens des tubes disco des Village People (« *YMCA, Macho Man, Go West, Can't Stop the Music, San Francisco, In the Navy...* ») et prouve assez qu'il ignore tout des imbrications micro-politiques entre le SM et ce qu'il appelle « le mouvement homosexuel » : « Je crois que c'est vous qui devriez m'expliquer cette histoire de *macho men*. Ce que je me demande par rapport à cette problématique, c'est si, indépendamment de ce caractère de modélisation et contre-modélisation, il n'y aurait pas une conjugaison avec le sadomasochisme, comme Suely l'a signalé. Une chose qui m'a étonné (et c'est un peu par hasard que je m'en suis aperçu), c'est l'augmentation considérable dans les quartiers de prostitution de Paris, de femmes équipées d'un matériel sadomasochiste : des fouets et des choses de ce genre. C'est selon moi un phénomène assez nouveau. J'ai l'impression de ne pas avoir vu cela avant, au moins pas si ouvertement dans les rues. Je crois qu'aux États-Unis, les groupes sadomasochistes étaient déjà très forts depuis quelques années et cela n'a pas changé, ni atteint les nouveaux homosexuels³⁵. »

Comme beaucoup d'autres sans doute, Guattari ne voit pas la différence entre les gouines rouges et le mouvement homosexuel et ne comprend pas que le *macho man* gay correspond à une forme de remasculinisation performative bien précise au sein de la communauté gaie des années 1980. Après des années de qualification féminine négative, les gays se sont en effet réappropriés et ont produit une forme de masculinité *butch* empruntant d'ailleurs à la culture SM ou *leather* : les grosses moustaches et les harnais envahissent le quartier du Village à New York et font partie de la panoplie des Village People, un groupe qui exhibe sciemment les principales performances de la masculinité états-unienne : le flic, l'Indien, le motard, le *cow boy* et l'ouvrier de chantier. Il faut dire que les genres et les médias (ces derniers étant uniquement perçus dans leur dimension propagandiste, de manière quasi francfortienne ou alors positive à travers l'aventure de la radio libre Radio Tomate seulement !) sont les tâches aveugles de la conception des micro-politiques de Guattari. Si tant est que la micropornographie actuelle

35. Félix Guattari et Suely Rolnik, *Micropolitiques*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/Seuil, 2007, p. 121.





relève de la subculture micropolitique rouge et verte, elle diffère et doit différer, pour être efficace, de la conception des micropolitiques telle que la définit Guattari dans son ouvrage intitulé *Micropolitiques*, paru en 1986 et qui vient d'être réédité.

Le péril minoritaire selon Guattari

Co-écrit avec Suely Rolnik, *Micropolitiques* est un livre très intéressant parce qu'il relate le voyage de Guattari au Brésil en 1982, à une époque où Lula dirige encore le PT. À la différence de Deleuze dont on connaît l'aversion avouée pour les voyages, Guattari se retrouve donc confronté aux politiques *grassroots*, à des lesbiennes féministes, aux homosexuels, aux militants antiracistes, bref à toute une série d'activistes dans un pays où il est sans doute difficile d'éviter la question et la réalité des minorités en général et des minorités culturelles en particulier, ce que ne manque pas d'ailleurs de lui rappeler ses nombreux interlocuteurs. Guattari admet volontiers qu'il ne peut pas dire avec certitude quand et comment un groupe ou un mouvement est sur la bonne voie, c'est-à-dire celle de la « singularisation » ou de la « molécularisation » mais même au Brésil, il reste très méfiant voire catégorique et sanctifie avec parcimonie : Lula et Solidarnosc en Pologne sont sans aucun doute des exemples heureux de singularisation mais dès qu'il s'agit des minorités sexuelles et racialisées brésiliennes ou non, des homosexuels, de féministes et des Noirs, la mise en garde est de rigueur et la menace de la ghettoïsation sévèrement brandie : gare à la réification des identités, attention aux formations groupusculaires !

Face au péril minoritaire, aux processus de singularisation improductifs, s'oppose, on le sait, le devenir en tout genre. Le paradoxe étant que malgré ses précautions liminaires, Guattari sait toujours où il est et peut sans ciller trouver le Noir dans... Rimbaud par exemple : « Arthur Rimbaud, dans *Les Illuminations*, parle d'un devenir-noir. D'une certaine manière, ce devenir-noir concerne aussi les autres catégories ethnographiques [...] Des singularités féminines, politiques, homosexuelles ou noires peuvent entrer en rupture avec les stratifications dominantes. Tel est le ressort principal des minorités : une





problématique de la multiplicité et de la pluralité et non une question d'identité culturelle, de retour à l'identique, de retour à l'archaïque³⁶. » En toute logique, le devenir homosexuel ne peut donc se trouver dans le mouvement de libération homosexuelle. Le problème que pose cette énonciation surplombante *straight* et blanche est qu'elle place les minorités en situation de ne rien savoir de leur « devenir », à moins que le bon homo moléculaire répète fidèlement la leçon deleuzienne, ce qui résume assez bien la démarche de Guy Hocquenghem avec *Le Désir homosexuel*³⁷. Mais on peut légitimement se demander pourquoi les minorités devraient se taper le fardeau de la réification identitaire et culturelle plus que Guattari. D'autant que l'auteur de *La Révolution moléculaire* et de *Micropolitiques* a tort dans le présent d'énonciation qui est le sien et plus encore avec le recul que procure des années de bousculade identitaire et subculturelle.

Le détour littéraire par Rimbaud peut sembler rude et empreint d'un modernisme bien français que dénote notamment le goût que partageait Guattari avec Deleuze pour la haute littérature. Juste après l'explosion internationale des mouvements antiracistes, nationalistes et anticoloniaux, aussi bien dans les pays en guerre avec les États-Unis comme le Vietnam, les pays d'Amérique Latine et d'Afrique que sur le sol américain, comment Guattari peut-il encore bloquer sur une conception aussi univoque de l'identité et des identités culturelles ? Alors qu'il commence *Micropolitiques* avec un premier chapitre consacré à une dessication des différents sens du concept de « culture » et effleure le caractère sociopolitique du terme invariablement réduit à ses dimensions esthétiques en France, il ne parvient pourtant pas à séparer identité et culture et les réduit à des ralentisseurs et donc à des obstacles aux processus de singularisation et de production des différences. Sourd aux déclinaisons culturelles et subculturelles qui ont armé les récents mouvements sociaux états-uniens, du mouvement hippie aux Black Panthers en passant par le Weather Underground, aveuglé par une conception de l'identité forcément passéiste, répétition

36. *Ibid.*, p. 207 et 105.

37. *Le Désir homosexuel*, 1972. Réédité en 2000 aux éditions Fayard avec une préface de René Schérer.





du même, patrimoniale donc « fascisante » (là encore très française ?), Guattari n'en démord pas : « l'identité culturelle est quelque chose de profondément réactionnaire³⁸. »

Alors que vient d'être remis sur le tapis le débat sur l'identité nationale en France dans une perspective politique opportuniste à court terme et plus guénoienne que sarkosyste (Sarkozy ayant ravalé ses penchants pour le modèle multiculturaliste voire affirmatif états-unien), il n'est peut-être pas inutile de revenir sur la question des politiques des identités et des différences et du potentiel politique des identités culturelles. D'autant que la gauche tranquille comme les autres gauches qui se pensent plus agitées, dont la partie visible des minorités sexuelles et de genres, ont encore loupé le coche, préférant tourner le dos au débat et aux problématiques multiculturelles françaises, dans une geste républicaniste et universaliste dont le racisme intégré n'est plus à démontrer.

Politiques de l'identité et des différences : encore un effort !

Pour mémoire, le mouvement de libération noir aux États-Unis ne se résume pas à la lutte pour les droits civiques. Depuis le début, il implique un volant éducatif, identitaire et culturel, c'est-à-dire une reconstruction plus performative que véritative ou passéiste des cultures et des identités minoritaires écrasées, déformées par la culture blanche dominante. La création d'une structure comme le Naacp³⁹ (National Association for the Advancement for Coloured People) dès 1909, dont l'une des missions est de lutter contre les stéréotypes affectant les personnes de couleur dès les films racistes de Griffith (*Naissance d'une nation* notamment), montre à quel point la question de l'identité culturelle relève d'un processus plus global. Dans les années 1960, sur les différents campus états-uniens, on milite tout autant contre la guerre au Vietnam que pour l'introduction de *Black Studies* à l'université. Les changements de canon, la mise à disposition d'enseignements qui prennent en compte un ou plusieurs points de vue minoritaires, qu'il

38. Félix Guattari et Suely Rolnik, *op. cit.*, p. 23.

39. <http://www.naacp.org/home/index.htm>.





s'agisse des *Black Studies* ou par la suite des *Feminist Studies* ou plus tard des *Queer Studies*, une « *minority study* » provoquant la création d'une autre, ont grandement participé et participent encore à la remise en cause de la modernité et à la prise en compte de la dimension politique de la culture.

L'identité est devenue l'un des éléments incontournables (*a fortiori* quand la question est taboue) de la réflexion sociale, culturelle et politique moderne et postmoderne. Le concept d'identité porte la différenciation bien au-delà de la dimension individuelle (une formation moderne du sujet, faut-il le rappeler ?) et il importe de critiquer sa prohibition dans le contexte français, à moins de mettre sa démarche critique au service de la réaffirmation abstraite, têtue et injuste d'une mise en commun, d'une « communauté » qui ne dit pas son nom, qu'il est difficile de ne pas associer à « l' » identité française unifiante, cette souche imaginaire qui n'a pas besoin d'être marquée pour s'imposer dans toute sa naturalité ou son historicité mémoriale et patrimoniale excluante.

Les politiques des identités existent, y compris celle (généralement au singulier) qui ne s'avoue pas comme telle mais qui gère la sienne et celles des autres qu'elle constitue en minorités. C'est justement le propre d'une identité hégémonique portée par un groupe généralement prescripteur d'une vision unifiante de la culture (et éminemment politique pour cette raison) que d'accuser les autres prétendants identitaires de fixité, de manière à naturaliser ou faire perdurer la sienne. Si la question des politiques des identités se pose, c'est parce qu'à l'opposé des démarches individualisantes, familialistes au mieux ou formalistes au pire, issues des courants structuralistes, psychanalytiques et post-structuralistes français, les identités ne sauraient être pensées en dehors de leur production historique, sociale et culturelle et des rapports de pouvoir qui les sous-tendent. Les réarticulations entre identité et différence, cultures et différence sont constantes. Comme l'indiquait théoriquement Guattari tout en continuant à charrier des assertions contraires, le concept de « différence » ne saurait en aucun cas être réduit à une assignation identitaire externe et totalitaire. Loin d'être disjonctives, les politiques des identités et les politiques de la





différence/des différences sont liées et recèlent un potentiel affirmatif qui les situe aux antipodes de leur nocivité prétendument essentialiste ou communautariste.

La généalogie et la compréhension des identités sexualisées, racialisées, genrées est indissociable des usages politiques de la différenciation datant de l'époque moderne ; de l'autorité des institutions et des discours médicaux, pédagogiques, juridiques, administratifs, scientifiques qui ont produit, réalisé et souvent visualisé la typification sexuelle et raciale. Ces assignations identitaires ont justement déclenché un travail identitaire inséparable d'une reprise et d'une réarticulation culturelle, comme autant de « discours en retour », qu'il s'agisse du discours d'émancipation « homosexuel » allemand à la fin du XIX^e siècle ou de certaines revendications LGBTQ actuelles. Les différentes modulations du « black power » états-unien s'appuient sur des stratégies de « réappropriation », d'« incorporation », de « réarticulation » de la culture européenne moderne et d'un héritage africain non pas rêvé mais reconstruit. Il en va de même pour les mouvements des droits civiques, les mobilisations étudiantes des années 1960 qui sont inséparables des différents processus de décolonisation en cours à l'époque et qui ne sauraient se concevoir sans un travail sur l'identité comme l'ont clairement pensé Fanon et W.E.B. Du Bois⁴⁰ (identité imposée, identité colonisée, identité intériorisée, « double conscience », etc.).

Concernant l'émergence des politiques de l'identité et des identités noires par exemple, Cornell West⁴¹ et Stuart Hall sont d'accord pour distinguer différents modes de politiques de la différence (qui peuvent d'ailleurs coexister selon Hall). Si West considère la diaspora comme un élément constituant dès le départ, il pense comme Hall que « la réponse initiale de la diaspora noire » fut « oppositionnelle » et « moraliste » dans un premier temps, compte tenu de la propension parfois autoritaire et souvent masculiniste des intellectuels du Tiers-monde à prôner à tort une

40. *The Soul of Black Folks, In Writings*, The Library of America, New York, 1986 ; Trad. Fr. Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, 2004 ; Paris, La Découverte, 2007.

41. Voir « The new cultural politics of difference » in *Keeping Faith, Philosophy and Race in America*, New York et Londres, Routledge, 1994, p. 3-32.





vision homogène de l'identité noire. Hall pour sa part, évoquant cette fois l'évolution du terme de « noir » et des politiques des identités afférentes dans l'Angleterre des années 1980, signale le passage des politiques de la représentation aux « nouvelles politiques de la représentation » qui sont devenues plus « relationnelles » et ont impliqué (c'est aussi l'avis de West) un enrichissement du concept de différence. Ces nouvelles politiques de la représentation reposeraient sur une conception de la représentation moins mimétique et plus complexe. Cette évolution résulterait de la prise en compte du jeu des différences internes à l'identité noire, autrefois présentée comme un tout à des fins d'affirmation culturelle et politique, ce que Hall appelle « la fin de l'innocence ». Les nouvelles politiques de la représentation qui « travaillent avec et au travers de la différence⁴² » sont à la fois plus attentives à la diversité des positions subjectives ainsi qu'aux empilements et aux intersections identitaires. Pour Gilroy, elles privilégient également les opérations « d'appropriation, d'incorporation, de réarticulation des idéologies européennes » et ne cèdent aucunement à l'illusion rétrospective ou à « une politique des racines ». Qu'importe que West parle des « nouvelles politiques des différences » là où Hall évoque les « nouvelles politiques des représentations ». Tous deux parlent de ces nouvelles politiques des identités qui ne peuvent plus se résumer à une simple inversion des identités assignées (par le discours raciste et colonial par exemple).

À la posture minoritaire oppositionnelle a donc très vite succédé une dynamique plus dialogique au sens bakhtinien du terme, de par la complexification identitaire à l'intérieur des politiques de l'identité noire mais aussi par l'obligation à prendre en compte un faisceau différenciateur qui inclut la classe, la sexualité et le genre. Loin de se sédimenter, ces identités entretiennent bien plutôt des rapports constants de « dislocation réciproque⁴³ » qu'elles n'invitent au gel groupusculaire que craint Guattari. Attestant également du dépassement des politiques de l'identité noire qui se focalisaient sur l'accès à la représentation et à la contestation de stéréotypes tout en accordant à ces choix stratégiques le statut de moments

42. « New Ethnicities », *ICA Documents*, n°7, *Black Film, British Cinema*, Kobena Mercer (dir.), 1989 ; Stuart Hall, *Critical Dialogues in Cultural Studies*, David Morley et Kuan-Hsing Chan (dir.), New York et Londres, Routledge, 1996, p. 444.

43. *Ibid.*, p. 473.





indispensables (voire encore pertinents), West note que les objectifs des « nouvelles politiques des différences » sont plutôt de déconstruire les idéologies qui ont présidé à la formation des identités, ce qui déplace le questionnement sur la formation du binarisme Noir/Blanc. Le déplacement de « la question gaie » par la transversale *queer* est du même ordre. On est très loin de la réification identitaire et du repli communautaire.

Outre le fait qu'une fixation éphémère n'est pas synonyme de vision a-constructiviste de l'identité, les analyses de West et de Hall prouvent justement qu'il peut exister une autorégulation identitaire, garante d'un processus et d'un procès identitaire permanent, d'une « dislocation », d'une bousculade identitaire, de formes de dés-identification hyper réflexives, de logiques identitaires post-identitaires. La position de Guattari reste celle d'un intellectuel public macro, malgré ses recherches de compétences culturelles et politiques minoritaires et son appel à un « peuple qui manque » qui ne manque en fait nullement mais demeure en dehors de son champ de vision. C'est cette conjonction entre travail identitaire et culturel qui permet la prolifération des subcultures et des micropolitiques. À l'ère du CMD (Capitalisme mondial désintégrant) plutôt que du CMI (Capitalisme mondial intégré) ou du biopolitique, l'un des outils politiques le plus efficace est non la contre-production de subjectivités comme le pensait Guattari mais celle de ce type d'identités et de subcultures micropolitiques.

Sex works

Pour en revenir à cet agencement sans leader de gouines rouges, de VIR et de viragos vertes tout droit sorties de l'enfer du porno dominant, il relève bien d'une logique de *down to top* et d'un double renversement : d'expertise et économique. L'expertise : l'université française a réussi à bloquer les effets épistémologiques et politiques des mouvements des années 1960 et la télévision française nous impose encore en 2010 des séries sexuelles sur *Les Français, l'amour et le sexe* flanqué d'un sexologue en *split screen*, certes moins flippant qu'un lacanien mais tout aussi porté sur le contrôle. À Good Vibrations, la diversité des sexperts n'a d'égal que la diversité des programmes universitaires dans





des sciences humaines enfin dédisciplinarisées à tous les sens du terme. En février dernier, la France se targuait d'une première mondiale totalement fausse⁴⁴, en l'espèce d'avoir dépsychiatrisé « la transsexualité ». Au même moment à New York University se tenait la conférence annuelle du GLAP (Gay and Lesbian Affirmative Psychotherapy) consacrée aux trans et où primait la coproduction des savoirs entre patients et thérapeutes trans ou alliés. Le meilleur gynéco des trans risque bien de rester Buck Angel, acteur porno trans, qui vient de refaire la performance du *Publix Cervix Announcement* d'Annie Sprinkle afin d'inciter les gynécologues à faire leur *homework*. Économique : peut-on imaginer un défi micropolitique plus excitant et plus difficile que celui qui consiste à déborder l'une des industries la plus florissante au monde, celle de « la pornographique » dominante, grâce aux pornos éthiques ? Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'un autre porno est possible puisqu'il est déjà là. La micropolitique qui en émane replace au centre politico-sexuel le travail et le corps et nous invite donc à élaborer un nouveau matérialisme franchement indécent.

44. En 2009, la ministre de la Santé, Roselyne Bachelot-Narquin, a annoncé que la France serait le premier pays au monde à « dépsychiatriser le transsexualisme ». Cette annonce a été relayée avec perte et fracas par le comité IDAHO France qui n'a pas hésité à s'approprier cette « conquête politique » improbable et le T de LGBT comme à son habitude. De fait, il s'agissait d'une mesure purement administrative visant à reclasser en ALD, l'ALD 23, créée en 2004 suite à l'annulation par la Cour de cassation de la circulaire de 1989 officialisant le parcours de soins du Docteur Banzet. Ce reclassement ne se traduit en aucune manière par une « dépsychiatrisation », une sortie du DSM (*The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*) ou du CIM (Classification internationale des maladies). Rappelons que les trans' revendiquent le droit à l'autodiagnostic éclairé qui leur est reconnu par le Parlement européen depuis 1989.







Les nouvelles technologies des transmasculinités

« *Look out honey, 'cause I'm using technology, ain't got time to make no apology* »

Iggy Pop cité par Max Wolf Valerio, *The Testosterone Files*

« *Theory alchemically translated from the flesh* »

Max Wolf Valerio, *The Testosterone Files*

Les hommes ne sont plus ce qu'ils étaient, « la masculinité a changé » : ces affirmations relatives au changement du *Zeitgeist* ne manquent pas d'agacer, tant il est difficile de savoir ce qu'elles ont de « vrai », de souhaitable ou de prouvé et surtout « à qui cela profite ». Mais il est sûr que la manière d'aborder la masculinité comme genre a évolué. Cette transformation s'est accélérée au cours du siècle dernier et plus récemment avec l'apparition, dans les années 1990, d'études spécifiques d'inspiration culturaliste sur la ou les masculinités (les dites *masculinities studies*¹) qui sont venues côtoyer les

1. Voir par exemple les ouvrages de R.W Connel et plus particulièrement son *Masculinities*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1995.





disciplines traditionnelles (parmi elles, l'histoire, la sociologie, la psychologie ou l'anthropologie). Depuis la fin du XIX^e siècle et encore de nos jours, les changements dans la théorie et/ou la « science » de la masculinité sont aussi le fait de disciplines au sens foucauldien du terme de savoirs-pouvoirs, qui peuvent inclure les disciplines des « sciences humaines » précitées. Elles ont contribué (résiduellement par comparaison avec l'industrie de « la féminité ») à la diffusion de nouveaux discours sur la masculinité et donc à sa production, dans la sphère médicale, juridique mais aussi au niveau visuel (avec l'apparition de la photographie, du cinéma et de la culture de masse).

Queer female masculinities : les masculinités « sans hommes »

Dans les années 1990, le deuxième paragraphe de cet article aurait pu annoncer l'apparition d'un tout nouvel objet, prometteur et subversif, venant se ficher comme un coin dans le premier paragraphe. Un objet et non un champ comme savent en produire les études culturelles, un objet un peu tordu qui découlerait des études sur les genres et du féminisme avec un plus. Cet objet est « la masculinité féminine » (*female masculinity*) articulée par Judith Halberstam dans son ouvrage paru en 1998². La féminité masculine d'Halberstam est synonyme de « masculinité sans les hommes », comme l'indique explicitement le sous-titre de son chapitre introductif : « *An introduction to female masculinity, masculinity without men* ». Les registres d'expression, de déclinaison ou de performance de la masculinité analysés dans son ouvrage participent tous des subcultures modernes et contemporaines non hétérosexuelles ou non *straight*, c'est-à-dire lesbienne, *butch*, *trans*, FtM, *drag-king* sans oublier la figure tutélaire, l'icône des études sur la masculinité féminine qu'est soudainement devenue Radclyffe Hall³ dans les années

2. Judith Halberstam, *Female Masculinity*, Durham, Londres, Duke University Press, 1998.

3. Le *Puits de solitude* (1928, réédité chez Gallimard dans la collection Tel en 2005), la « bible du lesbianisme », est un plaidoyer en faveur de « l'inversion ». L'ouvrage a valu à l'auteur un procès méconnu mais comparable en importance à celui d'Oscar Wilde. La profusion des travaux sur l'auteur du *Puits* est fonction de la réhabilitation des lesbiennes *butch* (masculines), avec l'apparition d'une culture *néo-butch* et *néo-fem* et d'une percée universitaire relative des *lesbian studies* et des *queers studies* dans les années





1990⁴. L'auteur du *Puits de solitude* fait en effet partie d'une longue lignée de lesbiennes déclarées et « cravatées » selon l'expression d'Esther Newton. Par parenthèse nécessaire, la lecture de la biographie de Hall par Diana Souhami⁵ tempère l'enthousiasme qui fait de Radclyffe Hall un *cross-dresser* subversif à la lumière des théorisations du genre des années 1990. Souhami rappelle son conservatisme politique qui s'explique en partie par sa position de classe. Hall ne fréquentait que des rentières et des artistes fortunées. Elle fut une nationaliste fervente qui détestait les actions des sufragettes (Pankurst par exemple) dont elle trouvait les actions aussi « sales » que celles des ouvriers en grève et elle n'avait guère de sympathie pour les Juifs. Elle portait un intérêt certain à la qualité de la race qui n'était pas sans rapport avec son idée du lesbianisme et de la haute estime qu'elle portait... aux bouledogues français. Hall a certes ouvertement défendu sa condition d'invertie (de genre) dans *Le Puits de solitude*, et ce, en résonance avec le discours médico-sexologique de l'époque, mais c'est aussi parce qu'elle la considérait comme « supérieure ». Lors de la venue d'Hitler en Italie sur l'invitation du Duce, Hall décora son balcon tandis qu'Una Troubridge, sa compagne, encadrait religieusement une photo du dictateur italien autographiée.

1990. On peut citer parmi les plus commentés et les plus influents, l'article d'Esther Newton (« The Mythic Mannish Lesbian: Radclyffe Hall and the new woman » paru en 1984 et traduit en français dans *Les Cahiers du genre*, n°45, 2008), le chapitre 3 de l'ouvrage de Judith Halberstam pré-cité : « « A writer of misfits », John Radclyffe Hall and the discourse of inversion » (p. 75-110) ; l'article de Teresa de Lauretis intitulé « The lure of the mannish lesbian » dans *The Practise of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire*, Bloomington, Indiana University Press, 1994, p. 203-253 ; l'article de Laura Doan, « Passing fashions: reading female masculinities in the 1920s », dans *Fashioning Sapphism, The Origins of a Modern English Lesbian Culture*, New York, Columbia University Press, 2001, p. 95-125.

4. Dans les années 1990, le mouvement transgenre états-unien la choisit comme *role model* trans et sa photo fait son apparition dans les manifestations aux côté de Brandon Teena, un jeune garçon trans assassiné au Nebraska en 1994 et qui va devenir un symbole de la transphobie avec des groupes comme *Transgender Menace* notamment.

5. Deux biographies ont contribué à alimenter ce regain d'intérêt pour Radclyffe Hall : celle de Sally Cline (*Radclyffe Hall, a Woman Called John*, John Murray, Londres, 1997) et celle de Diana Souhami (*The trials of Radclyffe Hall*, New York, Londres, Toronto, Sydney, Auckland, Doubleday, 1999).





Hall avait une sympathie politique pour le fascisme réelle et réfléchie. Son cas n'est pas isolé. Quelques-unes des très célèbres femmes de la rive gauche des années 1930 que fréquentait Hall avaient des options politiques similaires. Parenthèse fermée.

L'ancrage dans les cultures et les masculinités féminines minoritaires non *straight* est l'un des points forts du travail d'Halberstam. Elle fait légitimement apparaître des pans entiers de subcultures de genre jusque-là largement objectivées, mal représentées, mises en discours par d'autres, voire pathologisées et concrètement réprimées. Pour Halberstam, travailler sur les masculinités féminines *queer* et/ou les vivre nous aide à déconstruire et critiquer l'unité factice de la masculinité *straight* en lui tournant le dos. Le décentrement épistémologique et politique qu'elle propose fonctionne : travailler sur la masculinité féminine (sans hommes) constitue un point de vue privilégié (et non partial) pour comprendre aussi comment la masculinité est construite dans la culture dominante.

Il y aurait beaucoup à dire sur ce qui a fait la force de la proposition paradoxale de Judith Halberstam et sur la prise de conscience, pour ne pas dire le projet politique sous-jacent, très contre-intuitif, voire renversant pour une pensée et une action issues du féminisme de la deuxième vague. Ce projet, en effet, consistait à concevoir très positivement le fait que « la masculinité n'appartienne pas aux hommes » et à la pratiquer (en s'identifiant comme *butch* ou en décidant de devenir le drag-king *Elvis the Pelvis*). Mais aujourd'hui, nous sommes arrivés à un moment où cette formulation « masculinité sans hommes » sur le plan théorique et politique ne fonctionne pas ou plus pour les théoriciens et théoriciennes, les activistes et les personnes trans (pour les transhommes notamment). L'urgence à abandonner cette formulation privative se fait sentir aussi bien dans certains milieux activistes trans français⁶ (comme le GAT⁷ ou Sans Contrefaçon⁸ par exemple) que dans l'émergence des *trans studies* qui se consolident institutionnellement dans l'ensemble

6. Voir à ce sujet l'excellent documentaire de Cynthia et Mélissa Arra : *L'Ordre des mots*, 2008.

7. Groupe activiste trans (2001-2006), http://transencolere.free.fr/page_affiche_fin_gat.htm.

8. Sans Contrefaçon (association trans fondée en 2005).





des pays anglo-saxons et au Japon (comme en témoignent la sortie du volumineux *Transgender Studies Reader* en 2006 et la tenue de la grande conférence *Transsomatechnics* à Vancouver du 1^{er} au 3 mai 2008).

Nous verrons en quoi ce moment critique est intéressant, voire nécessaire pour désaxer les théories et les politiques féministes et *queer*. En effet, les nouvelles technologies de la transmasculinité qui pourraient au premier abord être ramenées à un essentialisme masculiniste ou à un néomachisme nous renseignent utilement sur le dépassement de certaines limites conceptuelles de la théorie *queer* et féministe pour aborder les genres et les transformations corporelles. Pour reprendre l'avertissement de Teresa de Lauretis, nous devons nous souvenir que la théorie et le féminisme, de même que le cinéma et les récits, doivent être considérés comme des « technologies de genre ». Cet élargissement des registres technologiques est d'ailleurs tout l'enjeu de son célèbre article *Technology of Gender*⁹ : « La critique de tous les discours sur le genre, ceux produits et promus par les féministes et la théorie *queer* incluse, continue d'être une part vitale du féminisme, comme l'est l'effort continu de créer de nouveaux espaces de discours, de réécrire les récits culturels et de définir les termes d'une perspective différente, une vue d'« ailleurs »¹⁰. »

Théorie et trans technologies

Avant de parler de trois nouvelles technologies de la transmasculinité que sont l'abandon du trope narratif de la transition (et/ou de la transgression), la testothéorie (le culte des hormones « sexuelles masculines ») ainsi que le féminisme lesbien radical, compte tenu du rôle qu'il joue dans l'autobiographie de Max Wolf Valerio parue en 2006, je voudrais préciser le périmètre définitionnel et conceptuel du terme de « technologie », tant au niveau de la traduction culturelle que corporelle. Le terme

9. Teresa de Lauretis, *Technology of Gender, Essays on Theory, Film and Fiction*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 1987, chapitre 1 repris dans *Théorie queer et cultures populaires. De Foucault à Cronenberg*, Paris, La Dispute, 2007.

10. Teresa de Lauretis, *ibid.*, 2007, p. 91.





de « technologie » a été à la fois discursivisé et politisé dans une perspective biopolitique par des auteurs aussi différents que Michel Foucault¹¹, Teresa de Lauretis ou Donna Haraway¹². Il en ressort que les technologies qui participent de la disciplinarisation du vivant (et qui incluent les technologies de modification ou d'augmentation du corps) sont des technologies matérielles et discursives, culturelles et politiques et non simplement techniques au sens littéral du terme. Elles se distinguent des institutions stables qui exercent également un contrôle sur les corps, « la vie nue » pour reprendre le terme d'Agamben¹³ et elles ne se confondent pas avec les techniques analysées du point de vue de leur rôle social. Il en résulte un emploi du terme de « technologie » qui peut paraître parfois lâche dans le contexte français mais qui ne l'est pas dans une perspective culturaliste et biopolitique. Il vise justement à articuler discours et matérialité, culture et politique (Raymond Williams parle de la télévision comme technologie culturelle par exemple). Son ouverture maximale permet de s'atteler à l'identification des technologies contemporaines à la fois nombreuses et changeantes, en évitant la dépolitisation, le technicisme, l'économisme, et ce, tout en tirant parti de la distance que procurent les savoirs et les épistémologies situés. Ces technologies sont des disciplines biopolitiques qui investissent les corps depuis l'époque moderne comme l'a retracé Foucault. Pour Agamben, le SM sadien par exemple est une technologie visant à faire émerger « la vie nue » chez le partenaire, caractéristique selon lui de l'exceptionnalisme fondateur de nos démocraties depuis qu'elles sont devenues terriblement biopolitiques sous couvert d'application de principes d'égalité.

Une acception non anglo-saxonne du terme a eu lieu en France dans les années 2000, dans le cadre d'un travail de repolitisation des travaux de Foucault réalisé par des groupes *queer* comme Le Zoo¹⁴ qui s'inspiraient des travaux de la première Butler (celle de *Gender Trouble*), de Rubin,

11. Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

12. Donna Haraway, *Simians, Cyborgs and Women*, Free Association Book, 1991. *Des Singes, des cyborgs et des femmes, La réinvention de la nature*, Paris, Éditions Jacqueline Chambon, 2009.

13. *Homo Sacer*, tome 1, Paris, Seuil, 1998.

14. Cf. *Q comme Queer*, Lille, GKC, 1998.





de de Lauretis, d'Haraway et de Segdwick. Il faut également prendre en compte les microconceptions (que l'on pourrait peut-être qualifier de « technologies en retour ») de la technologie de son corps (et non de soi) développées par une frange de la culture trans française dans les années 1990, influencée par le mouvement transgenre américain naissant. Ce regain technologique ne peut se comprendre sans la prise en compte d'une conception du corps et de la technologie positive, caractéristique de la culture nord-américaine en général (avec le *boom* de la chirurgie esthétique) et de ses subcultures urbaines (notamment la culture du *body building* blanc californien), dont on trouve des traces dans les cultures gaies et transgenres récentes (avec le *working out* notamment). L'idée selon laquelle le corps est aussi un objet de *design* au sens technique et pragmatique du terme, voire une réalisation prosthétique ou un outil, est au moins aussi largement implantée dans la culture nord-américaine populaire que la notion de performance. Cette conception technologique états-unienne du corps est transnationale dans la mesure où elle se diffuse dans la culture trans européenne. Une acception du corps comme technologiquement produit et augmentable (garder le « petit pénis » à savoir le clitoris au-dessus d'une phalloplastie par exemple) est centrale dans le discours et la production du corps trans qui constitue un champ de bataille biopolitique évident et incontournable, ne serait-ce qu'à cause de sa relation nécessaire avec le discours et les pratiques médicales (notamment chirurgicales).

On peut discuter de savoir si ce type de revendication de la flexibilité des identités n'est qu'un avatar du néolibéralisme, gros producteur et gros consommateur d'identités et de pilules (du viagra à la pilule contraceptive en passant par les « traitements » hormonaux et médicaux en général). Ce qui m'intéresse ici est de souligner combien cette vision technophile, antinaturelle et volontiers prosthétique du corps et du genre, est présente dans le discours trans qu'elle modifie et qu'elle interfère avec l'étendue du terme de « technologie », bref qu'elle fonctionne comme un « retour de savoir ». J'emprunte cette formule à Foucault qui l'utilise dans son séminaire du collège de France de 1976 pour désigner l'insurrection des savoirs assujettis que seraient d'une part « les savoirs disqualifiés » et les « savoirs ensevelis de l'érudition » (une érudition si





pratiquée par Foucault)¹⁵. Les savoirs trans qui commencent à trouver leur légitimation universitaire ailleurs qu'en France (cela va de soi), avec l'apparition de cours traitant spécifiquement de la transsexualité, des cultures trans et des genres d'un point de vue trans incluent aussi tous les autres niveaux de savoirs, militants, contre-médicaux, antipsychiatriques, même s'ils sont loin d'être unanimes. Autant de savoirs autrefois disqualifiés et qui le sont encore en France, mais qui sont en mesure aujourd'hui de jouer un rôle sur la scène biopolitique trans et de la production des genres en général. À ce titre, il est important d'intégrer ces savoirs disqualifiés de plus en plus qualifiés dans une définition théorique et politique de la technologie.

Ni transition, ni transgression

Les chirurgiens (et leurs reconstructions), les psychologues (avec leur réassignation) et les journalistes (avec leur double page avant/après pour exhiber Coccinelle) ont largement contribué à installer « la transsexualité » comme un passage entre « les » deux sexes et à réifier la différence sexuelle ou le binarisme obligatoire des genres. L'émergence politique et culturelle du mouvement transgenre dans les années 1990 (aux États-Unis avec une réelle diffusion dans les pays anglo-saxons et un mouvement transgenre international alors en pleine constitution à la faveur d'Internet) a plutôt mis l'accent sur la contestation de la définition biologique et binaire des genres¹⁶. Cette déconstruction volontaire du

15. Michel Foucault, *Il faut défendre la société*, Paris, Hautes Études/Gallimard, 1997.

16. Pour une histoire de la construction culturelle de la transsexualité et du mouvement transsexuel et transgenre aux États-Unis, voir l'excellent ouvrage de Joanne Meyerowitz, *How Sex Changed, A History of Transsexuality in the United States*, Cambridge, Harvard University Press, 2002 et celui de Pat Califia : *Sex Changes, The Politics of Transgenderism*, San Francisco, Cleis Press, 1997. Trad. fr. *Le Mouvement transgenre, Changer de sexe*, Paris, Epel, 2003. On remarquera au passage le rétablissement de la logique binaire du changement de sexe dans le titre français. Toujours dans les années 1990, le terme de « transgenre » a été introduit en France par deux associations trans pour des raisons très différentes : le Caritig qui, sous l'égide de son fondateur Armand Hotimsky, militait pour la traduction (« transgénériste ») et s'inspirait directement de FTM International et le PASST où le terme de « transgenre » était utilisé par sa fondatrice Camille Cabral





système sexe/genre binaire a été partiellement relayée en France par des groupes activistes trans non normatifs qui souhaitaient prendre leurs distances avec une vision transnormative et souvent victimisante de la « transsexualité ». Le discours et les activités développés par le GAT par exemple sont aux antipodes de la vision traditionnelle de la transsexualité qui fut portée par l'Association du syndrome de Benjamin¹⁷.

Ainsi, Sandy Stone et Kate Bornstein étaient-elles devenues des « femmes », mais dans leurs textes-manifestes, elles prônaient la déconstruction des genres¹⁸, leur prolifération ou la reconnaissance de leur fluidité dans une perspective politique et subversive¹⁹ : « Je ne m'identifie ni comme un homme ni comme une femme et comme mon amant(e) change actuellement de sexe, il s'ensuit que je ne suis ni *straight*, ni gaie » ; « je sais que je ne suis pas un homme [...] et je suis arrivée à la conclusion que je ne suis probablement pas une femme non plus [...]. Le problème, c'est que nous vivons dans un monde qui insiste pour que nous soyons l'un ou l'autre », écrit Bornstein²⁰. Dans *Nearly Roadkill*²¹, un roman en forme de *cyber road movie*, Bornstein met à mal le régime pronominal : « ze » y remplace « he » et « she » tandis que « hir » y combine « his » et « her ». Leslie Feinberg refuse de changer de prénom lorsqu'elle prend de la testostérone. D'ailleurs, elle n'a pas eu besoin d'hormones sexuelles pour affronter sa vie difficile de *stone butch*

pour inclure les travailleuses du sexe non opérées dans la communauté et la politique transsexuelle. Les premières discussions autour du terme transgenre dans un contexte *queer* se firent dans les séminaires du Zoo en 1997. Voir notamment l'intervention de Maud Thomas et Karine Espineira « 2 lesbiens se posent des Q » in *Q comme queer*, Lille, Éditions GKC, 1998, p. 100-106.

17. ASB (1994-2008).

18. Dans la même veine et sur l'Angleterre, voir *Lesbians Talk Transgender*, Zachary I. Nataf, Londres, Scarlet Press, 1996.

19. Sandy Stone, « The empire strikes back: a posttranssexual manifesto », in Julia Epstein et Kristina Straub (dir.), *Body Guards, The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, New York et Londres, Routledge, 1991, p. 280-304. Kate Bornstein, *Gender Outlaw, on Men, Women and the Rest of Us*, New York, Vintage, 1995.

20. Kate Bornstein, *op cit.*, p. 4 et p. 123.

21. Kate Bornstein et Caitlin Sullivan, *Nearly Roadkill, An Infobahn Erotic Adventure*, Seattle, Serpents Tail, 1996.





qui soulève des caisses dans les usines et se fait tabasser par la police qui raffe dans les bars le week-end, comme en témoigne *Stone Butch Blues*, son autobiographie parue en 1993.

Cependant, dans la communauté FtM notamment, un autre discours émerge qui contraste sensiblement avec l'affirmation du potentiel explosif du « changement de sexe » à prouver la construction/déconstruction de la féminité et de la masculinité et à miner la frontière entre les deux. Dans son enquête menée en 1994 auprès de transhommes bien informés des débats et des choix culturels, identitaires et politiques qui s'offrent à eux dans les années 1990, Henry S. Rubin, lui-même FtM, note que les réponses renvoient à des conceptions « essentialistes » et peu historicisées de la masculinité. Pour les personnes trans interviewées, la question ne se pose pas en termes de changement de sexe ou de subversion d'un binarisme des genres : « ce qu'affirment les récits essentialisants de certains d'entre nous, c'est que nous appartenions déjà au genre dans lequel nous avons transitionné, et ce avant la transition²². » Jamison Green, qui, à la mort de Lou Sullivan en 1991, a repris presque malgré lui son travail pionnier de construction culturelle et communautaire à destination des FtM²³, va dans le même sens en affirmant dans son autobiographie que l'objectif de la plupart des « *transmen* » est de « rendre visible » le genre masculin auquel ils appartiennent déjà²⁴.

Une transmasculinité moniste stratégique ?

Dire que l'on devient l'homme que l'on a toujours été ne peut manquer de faire tilter la fibre constructiviste qui sommeille en chaque critique des genres. Après des années de combats et de débats, le retour à des ancrages

22. Henry S. Rubin : « Phenomenology as method in trans studies », *GLQ*, n°2, vol. 2, 1998, p. 267.

23. L'utilisation du terme FtM dans la première lettre d'information associative destinée spécifiquement aux transsexuels fut aussi une manière de se démarquer des réseaux d'aide MtF (*Male to Female*) qui ne prenaient guère en compte les FtM (*Female to Male*). Lou Sullivan, fondateur de FTM international envoie sa première *newsletter* (la FTM Newsletter) en septembre 1987. À l'automne 1994, la lettre compte plus de 600 abonnés dans le monde. En 1995 se tient la ALL-FTM Conference of the Americas, qui a été précédée par des initiatives similaires en Australie et en Angleterre.

24. Jamison Green, *Becoming a Visible Man*, Nashville, Vanderbilt University Press, 2004.





ontologiques du sujet (pour les postmodernes) ou à des conceptions essentialisantes du genre masculin ne peut que faire figure de régression. À y regarder de plus près, on est pourtant loin d'un naturalisme béat anti-constructiviste qui renierait le caractère culturel et construit de la masculinité (et de ses privilèges). En effet, si la « transition » en question est une infra-transition, c'est donc bien qu'il faut construire cette masculinité-là. Pour autant, cette nouvelle manière d'aborder son parcours ne renforce-t-elle pas l'idée qu'il n'y a que deux genres possibles, le masculin et le féminin ? En d'autres termes, peut-on faire le reproche aux transhommes d'aller contre les prérequis de la politique féministe qui part du constat qu'il y a deux genres ? On sait qu'il existe, dans les utopies du féminisme, un rêve abolitionniste selon lequel, dans une société qui n'obligerait pas à se définir en termes de genre, une société où le genre serait aboli, les trans n'existeraient tout simplement pas. À partir de cette position (souvent matérialiste), les accusations de réification du genre et de compromission n'ont pas manqué d'être formulées à l'encontre des trans²⁵. Ceux-ci font alors figure de dupes culturelles, de produits des nouvelles techniques chirurgicales ou de traîtres politiques. Les lesbiennes qui deviennent des garçons font bien pire que « coucher » avec l'ennemi : elles le deviennent.

Rétrospectivement, il semble bien que l'utopie abolitionniste ait fait long feu. La dialectique de la guerre des (deux) classes de sexe n'a pas abouti. On peut même s'interroger sur la violence inhérente à l'injonction abolitionniste en général qui décrète l'abolition des genres (comment est-ce possible ?) et constater l'inactualité du propos qui invitait à supprimer le genre comme source d'oppression via la hiérarchisation « entre les sexes », face à la réalité de la prolifération des identités de genres non *straight* constatée depuis l'époque moderne (depuis la fin XIX^e au moins) et qui connaît une véritable accélération depuis les années 1990. Le rêve de Monique Wittig ne s'est pas réalisé. Chantal Mouffe et Ernesto Laclau se sont longuement expliqués sur la nécessité de briser avec les formes de déterminismes ou de surdéterminismes

25. Bernice, L. Haussman, *Changing Sex: Transsexualism, Technology and the Idea of Gender*, Durham, Duke University Press, 1995. Janice Raymond, *The Transsexual Empire, The Making of the She-male*, Teachers College Press, 1994.





marxistes/matérialistes qui en arrivent presque à former un essentialisme de la totalité et au premier rang desquelles figuraient certes l'économisme, le règne unifiant de la classe sans la race et sans le genre (pour les marxistes) mais aussi l'essentialisation progressive des oubliés de naguère dont le genre (pour les matérialistes). De fait, l'existence d'un *telos*, d'un souhait ou d'une intelligibilité sous-jacente, dialectique pour les uns, structurale pour les autres, qui aurait permis de rompre avec l'oppression de genre est une confusion dans les termes et une erreur politico-culturelle. Les genres ne sont pas uniquement source d'oppression et de hiérarchisation maligne pour les minorités de genre (femmes incluses). Le trope narratif et politique de la marche vers l'abolition a donc été critiqué par le féminisme matérialiste critique postmarxiste. Il est devenu un principe (qu'il s'agisse d'abolition des genres ou d'autre chose) pour ne pas dire une forme de pensée totalisante, qui aboutit à essentialiser des éléments comme le genre, et qui constitue finalement et paradoxalement un obstacle à l'affinement et la réalisation des politiques marxistes et féministes matérialistes. D'où, pour Laclau et Mouffe, l'idée de substituer à l'emportement dialectique ou au blocage de la surdétermination ou encore à des fantasmes abstraits de *tabula rasa*, la notion d'« articulation » alliée à celle de contingence : « nous appelons articulation toute pratique qui établit une relation entre les éléments de telle manière que leur identité s'en voit modifiée parce qu'elle résulte d'une pratique d'articulation²⁶. » On pourrait dire que le trope narratif et politique de la marche vers la transition est critiqué par des pratiques d'articulation trans(genre) qui rompent avec l'essentialisation des deux genres et insistent sur le caractère relationnel, contingent mais décidable, à la fois matériel et discursif des nouvelles identités de genre.

Par ailleurs, si le discours transmasculin dont il est question réaffirme volontiers l'existence de deux mondes (hommes/femmes), il est difficile d'y voir la simple reconduction du binarisme homme/femme traditionnel, tant il génère des redéfinitions de la masculinité et des corps

26. Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985, p. 105. Trad. fr., *Hégémonie et stratégie socialiste. Vers une politique démocratique radicale*, Paris, Les Solitaires intempestifs, 2009.





masculins différents qui n'ont plus rien à voir avec l'opposition traditionnelle entre masculin/féminin. Cette complexification de la fabrication corporelle et sociale de la masculinité s'explique en partie par l'asymétrie qui marque encore la (re)production des genres. Les femmes (transsexuelles) sont « une évidence » et faciles à fabriquer pour la médecine, alors que les hommes (transsexuels) n'ont été visibilisés que très récemment et que la médecine ne sait toujours pas les « fabriquer ». Bien que des opérations chirurgicales aient été réalisées sur des femmes désirant devenir homme dès les années 1920, notamment à l'institut d'Hirschfeld à Berlin, les médias et la presse à scandale ont privilégié les changements de sexe des hommes qui devenaient des femmes (Christine Jorgensen aux États-Unis et Coccinelle en France). Ce n'est que dans les années 1990 que les transsexuels, les FtM et les transgenres font leur apparition dans la culture populaire. Cette résistance à la monstration de la fabrication de la masculinité fait écho à l'impossibilité persistante des chirurgiens à construire des pénis (malgré les progrès, les phalloplasties sont souvent peu fonctionnelles, pas satisfaisantes et extrêmement coûteuses). Elle détonne avec cette virtuosité affichée et largement publicisée qui fait redurcir les pénis en panne ou vieillissants grâce à cette imparable technologie hétéronormative de la virilité qu'est le viagra. On sait bien que le corps masculin en général n'a que très tardivement constitué un objet pour des sciences obsédées par le corps féminin et ses mystères. La médecine masculine a toujours su faire des Ève d'Adam. Mais maintenant que les *transmen* sont là, ils contribuent à une crise de la masculinité *straight* qui s'est accentuée depuis la fin de la première guerre mondiale et empêche Éric Zemmour de dormir.

De traître au regard du discours féministe abolitionniste, les trans sont devenus des héros au regard du discours *queer* états-unien de la première vague, notamment d'inspiration butlérienne²⁷, qui leur a fixé un agenda subversif obligatoire : contester l'arbitraire de la binarité des genres, ne serait-ce qu'en transgressant la frontière homme/femme et incarner,

27. Sur la théorie *queer* états-unienne de la première vague et la première Butler, voir notamment Marie-Hélène Bourcier, « Excitables Post », *Sites, Contemporary French and Francophone Studies*, Vol 12, n°1, janvier 2008, Londres et New York, Routledge, p. 107-122.





pour ainsi dire paradigmatiquement, les discordances entre sexe biologique et genre (dans le prolongement de la *drag-queen* de *Trouble dans le genre*). La transmasculinité en particulier était attendue au tournant : elle se devait d'être irréprochable et si possible alternative. Et elle le fut pour les trans qui en avaient l'objectif, avec l'apparition de toute une série d'identités masculines revendiquant leur positionnement *queer* : *boyz*, *transfag*, etc. Aujourd'hui, l'affirmation d'une transmasculinité moniste en apparence (qui consiste à se situer dans la masculinité et ses différences plutôt que par rapport au binarisme masculin/féminin) est stratégique (à la manière de « l'essentialisme stratégique » de Spivak qui n'en est pas un – d'essentialisme), en ce qu'elle vise à contrecarrer les discours et féministe et *queer*, les renvoyant ainsi à leur propre essentialisme, ainsi qu'à leur vision binaire des genres. Après tout, parler de « masculinité sans hommes », n'est-ce pas sous-entendre qu'« hommes » renvoie à « hommes biologiques ». Ce n'est pas uniquement une facilité de langage. De manière sous-jacente, c'est bien l'opposition entre sexe et genre qui est structurante dans cette formulation et il faut admettre qu'elle est devenue la pierre d'angle et le poison des réflexions contemporaines sur les genres²⁸. C'est là que le monisme supposé de la transmasculinité agit : il altère l'opposition sexe/genre au moins aussi tenace que l'opposition masculin/féminin. Il réduit la pertinence trop sociologique de la distinction sexe/genre qui reconduit trop souvent l'opposition entre biologique ou naturel et culture. Le sexe est aussi culturel que le genre. Le sexe masculin peut être (littéralement et politiquement) déconstruit et reconstruit, voire produire de nouveaux sexes et de nouveaux organes : les hommes sans bite, les hommes à transbites et à transclits issus des opérations alternatives à la phalloplastie (métaoïdioplastie), combinées ou non avec des prises d'hormones. « On n'a pas besoin d'une bite pour être un homme » déclarait en 1998 un jeune trans interviewé dans le documentaire de Christopher Lee, *Trapping of Transhood*. Il est difficile de faire coïncider l'apparition de ces nouveaux corps et de ces nouvelles masculinités avec une vision essentialiste de la masculinité ou avec la masculinité dominante. Le recentrage trans sur le corps se traduit également

28. Sur ce point, voir Marie-Hélène Bourcier, « Sexual trouble, queering le système sexe/genre », in *Queer Zones 1*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011, p. 157-174.





par l'impossibilité de négliger le sexe et la sexualité. Critiquer la valorisation *queer* de la discordance sexe/genre et le statut d'exemplarité des « trans » réduits à un paradigme « trans » va forcément de pair avec une critique du « tout genre » et de la décorporalisation qu'il entraîne dans le sillage de la théorie butlérienne. On ne peut plus faire l'économie des contraintes biopolitiques qui pèsent sur les genres et les corps, d'où la critique des *trans studies* à l'égard de la forte dépendance que la théorie *queer* a longtemps entretenu avec le paradigme de la performance²⁹ et le renouveau de la pensée de l'*embodiment*.

La fin de « l'homme invisible »

La reformulation de la trajectoire transmasculine en termes de transition « interne » (on ne transitionne plus d'un sexe vers un autre) participe plus généralement d'une remise en cause de cette « technologie d'inscription »³⁰ qu'est la production d'une narration adéquate pour un parcours trans régulé par les savoirs médicaux et juridiques. Il ne s'agit plus de mettre en accord son âme masculine prisonnière de son corps féminin (trope pathologisant de l'inversion de genre et trope métaphysique du corps comme prison de l'âme) ou même son genre psychologique avec son sexe biologique. L'abandon du discours sur l'inversion, même en tant que discours stratégique côté trans, ne date pas d'aujourd'hui, mais ce qui est nouveau, c'est la réarticulation du discours sur la transition et la transgression. Il ne s'agit plus de dire que l'on veut un changement de sexe, passer de l'un à l'autre sexe, d'homme vers femme, de femme biologique vers homme (trope de la transition).

Certes, les discours pathologisants, notamment psychiatrisants et psychanalytiques, perdurent, voire font l'économie de cette conception de la transmasculinité comme le prouvent assez leur présence dans les médias traditionnels et le *coming out* d'Erwan, premier garçon trans

29. À ce sujet, voir notamment la préface de Susan Stryker dans Susan Stryker et Stephen Whittle (dir.), *The Transgender Reader*, New York, Routledge, 2006.

30. Pour reprendre la formule de Foucault dans *La Volonté de savoir* et qui s'applique notamment à l'autobiographie d'Abel dit Alexina B.





français à participer à une émission de télé-réalité en France avec la première saison de *Secret Story* sur TF1 au cours de l'été 2007. Et certains trans demandent en vain la dépsychiatriation de la transsexualité³¹ en France. Mais le rejet de la production de l'autobiographie trans, canonique dans son contenu, son adresse (les médecins et les psychiatres), sa linéarité (l'avant/l'après avec un masquage total de l'avant, voire une haine pour le corps inadéquat), bref toutes ces technologies de la confession qui garantissent la production d'une vérité du sexe par la médecine et le juridique sont contrecarrées par le renouveau des formes autobiographiques trans.

Trans Autographies

C'est vrai pour les textes autobiographiques et pour la reprise du genre de l'autoportrait qui devient un support pour la resignification des codes de la photographie médicale comme en témoigne le travail de Loren Cameron³². L'exhibition contrôlée qu'effectue Loren Cameron en mettant en scène son injection de testostérone ou des gros plans de sexes masculins alternatifs montre également à quel point le projet de « devenir l'homme que l'on est déjà » (ce que j'ai appelé la transmasculinité moniste stratégique) ne coïncide pas non plus avec une simple réintérieurisation mais articule de nouvelles externalisations : la mise en lisibilité d'un sexe dont « on n'a pas changé » pourtant différent et qu'il faut transformer et médiatiser pour le rendre intelligible et visible aux yeux des autres. La spectacularisation de la transmasculinité opérée par les trans est aussi ce qui les éloigne des conceptions traditionnelles de la transition oubliée ou du *passing*. Comme nombre d'autobiographies trans en témoignent, la règle fut longtemps de nier son passé

31. Sur l'annonce erronée de la dépsychiatriation de la transsexualité en 2009 par la ministre de la santé Roseline Bachelot-Narquin, voir *infra*, note n°44, chapitre « Red light district et porno durable : un autre porno est possible », p. 199.

32. Voir Loren Cameron, *Body Alchemy, Transsexual Portraits*, San Francisco, Cleis Press, 1996 et Josch Hoernes, « Images et formations de corps d'hommes trans. Politique visuelle dans les photographies de Loren Cameron », *Les Cahiers du genre, Les Fleurs du Mâle, Masculinités sans hommes ?*, Marie-Hélène Bourcier et Pascale Molinier (dir.), n°45, 2008, p. 43-58.





« dans l'autre sexe » après la transition et le changement d'état civil et de « passer », c'est-à-dire de ne pas s'identifier en tant que trans après la transition et de ne pas être « lu » comme trans mais reconnu dans son « genre d'arrivée ». Les transgenres radicaux des années 1990 s'élevèrent contre ce type de *passing* jugé opprimant et développèrent des logiques de *coming out*. Actuellement, nombre de trans ne souhaitent pas être *out* mais certains d'entre eux, généralement politisés, s'identifient comme « trans », ne souhaitent pas rester dans le placard ou veulent devenir un « *visible man* ». Ce qui revient à dire que « l'homme invisible », le temps de la pseudo-naturalité de la masculinité et de l'absence de travail sur celle-ci est révolu.

Les trans ont développé leur expertise médicale « en retour ». Il est fréquent que les autobiographies trans récentes soient aussi des supports de diffusion d'information ou d'expériences sur le parcours médical, chirurgical et juridique. C'est le cas par exemple de l'autobiographie de James Green³³. Des extraits de l'autobiographie de Max Wolf Valerio³⁴ ont été précédemment publiés dans des guides médicaux à destination des personnes transsexuelles et transgenres. La technologie autobiographique trans dont il est question est ainsi transversale. Non seulement elle met à mal le carcan biopolitique mais elle bouscule aussi les codes des autobiographies trans, qu'il s'agisse du récit chronologique à la première personne, de l'insertion de photos personnelles, du trope de la métamorphose. Elle fusionne expérience personnelle et politique, journal sexuel et théorie, expertise médicale et manuel. C'est notamment le cas avec la publication en 2006 de l'autobiographie de Max Valerio intitulée *The Testosterone Files, My Hormonal and Social Transformation from Female to Male* et sur laquelle je vais m'appuyer pour évoquer cette technologie de la transmasculinité qu'est la prise d'hormones « masculines » à savoir la testostérone. Bien que son rôle soit éclipsé par la chirurgie dans la culture dominante, la prise d'hormones, depuis qu'elle existe avec l'arrivée des hormones de synthèse, joue un rôle majeur dans la culture transsexuelle

33. James Green, *op. cit.*

34. Max Wolf Valerio, *The Testosterone Files: My Hormonal and Social Transformation from Female to Male*, Avalon, Seal Press, 2006.





et transgenre³⁵. Elle occupe le devant de la scène dans la culture trans-masculine récente au point parfois de relativiser le rôle de la chirurgie d'autant qu'à la différence des MtF, beaucoup de FtM choisissent de ne pas faire la *low surgery*, c'est-à-dire celle qui concerne les opérations « du bas » et notamment la phalloplastie et la métaoïdioplastie par opposition à celles du haut (mammectomie).

Le culte de la testo

Max Valerio est de ceux-ci : « Ce livre porte sur les hormones et non sur la chirurgie, à la différence de beaucoup de mémoires transsexuelles, parce que je crois que la prise de testostérone a été l'aspect le plus important et le plus crucial de ma transformation³⁶. » La lecture de l'autobiographie de Max Valerio nous confronte par ailleurs, dans son cas précis, au féminisme lesbien radical comme technologie de production de... la masculinité. De fait, Max a longtemps vécu et milité dans les milieux lesbiens séparatistes états-unis (notamment à San Francisco), s'identifiant à l'époque comme lesbienne et ayant des partenaires sexuelles lesbiennes. En tant que lesbienne *native american* et sous le nom d'Anita Valerio, Max a d'ailleurs contribué aux deux célèbres et influentes anthologies *This Bridge Called my Back, Writings by Radical Women of cClour*, un recueil de textes de lesbiennes féministes *chicana* paru en 1981³⁷ et *This Bridge we Call Home: Radical Visions for Transformation*³⁸, paru en 2002. Depuis, Max a fait sa mammectomie et il est devenu Maximilian Wolf Valerio, rajoutant Wolf à son nouveau nom pour marquer sa filiation avec la tribu des *barefoot* dont sa mère est issue. Il est devenu un homme hétérosexuel : « Je raconte comment la testostérone a formé et

35. Les chirurgiens ont été les premiers à communiquer sur les exploits de leur scalpel, invisibilisant au passage le contrôle qu'ils exerçaient sur la prise d'hormones en la rendant obligatoire ou en faisant la condition d'accès à l'opération.

36. Max Wolf Valerio, *op. cit.*, p. 8.

37. Gloria E Anzaldúa et Cherríe L. Moraga, *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Kitchen Table, Women of Color Press, 1981.

38. Gloria E Anzaldúa, Analouse Keating, *This Bridge we Call Home: Radical Visions for Transformation*, Londres et New York, Routledge, 2002.





révolutionné ma manière de voir la vie et mes politiques sexuelles d'un point de vue explosif, celui d'une lesbienne féministe punk rock prise dans le processus de devenir un homme hétérosexuel³⁹. »

Testo-théorie

Dès sa première apparition dans un court-métrage de Monika Treut en 1992⁴⁰, Max Valerio célèbre les superpouvoirs de la testostérone et de ses effets dans sa transformation. Dès les premiers shoots, il a ressenti un regain d'énergie, une forte augmentation de son désir sexuel, la perte salutaire de tous ces changements d'humeur ou de moments de fragilité du temps où il ne prenait pas d'hormones « sexuelles masculines ». Son autobiographie s'organise d'ailleurs en deux parties : avant et après la testostérone. L'après testostérone s'ouvre sur une page avec une photo de Max assis sur un banc, les jambes écartées et les bras en croix posés sur le rebord supérieur du banc. Max occupe l'espace public comme un mec, la posture est masculine pour ne pas dire macho. Bien évidemment, il ne sourit pas et son regard est frontal sous la citation d'Iggy Pop placée en exergue au-dessus de la photo : « Look out honey, 'cause I'm using technology, ain't got time to make no apology⁴¹. »

Et de fait, dans l'après testostérone, Max en fait des tonnes. Contrevenant à la règle sociale et culturelle selon laquelle on ne se préoccupe que de la « nature hormonale » des femmes et toujours pour en souligner les aspects contraignants et peu valorisants comme nous le rappelle Ilana Löwy⁴², Max fait de la testostérone l'agent magique et principal de sa transformation. Il en donne une vision positive, énergisante et hypersexualisante, aux antipodes de la représentation négative des hormones sexuelles dite « féminines ». C'est à se demander si la fonction même

39. Max Wolf Valerio, *op. cit.*, p. 8.

40. « Max » fait partie d'un ensemble de courts métrages regroupés sous le nom de *Female Misbehaviour*.

41. Max Wolf Valerio, *op. cit.*, p. 139.

42. Ilana Löwy, *L'Emprise du genre. Masculinité, féminité, inégalité*, Paris, La Dispute, 2007, p. 141-171.





de ce rôle stéréotypé attribué à la testostérone n'est pas, pour ainsi dire, de « dépassiviser » son corps et de le resexualiser. À plusieurs reprises, le discours se fait biologisant : « mon expérience de la testostérone me fait dire que les différences pour ainsi dire irréconciliables entre les hommes et les femmes sont avant tout dues à la testostérone, l'hormone qui crée et alimente le désir sexuel chez les hommes et les femmes. C'est ce que mon expérience me dit. Je ris à l'absurdité de tout ça. La socialisation vient après et intensifie la biologie, et non l'inverse⁴³. »

Testo Gaze

Pourtant, si la testostérone devient le destin des bio-hommes d'un nouveau genre, force est de constater que celui-ci est singulièrement informé et régulé par le discours féministe qui thématise tous les espaces de ritualisation de la masculinité de Max. L'occupation de l'espace public (marcher dans la rue sans crainte), consommer du sexe payant (« aller aux putes »), être voyeur, devenir ultrasensible aux stimulations visuelles et à certaines parties du corps féminin (les seins et le cul) jusqu'à l'obsession, telles sont les épreuves initiatiques que relate Max dans la conquête de sa masculinité. Celles-ci correspondent toutes à des débats et des problématisations directement issus de la culture féministe (avec les opérations *Take Back the Night*, la *sex wars* le débat sur la pornographie, l'objectivation et la « marchandisation » du corps pour ne citer que les principaux). Ces débats, ces luttes et leurs théorisations ont dégagé une vision de la masculinité et du patriarcat souvent unifiée pour ne pas dire hypostasiée. Le *testo gaze* que développe Max, non sans provocation, peut aussi être lu comme une réaction contre la culture séparatiste lesbienne féministe qui, de fait, a prôné et vécu, et sans doute de manière plus draconienne et plus durable que la culture féministe hétérosexuelle, le séparatisme comme théorie et comme pratique. Le rejet des personnes trans par les féministes était fondé sur une définition biologique du sexe. Qu'il s'agisse des attaques de Janice Raymond en 1979 (avec *The Transsexual Empire*) contre les « fausses femmes transsexuelles » ou des consignes d'entrée

43. Max Wolf Valerio, *op. cit.*, p. 202.





barrant l'accès des espaces publics non mixtes aux transhommes. Dans les années 1990, les lesbiennes féministes radicales françaises (à La Barbare à Paris notamment) interdisent l'accès des squats aux trans tandis que le festival du Michigan les exclut du camping⁴⁴. Indéniablement, le séparatisme a contribué à un certain figement de la représentation de la masculinité pour ne pas dire à son essentialisation.

L'essentialisation de la masculinité n'est certes pas le propre du féminisme lesbien radical, qu'il soit français ou états-unien. On peut l'interpréter globalement comme découlant d'un premier féminisme logiquement identifié « femme » à destination des femmes et donc d'un choix chronologique et politique de ne pas privilégier la déconstruction de la masculinité et *a fortiori*, de privilégier cet objet paradoxal de résistance et de libération qu'est devenue l'exploration de la (et non de sa) masculinité ou la production de masculinités alternatives avec l'avènement du féminisme *queer*, des cultures *queer* et plus près de nous *gender-queer*⁴⁵. Mais l'on peut tout de même s'interroger sur les résistances répétées du féminisme à ne pas exploiter plus avant les ressources de la masculinité, d'autant que les féminismes ont toujours été traversés par la question de l'exploration et de l'appropriation des privilèges masculins et du genre masculin. Le féminisme français essentialiste ultraféminisant aux ordres de la psychanalyse ou les sorties d'Irigaray contre la mascarade sodomite⁴⁶ et tout « phallomorphisme » sont autant de disqualifications de la masculinité chez les femmes qui ne sauraient faire oublier la longue tradition de valorisation de la masculinité qu'a autorisée le féminisme dès ses débuts. L'iconisation de Rosie the Riveter, la mode des garçons ou le *Bitch Manifesto* (Joren, 1968) mais aussi bien (et

44. Le suivi et les archives de la polémique qui a eu lieu de 1991 à 2006 sont disponibles en intégralité sur <http://eminism.org/michigan/documents.html>.

45. Une dénomination très utilisée par la jeune génération aux États-Unis, y compris par les personnes trans.

46. La femme qu'Irigaray situe dans « l'inter-dit » doit se défier de toute masculinisation car cela revient à « la faire entrer, au mépris de son sexe, dans un jeu de tropes et de tropismes « masculins ». Convertie à un discours qui dénie la spécificité de son plaisir, l'inscrivant en creux, en revers, en négatif, voire censuré de ses attestations phalliques. Hommosexualisée donc. Tra(n)vestie perversément pour les satisfactions pédérastiques ou sodomisantes du père-mari », *Speculum de l'autre femme*, Paris, Minuit, 1974, p. 74.





paradoxalement) la Valérie Solanas du *Scum Manifesto* (1968) ne parlent que de cette ressource qui est aussi une force. Et c'est aussi cette masculinisation stratégique et politique, source d'*empowerment* qui s'exprime avec force dans le féminisme de la troisième vague de sensibilité *queer*.

Max et les féministes : *deep inside the « male gaze »*

Pour en revenir à Max, s'il investit à ce point « les pouvoirs de la testostérone », c'est aussi que les hormones fournissent une manière d'agir au niveau du sexe et du genre confondus, c'est-à-dire qu'elles permettent de prendre ses distances avec la distinction sexe/genre (qu'elle soit injectée par la biologie, la psychologie, le féminisme ou la théorie *queer*) qui n'est pas exempte de biologisme non plus. C'est également une manière de s'éloigner du paradigme du genre comme performance et des significations subversives adjacentes que la théorie *queer* états-unienne de la première vague a voulu lui adjoindre. Certes, Max prend une revanche en retournant les armes critiques du féminisme lesbien qu'il a pratiqué : il affirme qu'il voit désormais les femmes avec le fameux *male gaze* qui fit l'objet de tant de débats et pas seulement après la parution de l'article clé de Laura Mulvey sur le regard masculin objectivant au cinéma⁴⁷. Suivant un rythme picaresque postmoderne plutôt *rock and roll*, il endosse tour à tour les rôles masculins tant honnis : voyeur, mateur du corps féminin fétichisé, amateur de porno, prédateur sexuel, consommateur de sexe, obsédé sexuel :

Je vois quelque chose qui m'était jusque-là caché ; une autre dimension se révèle petit à petit. Je n'en reviens pas de voir à quel point la télévision est saturée d'imagerie sexuelle et de sous-entendus sexuels : les fesses des femmes, les seins qui débordent pratiquement des robes, la cambrure d'un pied qui se glisse dans une chausure, un homme torse nu qui étreint une femme, la manière dont les hommes et les femmes se regardent. Comment se fait-il que je n'ai jamais remarqué la présence de tout ce sexe avant⁴⁸ ?

47. Laura Mulvey « Visual pleasure and narrative cinema », *Screen*, vol. 16, n°3, 1975. Une partie de l'article a été traduite et publiée en français dans *Cinémaction*, n° 67, 1993.

48. Max Wolf Valerio, *op. cit.*, p. 20.





Ultime rituel de la masculinité dominante *straight*, Max va dans un *peep show* de Market à San Francisco et nous inflige le scénario imparable du « il faut bien se vider les couilles » et « si elle pouvait faire semblant d'en avoir envie, ça m'arrangerait ». Testostérone (pilule de l'hétérosexualité?) oblige. Sauf que le scénario déraille rapidement. Le puissant *male gaze* lui échappe. Il se sent très rapidement objectivé, comme si la fille lui retournait le fameux *male gaze* :

C'était le *male gaze* renvoyé par une femme à un homme. Venant d'une prostituée qui veut l'argent du client qui bande mais qui est aussi vulnérable avec sa bite nue dans sa bouche et proche de ses dents. Ce regard objectivant tourbillonna autour de moi et me revint dessus comme un essaim ; je voyais la griffe d'une fille diabolique prête à arracher les yeux et les couilles des hommes. Mes yeux et les couilles qui étaient dans ma tête au lieu d'être entre mes jambes. La panique me consumait [...] Je m'échappai de cet endroit. Choquée par ma réaction qui venait du fond de mes tripes. Je ne sais ce qui m'avait fait si peur mais il y avait bien quelque chose⁴⁹.

La testostérone n'a pas raison de la sensibilité à l'objectivation qu'a développée Max au contact de sa culture féministe. Max est devenu un testomacho qui craint de perdre son féminisme, un souci rarement évoqué par les détenteurs de la masculinité *straight* dominante : « de quoi aurai-je l'air dans cinq ans, dans dix ans ? Est-ce que je serai encore féministe⁵⁰ ? »

Testosterone Files est un texte contradictoire, notamment quant à l'usage que Max fait des hormones. À côté de la bravade, celles-ci sont bien souvent envisagées comme une technologie, un opérateur du genre masculin qui ne ferait pas l'économie du corps. Là encore avec la distance et la complexité que procurent une conscience et une culture féministe lesbienne ainsi qu'une conscience et une culture trans (ce qui est le cas de Max et de beaucoup de FtM actuels), il n'est pas sûr que la masculinité agressive de Max se résume à une supercopie patriarcale : « nous

49. *Ibid.*, p. 171.

50. *Ibid.*, p. 23.





restructurons nos glandes, nos fluides corporels, notre peau, nos nerfs et nos parties génitales, nous intensifions les archétypes de la masculinité et de la féminité de manière à voir à travers eux, à les traverser et à les reconfigurer complètement ainsi que leur signification une fois pour toutes⁵¹. » Si les genres ont pu être considérés comme des fictions « efficaces » (abusivement naturalisées), Max dit la même chose des hormones à ceci près qu'elles ne peuvent être réduites à des constructions culturelles et sociales. Il interpose sa conscience du corps et du sexe synthétiques dans le couple sexe/genre et la séquence « nature/culture » : « « cette envie de reluquer » est une fiction du corps, une force chimique et on peut cultiver une distance par rapport à son influence »⁵². Et la reconfiguration ne s'arrête pas aux genres : les corps transmasculins des hommes avec un vagin dont il fait partie ainsi que leur sexualité ne coïncident guère avec la masculinité normative dominante *straight* : « je parle avec d'autres transhommes de ce gain soudain et inattendu de sensation dans des parties de mon corps avec lesquelles je ne me suis jamais identifié ; des mecs me disent qu'il n'avaient jamais ressenti de sensation érotique dans leur vagin avant de commencer les hormones [...]. Nous sommes des hommes avec un vagin. Un nouveau concept dont le temps est venu. Il est possible qu'il faille trouver un autre terme, peut-être « manginas ». Ou si ça fait trop *gimmick*, il y a d'autres termes déjà disponibles. Certains parlent de « transtrou » (*tranny hole*) ou utilisent le terme plus générique de « trou de devant » (*front hole*). » Certains, comme Buck Angel, utilisent déjà ces nouveaux organes dans les films transpornos.

Le féminisme comme technologie de production du transmacho

Adopter l'angle technologique de manière à y inclure la théorie (sur les genres) et donc en l'occurrence le féminisme et la théorie *queer*, mais aussi l'expérience et la théorie de Max Valerio dans le même article, avait pour but de fragiliser une posture ou les problématiques qui dominent dans les études féministes, les études sur les genres, les études culturelles

51. *Ibid.*, p. 3.

52. *Ibid.*, p. 23.





en général dès qu'il est question des genres et de « l'imitation féminine » et de « l'imitation masculine ». L'alternative se situe toujours entre la reproduction (généralement coupable) et la subversion (irresponsable ou formidable), entre la dénonciation de l'oppression et la célébration de la résistance. Je laisse le soin aux lectrices et aux lecteurs de répartir les rôles en fonction des courants ou des positions idéologiques et théoriques en circulation. Mais où que nous nous situions, il semblerait bien que nous ayons à interroger le fait que nous proposons, en tant que féministes et/ou *queer* par exemple, de lutter contre des formes et des rapports de pouvoir en dénonçant leur permanence et leur force ou en soulignant leur altération *de notre point de vue*. Or, c'est oublier que le souci politique en ce qui concerne la modification du « système sexe/genre » n'est pas la chose la mieux partagée du monde et ne saurait être la source ou le critère suffisant pour réfléchir aux changements qui interviennent dans les politiques culturelles des genres et des corps.

Le féminisme a pu valoriser des masculinisations de situation à partir du moment où elles correspondaient à la dénaturalisation de rôles ou de privilèges sociaux dits « masculins », à condition de ne pas s'aventurer sur le terrain des rôles sexuels ou de la modification corporelle. La théorie *queer* états-unienne de la première vague, très postmoderne en cela, a interrogé la notion d'imitation même, en définissant l'imitation de genre comme étant à la fois sans original et méta-critique, comme parodiant l'imitation même y compris celle de la masculinité. Ce faisant, elle a sans doute permis une rupture avec une approche féministe de la masculinité fixiste. Mais elle a généré sa propre contrainte : faire porter le fardeau de la subversion des genres à d'autres ou à tout le monde. L'expérience et les théories trans sont venues remettre en question cette manière de produire de la masculinité « subversive encadrée » en y opposant une forme de « masculinité tranquille » qui s'avère relative, tant la production de la transmasculinité reste pour beaucoup et suivant les contextes un parcours du combattant tout au long de la vie. De tout cela, la masculinité dominante ou le « patriarcat » ne ressortent pas indemnes et il est clair que toutes ces approches ou ces vies minoritaires ont généré des formes de masculinité différentes. Ne serait-ce que parce qu'elles proposent et pratiquent une réarticulation des technologies de la





masculinité que sont la médecine, le régime visuel, la culture populaire, les techniques de l'aveu et les savoirs minoritaires. De ces technologies de la masculinité, le féminisme et la théorie *queer* font désormais partie.





Entretien #3 avec Bernard Andrieu

Le trouble avec « le genre »... qui loupe les corps

En 2008, Bernard Andrieu¹, professeur à l'université de Nancy 2 venait de lancer la revue Corps et souhaitait faire le point sur les rapports entre corps et queer studies. De fait, ils sont loin d'être évidents.

Bernard Andrieu : Comment es-tu venue au *queer studies*, depuis la création de Zoo jusqu'à aujourd'hui ?

MHB : En 1995, je crois, je suis tombé sur *Gender Trouble* dans une petite librairie militante de Camden à Londres qui s'appelait Compendium. Pour le bébé post-structural nourri de Barthes, de Lacan, de Derrida et de Foucault que j'étais, ce fut la révélation par la perversion de ces auteurs dont certains étaient gays ou SM mais au placard personnel et théorique. J'étais familière des *gender studies* et des *medias studies* assez politisées et ne faisant pas l'économie de la culture populaire *via* les études culturelles. Mais ce sont cette redéfinition de la culture et cette expérience de la queerisation des acteurs

1. Bernard Andrieu, Entretien avec Marie-Hélène Bourcier, *Corps* 1, n° 4, 2008, p. 5-11.





français du structuralisme et du post-structuralisme qui m'ont déclenchée. Je trouvais qu'elle les politisait enfin et moi avec, et resexualisait tout. Le Zoo² est né de cette idée de queeriser et de politiser les savoirs français *via* un activisme culturel qui redonnait son sens sociologique et politique à la culture avec un grand C à la française. D'où les séminaires Q³, les colloques, les traductions, les événements culturels que nous avons organisés, la problématisation de l'université et des savoirs français que nous avons initiée dans des lieux aussi divers que le Centre Gai et Lesbien de Paris ou l'université Paris 1, puis à travers des déplacements dans toute la France.

BA : Quelle est pour toi la différence entre *Gender* et *Queer* ?

MHB : Très grande et multiple. Il faut se souvenir que la notion de genre est bien antérieure à la théorie *queer* et aux théorisations féministes utilisant la catégorie de genre. Les anthropologues ont utilisé la notion de genre ou de « rôle de sexe » dans une perspective constructiviste dès les travaux de Margaret Mead. Et ce sont les psychiatres comme Money ou Stoller qui ont fait grand usage de la notion de genre dans une acception constructiviste justifiant leurs interventions normatives et chirurgicales en direction des personnes trans ou intersexes. Dans ce cas précis, la notion de genre est utilisée à des fins répressives et disciplinaires par la médecine.

Ce qui change avec les théories féministes, *queer* ou *genderqueer*, c'est précisément le fait que l'on entre dans une critique des genres tels qu'ils sont imposés. Les féministes de la deuxième vague mettent l'accent sur la critique des rapports de pouvoir qu'engendrent les relations entre les genres, les phénomènes d'oppression de genre et les luttes à mener pour réduire l'inégalité entre les genres (qui recouvrent généralement les entités « les hommes » et « les femmes », « les deux sexes »). La théorie *queer* met l'accent sur la critique des genres en faisant éclater le cadre binaire hommes/femmes qui s'était finalement ré-indexé sur la

2. Association loi de 1901 que j'ai fondée en 1995.

3. Pour un aperçu du lancement des séminaires du Zoo, voir *Q comme Queer*, Lille, Cahiers Gay Kitsch Camp, 1999.





différence sexuelle avec le féminisme, en explorant plutôt la production des masculinités et des féminités, des masculinités « sans hommes » et des féminités « sans femmes » par exemple. Elle s'intéresse aux effets opprimants que génèrent des conceptions des genres bloquées mais aussi à la circulation voire à la fabrication de masculinités et de féminités sans correspondances avec le sexe dit « biologique ». Cela est notamment dû au fait qu'elle ait pu prendre en compte de manière positive les « déviances » de genre, les dissonances entre sexe dit « biologique » et genre qui peuplent les cultures lesbiennes et gaies (*butch/fem*, *drag-king*, *drag-queen*, invertis revendiqués du XIX^e). Voire qu'elle ait réussi à les constituer en tant que nouveaux sites épistémopolitiques, ce que ne permettait pas le féminisme de la deuxième vague trop identifié « femme » et s'aventurant finalement très peu sur le terrain de la masculinité, les hommes étant principalement considérés comme les agents de l'oppression contre les femmes. Voilà qui ne laissait guère d'espace d'expression et de théorisation aux femmes ou aux lesbiennes masculines par exemple.

Féminisme de la deuxième vague et théorie *queer* ont cependant en commun de proposer une utilisation critique et politique des notions de genres et de chercher à modifier le carcan naturaliste des genres. Le féminisme veut modifier le modèle de la féminité. La théorie *queer* veut pluraliser les modèles de féminité et de masculinité et prendre en compte les différences de genre et les différences entre les femmes. Les subcultures et les théorisations *genderqueer* cherchent explicitement à produire de nouvelles formes de masculinité et de féminité, dans la culture transgenre notamment. Le point de rencontre entre ces deux approches critiques des genres se situe dans leur position antinaturaliste et le regard politique qu'elles portent sur la production du système sexe/genre dominant dans notre culture (voire de celui qui s'installe dans les subcultures pour la théorie *queer* : la culture gaie homonormative contemporaine anti-folle par exemple).

Ceci étant dit, j'aimerais souligner au passage que la théorie *queer* ne se résume pas à ses théorisations des genres. La théorie *queer* états-unienne de la première vague des années 1990 par exemple (Butler, Rubin, Sedgwick) est même marquée par une tension salutaire entre genre et





sexualité⁴ Rubin et Sedgwick⁵, de manière différente, cherchent à séparer, du moins analytiquement, les axes d'analyses que sont le genre et la sexualité ; les sexualités pour Rubin. Et ce de manière à pallier l'effacement progressif de la sexualité dans les théories et les politiques féministes (mis à part dans le féminisme pro-sexe) et la théorie *queer* (butlérienne notamment). De manière à prendre en compte les sexualités déviantes non hétérocentrées (gaies, lesbiennes, SM mais aussi alloérotiques) pour Rubin et Sedgwick. La théorie *queer*, c'est aussi la rencontre improbable mais fructueuse entre cet oublié absolu du genre qu'est Foucault et le féminisme.

BA : Le *gender* te paraît-il suffisant/insuffisant (et pourquoi) pour étudier le corps ?

MHB : Absolument insuffisant mais nécessaire. La prise en compte de la dimension des genres a donné de fameux résultats et je pense aux études culturelles féministes ou *queer* et aux *science studies* féministes (Haraway, Fox-Keller et bien d'autres) qui ont permis d'historiciser les corps et leur production mais aussi de déconstruire le point de vue épistémologique des sciences masculinistes soi-disant objectives. Après, nous savons bien que les analyses qui privilégient les genres l'on souvent fait au détriment de la race, de la classe et je dirais surtout du corps. Et là, je pense plutôt aux théorisations dont les théorisations *queer* officielles des années 1990 : celles sur lesquelles il y a un effet loupe supplémentaire en France dû à notre retard dans les traductions. Je ne suis pas sûre que l'on pourrait dire la même chose des études féministes et *queer* de la seconde vague qui ont moins loupé le corps, enfin un certain corps. On a souvent reproché aux féministes de la seconde vague de privilégier le corps dans ses relations à la reproduction sauf que c'est intéressant et logique vu les objectifs biopolitiques des féminismes identifiés femme. Quant aux théories *queer* de la première vague états-unienne,

4. Voir sur ce sujet *Queer Zones 1*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011, p. 157-174.

5. Eve Kosovsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1990, p. 1. Trad. fr. *Épistémologie du placard*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008.





elles sont plutôt somatophobes. C'est aussi que le corps n'est pas leur objet conceptuel de départ. Il arrive donc toujours à la fin, de manière résiduelle, après que lui soit passés dessus le genre et/ou le sexe au sens de « différence sexuelle ».

Ce qu'ont qu'apporté conjointement le post-structuralisme, le féminisme, les *gender studies* et beaucoup d'études culturelles, les uns n'étant pas exclusifs des autres, au contraire, c'est une extériorisation des processus de production des corps qui a débouché sur la possibilité d'une critique politique du corps. C'est très net chez Foucault que l'on peut qualifier de post-structuraliste discursiviste. Avec le Foucault de *Surveiller et punir*, des *Anormaux* et de *La Volonté de savoir*, le corps est le résultat, l'effet de disciplines et de discours, de savoirs-pouvoirs. Il se voit pour un temps comme vidé de « son intériorité », en tout cas telle qu'elle a pu être codifiée par la métaphysique, la philosophie des sensations, la psychologie ou la psychanalyse. Le corps n'est plus un jardin secret et privé, un contenant. Il n'est plus réceptacle d'un pulsionnel irréprensible qui se verrait censuré par la société. Il est une frontière qui se déplace, entre intérieur et extérieur et cette frontière ne joue pas seulement sur « l'enveloppe corporelle ». La question est de savoir : comment l'intériorité prend corps ? On peut débattre des limites de cette extraversion de la problématique pour approcher le corps mais il faut bien constater qu'elle est très efficace pour repérer les effets des différentes « technologies d'inscription » – pour reprendre une formulation de Foucault – qui produisent les corps, normaux et pathologiques dans une perspective biopolitique non déterministe. C'est tout de même une vraie possibilité pour sortir les corps de leur sphère privée, subjective, intimiste.

Cette perspective rejoint toutes celles très postmodernes qui affirment que le corps ne se limite pas (dans sa construction biopolitique) et n'a pas à se confiner (pour ceux qui veulent s'emparer de cette possibilité et donc retourner en quelque sorte la possibilité de refaire le corps, de l'augmenter, de l'illimenter, de prendre en compte sa plasticité et sa dimension prosthétique) à son « enveloppe corporelle ». De ce point de vue, on pourrait même avancer la notion de performance corporelle : James Bond n'est rien sans ses gadgets et son smoking, les muscles de Schwarzenegger ne vont pas sans ses hormones, le *beefcake* et l'hystérique





selon Charcot ne sont rien sans la photographie, l'éjaculation masculine ou féminine, peu de choses sans les technologies de production/confession de la vérité du sexe à l'écran.

De fait, si l'on ajoute aux technologies d'inscription foucaaldiennes, les médias au sens large (des expositions universelles aux films pornos en passant par le théâtre anatomique ou les séances de Charcot à la Salpêtrière), les régimes visuels (du cinéma à l'imagerie médicale), cette généalogie-là permet de ne pas tomber dans le constructivisme linguistique qui ne prend en compte que les textes ou les discours au sens restreint des termes. Après tout, les images sont performatives, citationnelles aussi et participent grandement à l'émergence de cette manière de voir et de découper les corps qu'est l'anatomie. Prenez l'analyse de la production du corps de la sorcière, de la possédée et de la convulsion chez Foucault dans *Les Anormaux* et croisez-la avec la pornographie *straight*, l'iconographie de l'hystérique à la Salpêtrière et des films d'horreur comme *L'Exorciste* et vous voyez comment il est possible de poursuivre autrement l'historique des technologies de pouvoir et de savoir amorcé par Foucault. Ce que je suis en train de dire, c'est qu'il est facile de pratiquer la méthode de Foucault en lui ajoutant ce qui lui manque : la prise en compte des genres, de la race et des dispositifs visuels et populaires (l'architecture panoptique n'explique pas tout).

BA : La déconstruction du corps conduit à quelle position selon toi : un culturalisme, une liberté de genre, une création performative ?

MHB : Il faut savoir de quelle déconstruction on parle et quels sont ses objets ou ses binarismes favoris. Si la déconstruction d'obédience derridienne consiste à insister sur ou à créer des « autres », des « dehors constitutifs », selon l'expression consacrée, qui relèvent de l'imperformable, du forclos, tout en constituant une menace spectrale susceptible de venir hanter et « disrupter » le centre ou la norme, je ne suis pas sûre d'être intéressée. Si la déconstruction est le *nec plus ultra* qui sert à marquer la différence avec d'autres constructivismes, aussi radicaux soient-ils, et sert à donner l'espoir que, comme rien n'est joué d'avance





dans la répétition, tout reste ouvert à réarticulation ou resignification, je crains que cette recette trop générique et très intransitive (pas d'agent ou d'*agency* reconnaissable), que l'on a vue successivement appliquée au genre, à l'identité et aux injures, ne serve pas à grand-chose, plaquée sur le corps. Je dirais même que le corps est sa butée. Non tant parce que celui-ci opposerait une matérialité irréductible, encore que... Mais parce que celui-ci disparaît en tant que problématique spécifique, est en quelque sorte annulé par la prise en compte première du genre qui aspire le sexe qui aspire le corps. Au mieux peut-il espérer le même traitement : être considéré comme un produit discursif comme un autre. Le corps, dont je ne sais pas plus que vous de quoi il est fait et dont je conviendrais volontiers qu'il ne précède aucune réalité discursive (visuelle inclus) – ce qui ne veut pas dire qu'il n'existe pas – se voit alors noyé dans une espèce de monisme constructiviste⁶.

Prenez l'exemple de la question du corps chez Butler. À première vue, dans son analyse de la gendérisation (des corps), Butler dit avec *Trouble dans le genre* : la loi, le genre ne viennent pas des corps. La loi, les genres produisent les corps. Des conclusions en accord avec le principe d'extériorisation auquel je faisais allusion tout à l'heure et qui visent aussi à repolitiser la production des genres. Le corps genré sera donc défini comme se constituant par une série d'actes répétés qui donne accès à des répétitions déloyales et donc à des répétitions parodiques et des échappées proliférantes. Que celles-ci ne soient pas volontaires ne change rien à l'espoir donné d'un potentiel performatif re-créatif pour reprendre en le modifiant légèrement l'un des termes de votre question. Et dont les exemples concrets seraient la *drag-queen* en majeur et la culture *butch/fem* en mineur, bien que la *drag-queen* soit élevée au rang de véritable paradigme intellectuel (la *drag-queen* parodierait l'idée même d'original). Mais à cette extériorisation politique des mécanismes de production des corps genrés, Butler ajoute en contrepoids une limitation de la performance de genre qui passe par la psychanalyse et la question de l'incorporation (voir toute son analyse du « tabou de l'homosexualité » comme instituant la matrice hétérosexuelle donc la différence sexuelle).

6. Voir « Le cuit et le (re)cuit : sexe/genre entre constructivisme et performativité butlérienne », in *Queer Zones 1*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011, p. 165-169.





Problème, cette incorporation nous entraîne dans un dehors constitutif relativement ineffable, « imperformable ».

À juste titre, d'aucuns ont pu avoir l'impression que cette déconstruction des genres aboutissait à un oubli du corps. Sans doute que la déconstruction du corps comme point de départ n'aurait pas donné les mêmes résultats. Le piège du genre est tendu. Le sexe s'efface devant le genre en ce sens que la différence sexe/genre n'a plus lieu d'être : tout est genre, y compris le sexe dont les prétentions naturalisantes, biologisantes et binaires seront réduites. C'est sans doute ce binarisme sexe/genre qui est déconstruit au détriment du corps. Et si vous lui faites subir le même sort constructiviste que le sexe, c'est une drôle de « déconstruction » à trois termes qui se produit. Sexe, Genre, Corps : le triangle infernal et intéressant. Si agaçant que Butler consacre tout un livre au titre effronté et significatif pour essayer de répondre aux accusations de somatophobie qu'a pu générer *Trouble dans le genre : Ces Corps qui comptent*⁷ que l'on pourrait gloser en un « les corps comptent » ou bien un « je ne fais pas l'économie de la matérialité des corps ». Significativement, le livre rate sa promesse ou en tout cas ne parvient pas à proposer autre chose que l'application de deux recettes derridienne et linguisticiste. Première proposition : la matière (du corps, du sexe : ce n'est pas clair) est redéfinie comme un processus et un effet de matérialisation. Cette matière est une production elle aussi soumise à des normes qui ont besoin d'être répétées pour exister et qui, dans leur répétition, ouvrent à la fois sur leur stabilisation et leur déstabilisation. On connaît la chanson pour ne pas dire la recette. Deuxième proposition qui va en fait dans le sens d'une augmentation du linguisticisme et de la décorporalisation : le genre comme performance va être redéfini comme performatif. À la répétition des actes (corporels) se substitue la réitération des discours ou formules performatives (les « c'est une fille », « c'est un garçon »), la citationalité derridienne. Difficile dans ce contexte de parler de liberté de genre ou de création qui sont par ailleurs des termes incompatibles avec les théorisations *queer* antifondationalistes et avec la conception postmoderne du sujet.

7. Judith Butler *Bodies that Matter, On the Discursive Limits of Sex*, Londres et New York, Routledge, 1993. Trad. fr. *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.





Ce que je veux dire, c'est que la dénaturalisation des genres, qu'ils soient vus comme des constructions ou des performances, a permis de démystifier et de s'appropriier des mécanismes de production des genres et de produire des corps différents pour ceux et celles qui le veulent personnellement et politiquement. Il s'en est suivi une multiplication avérée des identités de genre et des pratiques sexuelles. Mais celle-ci ne se résume en rien à une déclinaison des théories et ne date pas de *Gender Trouble*.

BA : Quelle politique des acteurs/actrices corporels du *queer* ?

MHB : Si elle existe, la politique *queer* corporelle n'est pas à chercher dans la première vague des théorisations *queer* états-unienne, non plus que dans leur prolongement actuel foncièrement psychanalytique fasciné par la pulsion de mort (*No Future*, le dernier ouvrage de Lee Edelman, les travaux de Tim Dean sont particulièrement représentatifs de ce courant). Je crois que dans les pays anglo-saxons et en Europe, ses acteurs sont actifs dans les subcultures *queer*, trans, prosexé et dans la lutte antiraciste *queer*. Le champ de l'activisme personnel et politique intervenant sur les genres et le corps a été complètement délaissé par les cultures gaies et lesbiennes homonormatives. Ceci étant dit, la dimension publique ou le désir d'intervention dans le champ politique au sens plus large du terme, s'affirme de plus en plus chez les activistes *queer* actuels. Et si la performance et la pornographie (la post-pornographie notamment) servent de vecteur d'expression artistique et politique (de manière aussi forte que dans le féminisme américain des années 1970-1980 pour la première), c'est sans doute parce qu'elles tirent vers la performance sexuelle et corporelle qui est l'un des espaces actuels d'intervention.

BA : Comment situer la scène française de la recherche *queer* par rapport à la scène anglo-américaine ?

MHB : Il est difficile de répondre à cette question tant la recherche *queer* est minoritaire et empêchée en France. L'homonormativité ambiante et le fait que les formulations et les réflexions minoritaires





soient traditionnellement confisquées par des intellectuels majoritaires *straight* dans notre pays l'explique en partie (voyez ce qui s'est passé et se passe avec le féminisme : *bis repetita*). La scène anglo-américaine de la première vague est en phase d'expansion institutionnelle et géographique et ses protagonistes se comportent plus comme des touristes en Europe que comme des partenaires politiques ou théoriques. Leur désintérêt pour les traductions culturelles locales est patent. Il faut voir les académiques *queer* débarquer dans les colloques au Mexique par exemple comme si c'était leur Tiers-monde et un spot possible pour acheter une résidence secondaire. La France, c'est un peu différent vu l'Eldorado intello que nous serions toujours. À cela, il faut ajouter un malentendu instructif : les États-Uniens ont pris dans ce qu'ils ont appelé la *French Theory* après avoir inventé le *French Feminism*, ce qu'il leur fallait pour asseoir leur peur ou leur critique de la politique des identités aux États-Unis en piochant dans la critique de l'identité gaie selon Foucault (lui-même placard plutôt qu'anti-identitaire au sens américain du terme) ; le *French Queer* assez « états-unien » de ce point de vue, a fait exactement l'inverse. Il a utilisé le potentiel identitaire constructiviste de la théorie *queer* de manière identitaire post-identitaire pour rompre avec le formalisme structuraliste, la paralysie politique (pour ne pas parler des politiques sexuelles) dans laquelle Derrida, Lacan et Foucault avaient plongé les gays et les lesbiennes depuis les années 1980, mais aussi pour lutter contre l'universalisme et le républicanisme français abstraits et anti-identitaires. Ensuite, la passion états-unienne pour la psychanalyse, queerisée ou non, ne fait pas partie des priorités de la scène française, plutôt en phase avec les théories *genderqueer*, trans, la post-pornographie et la critique des nationalismes sexuels dont l'homonationalisme est une forme. C'est aussi que la préoccupation majeure consiste à articuler réellement les interpénétrations entre sexualités, genres et races dans un pays que je ne qualifierais pas de post-colonial, avec une entrée comme celle du « *whiteness* » par exemple. À cela, s'ajoute la dimension épistémopolitique de la pédagogie, de l'enseignement et de la recherche dans des structures universitaires fermées qui ont évité les remises en question épistémologiques des féminismes et des études culturelles.





BA : Judith Butler n'est-elle pas pour le *queer* une critique encore *gender* ?

MHB : J'ai déjà répondu plutôt oui à cette question en rappelant comment la production des genres telle qu'elle est théorisée dans *Trouble dans le genre* amène à une décorporalisation qui va s'accroissant avec *Ces corps qui comptent*. J'aimerais ajouter trois choses et quelques précisions parce que cette question est vraiment très importante si on s'intéresse au corps et si l'on veut prendre en compte d'autres horizons pour les politiques *queer*.

Tout d'abord je pense que cette décorporalisation est en partie un effet de l'ombilicalisation à la psychanalyse comme appareillage théorique alors qu'elle devrait être traitée comme une technologie de pouvoir (comme chez Foucault par exemple). Ce que l'on gagne en extériorisation et en critique du corps comme « réceptacle de l'âme » ou de l'intériorité est perdu si on laisse la psychanalyse régir et réinvestir l'espace psychique, bref reproduire une forme d'intériorité ou d'internalisation abstraite. Cela pose la question de savoir si le psychisme produit le corps ou s'il fait partie du corps ? Ou bien est-ce qu'au couple âme/corps s'est substitué celui de psychisme/corps ?

Par ailleurs, qu'il s'agisse de Freud ou de Lacan, la psychanalyse utilisée par Butler va plus encore dans le sens de l'internalisation et de l'abstraction en ce qu'elle répudie et contrôle le visuel. Et c'est l'une des raisons qui fait qu'elle nous aveugle, si je puis dire, et nous barre ou encore contrôle l'accès aux technologies de production visuelle et visible du corps. Si la méthode généalogique de Foucault augmentée, que j'ai décrite il y a quelques instants, débouche sur une saisie du corps hystérique et des dispositifs visuels de sa production publique, Freud, lui, reprivatise et dé-visualise la femme hystérique. À la différence de Charcot dont il a suivi les séances du mardi et où le « maître » de la Salpêtrière produisait l'exhibition de la femme hystérique dûment placée devant la gravure de Richer qui lui indique la chorégraphie corporelle à suivre, Freud sort définitivement l'hystérique du champ visuel et des manipulations directes (titillations hystériques et autres massages) pour la ramener dans l'espace « cosy » et secret du cabinet du psychanalyste, où c'est la/sa parole qui prend le relais. La psychanalyse freudienne en général est d'ailleurs anti-visuelle. Grandes sont les réticences de Freud envers toute figuration imagée de l'inconscient par d'autres et en public. Il





n'est que de voir sa réaction aux projets d'adaptation cinématographiques de la psychanalyse de Pabst (*Les Mystères d'une âme*). Pour Freud, l'image est au moins aussi dangereuse que la *butch* : « on ne peut éviter le film, semble-t-il, pas plus que les cheveux taillés à la garçonne. Mais quant à moi, je ne me les laisserai pas couper et je ne veux personnellement rien avoir à faire avec ce film⁸. »

Parallèlement, et cela vaut pour Lacan, nombre des concepts centraux de la psychanalyse comme le fétichisme ou le stade du miroir par exemple reposent sur l'interprétation de scènes et/ou d'événements visuels qui engagent le corps (observer « l'absence de pénis », se reconnaître dans le miroir et se confondre dans la coalescence imaginaire avec la mère) mais maîtrisés et dévalorisés par ces théoriciens cliniciens. C'est cela la pente de la psychanalyse proto-médiatique ou anti-médiatique et je crois que Butler en fait les frais en cherchant avec *Ces corps qui comptent* à prendre ses distances avec la dimension théâtrale et « vestimentaire » donc visuelle, lisible de la performance de genre, et j'ajouterais du corps, de la *drag-queen*. De fait, sur quoi repose cette distinction entre vêtement et corps dans la performance de genre ? Pourquoi n'a-t-elle pas inclus le vêtement dans le corps voire reformulé la piste fétichiste dans une acception plus sociale et politique que psychanalytique ? Une acception qui déconstruirait précisément l'opposition entre corps et objet qui sous-tend la définition naturaliste, sexologique et psychanalytique de la perversion fétichiste dont furent accusés les ancêtres des *drag-queen*, des transsexuel(le)s et des transgenres.

C'est l'occasion de signaler les critiques qu'adresse Jay Prosser dans son *Second Skins, The Body Narratives of Transsexuality*⁹ concernant l'approche trop axée sur le genre, pour ne pas dire simplement figurative du (trans)genre et du transsexuel(le) de la première Butler. Son analyse de la dématérialisation du corps à laquelle aboutit la théorisation du genre chez Butler, qui présuppose l'exclusion du désir d'incarnation sexuée des transsexuel(le)s est particulièrement pertinente, d'autant qu'elle émane d'un théoricien *FtM* identifié comme tel. Prosser repère et

8. Lettre de Freud à Ferenczi en date du 14 août 1925.

9. New York, Columbia University Press, 1998. À traduire !





évalue avec brio le coût de la « ré-intériorisation de la performativité dans le psychisme » en liaison avec la construction de l'identité via la différence des sexes et en relation avec le couple hétérosexualité/homosexualité, telle qu'elle est reformulée par Butler avec la mélancolie de genre. Il donne des éléments pour répondre à la question que nous posons plus haut : savoir si le psychisme produit le corps ou bien s'il fait simplement partie du corps. Prosser a raison, je crois, d'insister sur le fait que le corps devient chez Butler un simple espace incorporé, un *effet* du psychisme alors que c'est l'inverse chez Freud pour qui le corps *produit* le psychisme (voir son commentaire de la note de Freud dans l'édition anglaise de « Le Moi et le Ça »). Sa critique de l'instrumentalisation théorique et purement figurative « du transgenre » qui hante véritablement *Trouble dans le genre* et de manière plus ambivalente encore *Ces corps qui comptent* avec la seconde mise à mort de *Venus Xtravaganza*, l'une des protagonistes transsexuelle du film *Paris is Burning* est fondamentale. Ensuite, Prosser débouche sur une reconceptualisation de la peau qui n'évite plus les pratiques corporelles transsexuelles et passe par la psychanalyse puisqu'il travaille avec la notion de « moi-peau » développée par Didier Anzieu. Comme quoi...

Enfin, si le problème de la première Butler est d'être trop genre sans être « transgenre » ou transsexuel (le), avec la deuxième Butler néo-universaliste, la question de savoir si trop de genre tue le *queer* et le corps ne se pose même plus. Son dernier ouvrage intitulé *Défaire le genre* est très représentatif d'un retour à un constructivisme plat pour ne pas dire *straight* (constat de la construction des genres via les normes), pour ne pas dire d'un substantivisme qui éloigne définitivement des conclusions de *Trouble dans le genre*. Les recettes de la performativité étant déplacées sur les normes de genre et celle de la resignification sur l'universalisme, on en arrive à un questionnement qui se situe aux antipodes d'une possible résistance via les dissonances de genre ou la stratégie du *take up the tool* de *Trouble dans le genre* : Butler se demande : que veut le genre ? On a envie de lui répondre : rien, si tant est que cette volition soit repérable. À moins que le désir de *Défaire le genre* soit de défaire *Trouble dans le genre*¹⁰.

10. Pour une analyse détaillée de la seconde Butler, voir *infra*, « La seconde Butler : théorie *queer* de la première vague et politiques de la vulnérabilité, p. 307-346.







Genres, classes, races et... BDSM

En février 2007 s'est tenue à Berlin une conférence universitaire interdisciplinaire organisée par Volker Woltersdorff intitulée « Performing and Queering Sadomasochism ». L'occasion d'interroger le potentiel micro et macropolitique du BDSM¹. Pourquoi le BDSM, si pratique pour dénaturaliser, pervertir, resignifier ou bien tout simplement réagir à des dynamiques de pouvoir opprimantes (qui opéreraient dans la « société »), n'a pas été articulé à l'époque contemporaine de manière à transformer, à réduire les écarts ou les déséquilibres de pouvoir constatés

1. L'acronyme BDSM recouvre les pratiques suivantes : B&D pour Bondage et Discipline ; D&S pour Domination et Soumission ; S&M pour Sadisme et Masochisme. Il semblerait qu'il ait fait son apparition sur internet dans les forums de discussion SM à la fin des années 1990 pour concurrencer l'appellation pathologisante de « sado-masochisme ». Nous utiliserons de préférence cette dénomination qui a le mérite de recouvrir un plus grand nombre de pratiques et de subcultures sexuelles. Mais nous utiliserons SM pour les périodes antérieures à l'apparition de l'acronyme puisque c'est l'abréviation qui était utilisée par les membres des subcultures pratiquant ce type de sexualité.





au quotidien dans notre culture ? Le monde du SM ne peut-il donc être *out*² ? Serait-ce qu'il ne veut pas l'être ?

Le placard BDSM

La culture SM *straight* a une culture du secret qui va de pair avec une conception du SM comme transgression, voire avec un certain élitisme, même si la circulation d'imageries SM dans la culture populaire et les médias en a visibilisé certains aspects. La cause de la relative discrétion des BDSM *queer*, qui sont loin de partager cette posture subversive, est sans doute ailleurs. De fait, ceux-ci se sont politisés et visibilisés eux-mêmes dans les années 1990, avec l'apparition de marches ou de fêtes SM publiques (comme la *Folsom Street Fair*³ à San Francisco). Ils ont repris la rhétorique du *coming out*. Ils ont parcouru un très long chemin et « ils » sont « épuisés », pour reprendre la formule anglo-saxonne consacrée du *burn out* militant. D'autant que l'agenda assimilationniste *gai* et lesbien monopolise l'espace public depuis plus d'une décennie. Si les BDSM gais, puis lesbiens puis *queer* ont revendiqué une certaine visibilité dans l'espace public, ils n'ont jamais investi l'espace politique traditionnel ouvertement, en se faisant élire, en adhérant à un parti ou en occupant des positions de pouvoir ou des postes décisionnaires. On dirait que le BDSM *queer* se satisfait de ses propres micro-espaces publics, qu'il

2. Il existe bien une forme de *coming-out* (le « second coming out » pour les gays et les lesbiennes) pour une personne qui décide de s'affirmer en tant que SM ou BDSM. Pour autant, même si quelques groupes SM aux États-Unis sont allés plus loin que le *coming out* communautaire ou familial et ont participé en tant que SM ou BDSM à des actions politiques ou de lobbying, ce fut de manière essentiellement défensive. Les descentes de polices dans les bars, les procès (affaire Spanner dans les années 1990) et la censure (la mobilisation contre Jesse Helms en 1990) sont les principaux motifs de ces mobilisations. On n'a pas d'exemple de personne publique qui ait revendiqué son appartenance à la communauté BDSM comme c'est le cas pour les personnalités publiques gaies ou lesbiennes. Par contre, le premier *outing* d'Act Up New York, par Michelango Signorile, fut celui — post-mortem — du milliardaire Forbes qui était au placard et passait son temps dans les bars cuir de la ville.

3. La première *Folsom Street Fair*, la semaine SM de San Francisco, a lieu en septembre 1984.





s'agisse du cyberspace, de la *sex party*, des voyages d'une fête ou d'un pays à l'autre. Les politiques BDSM *queer* se situent-elles franchement du côté *bottom* et contre toutes formes *straight* et/ou traditionnelles de pouvoir ? Et si c'était un tort ?

Le BDSM *queer* ne pourrait-il pas, par exemple, trouver un prolongement politique hors *dongeon*, qui ne serait pas étranger aux spécificités du BDSM *queer* et à ses stratégies performatives (en incluant dans cette ressource performative les dimensions linguistiques et théâtrales) ? Voilà qui nous amène à nous interroger sur le type de relation qu'entretient le BDSM *queer* et la performativité, et corrélativement, sur ce qui différencie BDSM *straight* et *queer*. Il se trouve qu'il existe (encore) des différences historiques et subculturelles entre SM *straight* et SM *queer*, SM moderne et SM contemporain. Explorons donc cet éventuel potentiel du BDSM *queer*. Nous le confronterons par la suite à d'autres appréciations de la valeur politique ou des fonctions du SM ou du BDSM.

BDSM ET LANGAGE

Le BDSM *queer* entretient une relation particulière avec le langage et ses aspects performatifs notamment. Il n'est pas « un langage » au sens structural ou philosophique du terme, comme ont voulu le prouver certains critiques français des années 1970-1980. Il ne s'est jamais revendiqué comme tel et il n'est pas sûr qu'il ait besoin de la littérature ou des figures classiques du SM pour exister et se renouveler, à la différence de ce qui ressort des lectures de Sade par Barthes et de Léopold Von Sacher Masoch par Deleuze.

Le BDSM *queer* n'est pas structuré comme un langage

Le marquis de Sade, on le sait, est le héros national français des cercles intellectuels parisiens. La « sadomania » a atteint son apogée dans les années 1960-1970, et notamment dans la revue « d'avant-garde » *Tel Quel*, qui a publié en 1967 un numéro intitulé « La pensée de Sade ». Deleuze ne faisait pas partie de ce groupe quand il commit sa fameuse présentation de Sacher Masoch la même année. Il n'avait pas encore





fait la rencontre de Guattari qui allait l'amener à quitter le discours psychanalytique et à tenter de mater la psychanalyse française à coup de schizo-analyse. Dès la première page de son essai qui s'intitule bien « Sade, Masoch et leur langage », Deleuze est on ne peut plus clair : il va s'employer à distinguer la fonction érotique du langage chez Sade et Masoch. En 1971, Barthes publie son *Sade Fourier Loyola*, dont l'un des objectifs est de décerner l'ultime récompense saussurienne au marquis, à l'utopiste (Fourier) et au jésuite (Loyola) : selon l'éminent sémiologue, tous méritent d'être considérés comme les fondateurs d'un nouveau langage, comme les plus réussis des grammairiens structuraux. Certes, les deux lectures sont très différentes et Deleuze n'a jamais cédé à la tentation structuraliste. Cependant, il a des points communs avec Barthes dès lors qu'il s'agit de célébrer le langage de Sade ou de Masoch.

Barthes : la structure pousse au crime

Barthes s'efforce de montrer que Sade peut être considéré comme un fondateur de langue. Il n'existe point de parole (au sens saussurien du terme ou dans les termes de la linguistique pragmatique), encore moins d'actes de langage chez le marquis : pour Sade, il n'y a d'érotique que si l'on « raisonne par le crime ».

Raisonner, cela veut dire [...] soumettre le crime au système du langage articulé [...]. Le code érotique est composé d'unités qui ont été soigneusement déterminées et nommées par Sade lui-même, l'unité minimale et la posture [...]. Combinées, les postures composent une unité de rang supérieur qui est l'opération. [...]. Dans la grammaire sadienne, il y a principalement deux règles d'action. [...] La première est une règle d'exhaustivité [...] la seconde [...] une règle de réciprocité. [...] Dans la scène, toutes les fonctions peuvent s'échanger, tout le monde peut et doit être tour à tour agent et patient⁴.

Cette règle est capitale, d'abord parce qu'elle assimile l'érotique sadienne à une langue formelle, dans laquelle il n'y a que des classes d'actions et non

4. *Sade Fourier Loyola*, Paris, Seuil, « Tel Quel », 1971, ed. de poche 1982, p. 32-36.





des groupes d'individus, ce qui simplifie beaucoup la grammaire. Dans le château sadien plutôt que dans la cité et à la faveur de la mise en grammaire barthésienne, tout le monde *switche* (pour faire un emprunt anachronique au lexique BDSM contemporain) en termes de pratiques sexuelles et plus particulièrement en matière de sodomie (Barthes est dans la litote lorsqu'il évoque « la règle de réciprocité ») ; tout le monde permute, s'ébat dans un système de places et non en fonction d'une personne sujet, pour le traduire dans la langue saussurienne. Au château, la circulation de la parole est restreinte et sévèrement codée et ce, de manière non consensuelle : « il n'y a qu'un trait que les libertins possèdent en propre et ne partagent jamais : c'est la parole. Le maître est celui qui parle, qui dispose du langage dans son entier ; l'objet est celui qui se tait⁵. »

Ce qui excite Barthes ici est sa propre reconstruction de la grammaire corporelle de Sade. Il trouve sa propre « jouissance » à démontrer comment le crime et les orgies peuvent être articulés à l'aide de règles et d'unités structurales qui entrent dans la composition de la langue. Comme *Tel Quel* et compagnie, Barthes est fasciné par le fait que le langage, en ce qu'il s'oppose à la parole, débouche sur le règne de l'impersonnel. Et en ces temps de *serial killing* du sujet, l'impersonnalité est le *nec plus ultra*. Mallarmé et Lautréamont furent élus figures de proue de l'académie *Tel Quel* parce qu'ils étaient des écrivains et des poètes impersonnels. L'impersonnalité est devenue le nouveau Sésame pour accéder à la littérature⁶, une contrée où le référent et l'auteur sont morts. Dans le cas de Barthes, cette impersonnalité joue un rôle dans la préservation de sa vie privée, d'aucuns diraient de son placard. L'abolition du sujet qu'il décèle dans la vie au château lui permet d'éviter de parler de et de concevoir son orientation sexuelle (« homosexuelle »), prisonnier qu'il est du discours *straight* sur celle-ci : « chez Sade, c'est tout le contraire de ce qui se passe chez nous ; nous nous demandons toujours d'un homosexuel s'il est « actif » ou « passif⁷ ». » Barthes est également subjugué par le pouvoir

5. *Ibid.*, p. 32.

6. Voir à ce sujet *L'Écriture et l'expérience des limites* (Paris, Seuil, « Tel Quel », 1968) de Philippe Sollers qui met littéralement au programme Lautréamont et Mallarmé sans oublier Sade.

7. Foucault, *Sade Fourier Loyola*, *op. cit.*, p. 35-36.





constatif paradoxal de Sade. La performativité ne joue aucun rôle dans sa reconstitution érotico-linguistique. En effet, toujours selon Barthes, la force de Sade ne réside pas dans sa capacité à décrire en soi des actes obscènes mais dans le fait d'écrire une séquence physiquement impossible par le biais d'une description folle et répétée : « il encule sa fille mariée avec une hostie⁸. » Seul le métalangage (comme c'est souvent le cas chez Barthes) peut atteindre un tel degré de métaperversité : « le crime sadien n'existe qu'à proportion de la quantité de langage qui s'y investit, non point du tout parce qu'il est rêvé ou raconté, mais parce que seul le langage peut le construire [...]. De l'énoncé simplement constatif s'élance ce que Barthes appelle « l'arbre du crime⁹ », autrement dit une grammaire générative. Beaucoup de jargon linguistique structuraliste pour évacuer toute force énonciative de la scène sadienne, ce qui ne va pas sans quelques approximations voire quelques bourdes. Barthes fait du constatif une religion sadienne mais Austin lui-même s'est très vite rendu compte de la porosité entre énoncé constatif et performatif, au point de renoncer à ce faux couple et d'élaborer une typologie plus nuancée des actes de langage à trois niveaux (locutoire, illocutoire et perlocutoire).

Deleuze : obscénité irréelle et haute-pornologie

De manière différente, Deleuze recherche un peu la même chose. Même si l'un de ses principaux objectifs dans sa *Présentation de Sacher Masoch* est de rendre Masoch beaucoup plus intéressant que Sade, nos deux héros se voient attribuer de belles et semblables médailles : meilleur clinicien, meilleur anthropologue, artiste, sans oublier, bien sûr, le fait que ce sont des « écrivains » parce qu'ils ont inventé un langage nouveau : « malades ou cliniciens, et les deux à la fois, Sade et Masoch sont aussi de grands anthropologues, à la manière de ceux qui savent engager dans leur œuvre toute une conception de l'homme, de la culture et de la nature – de grands artistes –, à la manière de ceux qui savent extraire de nouvelles formes et créer de

8. *Ibid.*, p. 38.

9. *Ibid.*, p. 38.





nouvelles manières de sentir et de penser, tout un nouveau langage¹⁰. »

Ce sont les véritables chefs de la « pornologie » qui est bien autre chose que la basse pornographie : « pourtant, si l'œuvre de Sade et de Masoch ne peuvent passer pour pornographiques, si elles méritent un plus haut nom comme celui de pornologie, c'est parce que leur langage ne se laisse pas réduire aux fonctions élémentaires du commandement et de la description¹¹. » Pour Deleuze, Masoch est le meilleur des deux. Il bat Sade au poteau parce qu'il n'a plus besoin de décrire l'obscénité ; il se situe non seulement en dehors de toute exigence de la *mimesis* mais il est post-obscène. Deleuze trouve tout à fait extraordinaire que la haute-pornologie et le haut-masochisme accèdent tous deux à la plus haute fonction du langage, c'est-à-dire « lorsque le langage est en dehors du langage, atteint son excès et ses limites [...] ; Cette tâche, [la littérature pornologique] ne peut l'accomplir réellement que par un dédoublement intérieur au langage : il faut que le langage impératif et descriptif se dépasse vers une plus haute fonction. Il faut que l'élément personnel se réfléchisse et passe dans l'impersonnel¹² ». Comme chez Barthes, cet « en dehors du langage » permet toujours d'aller au-delà du personnel et d'atteindre l'impersonnel.

Inutile de dire que cet impersonnel n'est (surtout pas) pas politique pour Barthes et Deleuze. Deleuze est pourtant très conscient des différences majeures qui peuvent être faites entre Sade et Masoch : Masoch aime les contrats, Sade hait les contrats ; Masoch est un fondu de pédagogie, il est « l'éducateur masochiste », un genre de professeur Unratt en pamoison devant *L'Ange bleu*, Sade se fout de la pédagogie, il est l'« instituteur sadique ». Masoch n'a pas besoin de Sade car ce qu'il veut, c'est éduquer sa Vénus. Il a besoin de convaincre le bourreau, de former des alliances et de signer des contrats. Ce qui veut aussi dire, et voilà peut-être toute la différence avec Sade, qu'il prend des risques et s'expose à des ratages. Après tout, *La Venus à la fourrure*¹³ est aussi

10. Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, Minuit, 1967, p. 12.

11. *Ibid.*, p. 18.

12. *Ibid.*, p. 22.

13. *Venus im pelz*, 1870. *La Venus à la fourrure*, texte intégral publié dans *Présentation*





l'histoire d'un échec. Or la prise de risques et l'échec sont tout simplement des non-sens dans le monde sadien.

Le plus frappant dans ces célébrations de Sade et de Masoch par Barthes et Deleuze est cette volonté de les introniser tous deux comme des maîtres du langage et de voir à quel point la parole ou quelque type que ce soit de performativité sont absents pour ne pas dire éjectés de leurs lectures. Or, la discipline de la parole BDSM ne débouche-t-elle pas sur des actes de discours ? Les SM gai et lesbien puis le BDSM *queer* ne sont-ils pas riches en « technologies de la parole » ? Celles-ci n'ont rien à voir avec une pulsion ou une force performative abstraite, un désir d'effacement du référent, un désir de rejoindre les limbes heureux de l'impersonnalité ou encore d'obéir aux impératifs de la déconstruction derridienne.

Le mors performatif du BDSM queer

L'entreprise qui consisterait à penser le BDSM *queer* tel qu'il s'est développé depuis les années 1970 sans avoir en tête une très longue liste de politiques de la parole, de la verbalisation ou de la communication, serait vaine. Comment faire abstraction du « deuxième *coming out* » (en tant que SM), de la nomination de nouvelles identités ou de nouveaux rôles (comme le *daddy*¹⁴), de la désignation de nouvelles pratiques sexuelles (le *fist fucking*), de la resignification ludique de mots injurieux ou de catégories médicales pathologisantes (comme « pervers »), de la nécessité de communiquer et de négocier (silencieusement ou non), de l'invention des mots de sécurité (*safe word*¹⁵). Le SM gai puis lesbien et le BDSM *queer* contemporains se caractérisent par une volonté affirmée d'utiliser des mots, des actes de langage, des codes et de mettre en scène :

de Sacher-Masoch par Gilles Deleuze, *op. cit.*

14. Le *daddy* est une femme SM plus âgée qui endosse le rôle du partenaire masculin protecteur avec une autre femme. Les mises en scènes portent sur la différence d'âge (*age play*) et les genres. L'« enfant » d'un *daddy*, qui peut être adulte, a le choix entre des rôles masculins (*boy*, *boydyke*, *boidyke*, *dyke boi*, *butch woman*) ou féminins (*girl*, *grrl*, *grrldyke*, *femme woman*, etc.).

15. Mot de sécurité différent de « non » et qui permet d'arrêter une scène.





en résumé de compter sur des stratégies et des pratiques performatives (performativité de genre incluse). D'autant que celles-ci ont permis aux lesbiennes SM des années 1990 de rompre avec un usage métaphorique du langage dans les politiques sexuelles : celui des féministes anti-SM. Pour certaines féministes, le viol était la métaphore de l'oppression des femmes. Une sexualité agressive ou une identification masculine (*butch* par exemple) constituaient une trahison (coucher avec l'ennemi patriarcal) et SM renvoyait à nazi. La mise en mots performative, le mors performatif, et les mises en scènes relatives au viol, aux genres et aux rapports de pouvoirs, les échanges de pouvoir consentis dans le SM lesbien sont venus contrer de telles métaphores et rejouer autrement les rapports de domination.

Ces genres qui comptent et se démultiplient

Pour parfaire cette restitution incomplète de ce qui pourrait faire la spécificité du BDSM *queer*, il faudrait y ajouter toutes les pratiques relatives au *gender fucking*, compatibles avec une déconnection entre pratiques sexuelles et genres, entre genres et identités sexuelles (telles que lesbienne ou gaie). On a souvent fait remarquer, notamment à propos de la vieille garde¹⁶ SM états-unienne (les *leatherman*), que le genre ou l'identité sexuelle des joueurs ou des participants n'étaient plus déterminants en théorie comme en pratique : les hommes jouaient avec des femmes, les *straight* avec des *queer*. La réalité est plus complexe. La scène SM exclusivement gaie dans un premier temps (1939-1970) a accueilli des *straight* et s'est relativement ouverte aux lesbiennes et aux bisexuels/les de San Francisco (du temps de Samois¹⁷ dans les années 1980 par exemple).

16. *Old Guard* désigne les cultures SM états-unienues issues des subcultures motardes des années 1940 (les *bikers* de l'après-guerre) aux années 1960 pour certains, jusqu'aux années 1980 pour d'autres, par opposition à une « nouvelle garde » plus jeune. Pour une discussion culturelle de ce binarisme, voir l'excellent article de Gayle Rubin dans *Cuir Underground*, été 1998, numéro 4.2 (<http://www.black-rose.com/cuiru/archive/4-2/oldguard.html>).

17. Fondé le 13 juin 1978 par Pat Califia et Gayle Rubin à San Francisco, Samois est le premier groupe de lesbiennes SM connu aux États-Unis.





Cette évolution n'a pas eu lieu en France ou en Europe à la même époque. Et si, de fait, le sexe biologique a peu d'importance dans la scène BDSM, si l'on a pu voir des filles, des lesbiennes jouer avec des garçons, des gays dès les années 1980, cela n'exclut en rien l'exploration des genres. Bien au contraire. Les jeux avec les genres, le fait de niquer son genre ou les genres tout court (*gender fucking*) restent une composante essentielle et sans cesse renouvelée de la scène BDSM *queer*. L'apparition de personnes trans, FtM et, dans une moindre mesure, MtF, sur la scène BDSM *queer* ou lesbienne contemporaine le confirme, même si cette ouverture aux personnes trans n'a pas d'équivalent dans la scène BDSM gaie *stricto sensu*.

La prise en compte du genre, pour ne pas parler des ressources performatives (qui concernent aussi les genres) est cruciale en ce qu'elle fait clairement apparaître les différences entre BDSM *queer* et *straight*. Le S à la Sade est un monde non genré en ce sens que le genre n'y constitue pas un opérateur. Il en va tout autrement chez Masoch. L'esclave de *La Vénus à la fourrure*, Séverin et surtout Grégoire (le nouveau nom que Séverin doit porter lorsqu'il devient le domestique de Wanda) perdent régulièrement leur identité masculine ou la voient menacée à plusieurs reprises : « Laisse-moi. Tu n'es pas un homme¹⁸ », lance une Wanda à Séverin à qui elle reproche de l'avoir aidée à développer sa persona de *domina*. Séverin-Grégoire est l'esclave, le serviteur, le maso, le *bottom*, l'âne, le non belliqueux, battu par Alexis Papadolis, un macho grec efféminé qui enfle un top en zibeline pour le fouetter sous les yeux de Wanda. L'humiliation générée par le contrat féminise Séverin en lui attribuant des positions basses d'esclave, de chien ou de domestique ; elle érige aussi Wanda en maîtresse femme, agressive, en rupture avec les codes de la féminité traditionnelle. Ces modifications des rôles de genres, totalement absentes de l'univers sadien, doivent être analysées en fonction des modifications que connaissent la féminité et la masculinité à la fin du XIX^e siècle. Sacher Masoch devait en avoir conscience puisqu'il publia de 1881 à 1885 *Auf der Höhe* dans l'*International Review* (une revue consacrée à la lutte contre l'antisémitisme et

18. *La Vénus à la fourrure*, op. cit., p. 176.





en faveur de l'émancipation des femmes) après avoir expérimenté avec sa maîtresse, la baronne Fanny Pistor, un contrat qui faisait de lui son esclave pour une période de six mois.

Pistes pour une macropolitique BDSM queer

Wanda pense que ce qui compte dans la réalité « SM » est sa dimension contractuelle et performative car cela renvoie précisément au fait qu'elle peut avoir un « esclave » qui lui appartiendra non pas en fonction d'une loi ou d'un droit mais grâce au pouvoir du contrat. Devant décider du lieu où Séverin doit apposer sa signature au bas des deux contrats qu'elle lui a rédigés, elle lui répond, après qu'il a proposé Constantinople :

j'ai réfléchi. Quel intérêt peut-il y avoir à posséder un esclave dans un pays où chacun a le sien ? C'est ici que je veux, moi seule, avoir un esclave, dans notre société cultivée, raisonnable et philistine, et un esclave qui m'appartiendra non pas au nom d'une loi, d'un droit ou d'un pouvoir, mais qui sera sans volonté entre mes mains du fait de la puissance de ma beauté et de tout mon être¹⁹.

Cette conception du contrat n'ouvre-t-elle pas la voie à un positionnement particulier face au pouvoir et aux genres, et qui capitaliserait sur la force performative et celle des subcultures *queer* en capacité de concurrencer la loi et les droits, ou en tout cas d'y résister et de proposer des alternatives contractuelles ?

La notion de « genre consensuel²⁰ » pourrait par exemple tout à fait trouver une traduction politique publique qui permettrait de contourner bien des discours médicaux ou psychologiques pathologisants quant au statut des identités de genres dans nos cultures euraméricaines. L'énorme travail de lobbying effectué par l'association Gender Pac dirigée par Riki Wilchins aux États-Unis allait dans ce sens et a été

19. *Ibid.*, p. 173.

20. « Nous n'avons pas encore osé nommer un objectif à atteindre : ce pourrait être quelque chose comme l'avènement d'une société qui soit libérée des contraintes que génèrent les genres non consensuels », Kate Bornstein, *Gender Outlaw, On Men, Women and the Rest of Us*, New York et Londres, Routledge, 1994, p. 111. Ma traduction.





un succès. De 1995 à 2008, l'argumentation développée par Gender Pac pour lutter contre les discriminations liées aux genres présupposait une vision positive, plurielle et contractuelle des genres découlant du « droit » d'affirmer, d'exprimer différemment sa masculinité et sa féminité dans tous les espaces sociaux et non du droit à être considéré comme une victime protégée par la loi. La redéfinition de la discrimination de genre comme résultant principalement de stéréotypes qui décident de ce qui est approprié ou non pour être un homme ou une femme a permis de faire signer des chartes à des universités (Ivy League incluse) ou à des entreprises sur ces principes qui ont le mérite de revendiquer le développement d'expressions de genre différentes pour tous. D'ailleurs, Gender Pac s'est engagé pour les personnes LGBTQ mais une grande partie de ses actions récentes portait sur la masculinité des jeunes Noirs²¹.

Une technologie de la parole qui inclurait les mots de sécurité (*safe words*, resignifications des injures, mots sales et identités stigmatisées) pourrait être étendue à un grand nombre de situations interpersonnelles, domestiques et publiques. Ce qui ne revient pas à dire que le pouvoir en soi est « ouvert à la resignification ». On ne resignifie pas le pouvoir ou les maîtres mots de la modernité logocentrique. Si nous voulons prendre au sérieux cette question des pouvoirs, il est impossible de continuer à proposer des *agency* diluées, ou des objectifs comme la resignification de termes tels que « l'État », « l'humanité » ou « l'universalité ». On ne peut pas mettre au même niveau la resignification de « pervers » et celle d'« universel »²². Si la resignification devient aussi distendue et si décontextualisée de ses précédents minoritaires avérés et récents, une capacité d'agir *queer* BDSM ou un désir de politiques BDSM *queer* n'ont pas de sens. Un tel projet politique renoue avec les fantasmes d'impersonnalité

21. Gender Pac a annoncé sa fermeture en juin 2009. Pour un aperçu de ce programme voir les partenaires de Gender Pac the Black Men & Boys Initiative, ITVS's Masculinity Project, P/PVs Marginalized Males of Color Task Force at P/PV, et Groundsparks' Straightlaced Program.

22. Comme Butler le propose dans *Défaire le genre*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006. Pour une analyse approfondie de cette nouvelle orientation, voir *infra*, « Théorie queer de la première vague et politiques de la vulnérabilité : la seconde Butler », p. 307-346.





de Barthes et de Deleuze. J'irais même jusqu'à dire qu'un tel projet est non consensuel, insensé et non *safe*. Et en y repensant, qui mieux que l'universalisme a su être non consensuel, insensé et non *safe*²³ ?

« SM », CRITIQUE CULTURELLE ET PERVERSION

Les logiques sociales du « SM »

Le BDSM *straight* ou plus exactement ce que l'on appelle le « SM » a suscité des analyses sociales et politiques positives. Ces démarches comportent cependant des points de passages obligés qui sont le « fétichisme » et/ou le masochisme ou encore les deux à la fois. Il faudrait donc faire avec la terminologie personnifiante, associant Sade et Masoch (dont on connaît le poids pathologisant pour ne pas dire l'ina-déquation théorique et historique) et avec une autre perversion inventée par Binet, Freud et Lacan, à savoir « le fétichisme ». Ça fait beaucoup mais admettons pour un temps. Dans ce cadre, les fonctions répertoriées du SM sont le plus souvent : 1) une capacité à contrer, transposer, transformer, dénaturiser des relations de pouvoir en les érotisant et les répétant ; 2) la possibilité d'une généralisation de la logique fétichiste ou une valeur positive accordée aux capacités critiques du fétichiste ; 3) la possibilité d'affronter les contradictions sociales. Ces trois fonctions se retrouvent peu ou prou chez la brillante culturaliste Anne Mc Clintock et plus particulièrement dans son ouvrage sur l'Angleterre impériale et victorienne, *Imperial Leather, Race, Gender and Sexuality in the Colonial*

23. Le slogan SSC (« sain, sûr et consensuel ») fait son apparition officielle dans les subcultures SM états-uniennes le 17 août 1983 dans un rapport rédigé par un comité ad-hoc de la GMSMA (Gay Male SM Activists) de New York, intitulé « Proposed New Statement of Identity and Purpose », qui reprend le mot d'ordre. L'expression « Safe and Sane S&M » avait été utilisée en novembre 1979 dans le premier numéro de *DungeonMaster*, une lettre d'information consacrée aux techniques SM pour les hommes rédigée par Fledermaus alias Tony DeBlase. On le retrouve pour la première fois dans une marche lors de la marche sur Washington d'octobre 1997 qui réunit des milliers de personnes. Il fait également partie des règles du SM lesbien défini par Pat Califia dans *The Lesbian SM Safety Manual* paru en 1988.





Context. Elle les décline de manière suffisamment complexe et réussie pour que l'on s'y attarde.

Anne Mc Clintock : resocialiser le SM et le fétichisme

Anne Mc Clintock affirme très clairement sa volonté freudo-marxiste dans sa reprise de la logique fétichiste et de l'analyse de la fonction du « SM » : « lire simultanément le fétichisme comme historique et psychanalytique perturbe l'affirmation réductrice de l'universel phallique et ouvre des possibilités d'analyses culturelles bien plus riches²⁴. » Dans les faits, elle aboutit plutôt à une forte resociologisation et du SM et du fétichisme que facilite son détour par l'économie politique de Marx et sa définition du fétichisme de la marchandise. Pour Mc Clintock, le fétichisme peut être une manière de résoudre des contradictions²⁵ (par l'intermédiaire de personnes ou d'objets) et de « révéler » ce qui est caché (le processus de production, le travail invisible des domestiques victoriennes par exemple).

La logique « fétichiste » : drame social plutôt que « conte phallique²⁶ » ?

La réponse est « conflit social » et « faillibilité du discours colonial » pour Mc Clintock. De fait, avec Marx et sa théorisation du fétichisme de la marchandise, le fétiche ne peut plus être localisé dans les contrées lointaines peuplées de « Barbares », comme on le faisait au XVIII^e siècle. Les relations de voyages qui continuent de mentionner les comportements religieux « fétichistes » en Afrique s'écrivent sur fond d'intensification des échanges et d'explosion du capitalisme moderne. Comme l'a très bien analysé Mc Clintock, c'est un conflit de valeurs que cristallise

24. *Imperial Leather, Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context*, New York et Londres, Routledge, p. 185.

25. « Bien loin de n'être que des substituts phalliques, les fétiches peuvent être compris comme un déplacement sur un objet (ou une personne) pour résoudre des contradictions que l'individu ne peut résoudre à un niveau personnel », *ibid.*, p. 184. Ma traduction.

26. La formulation est de Mc Clintock.





alors le « fétiche » : les « Barbares » n'ayant pas la même culture du valant-pour, voilà qui ne facilite pas les échanges commerciaux. Marx importe donc le « fétichisme » dans son économie politique et par là même dans la sphère capitaliste européenne. Pour autant, il ne le définit pas comme une perversion (encore moins sexuelle ou privée) mais comme l'un des leurrex déployés par le capitalisme pour mettre en avant les échanges commerciaux au détriment du travail nécessaire pour produire les choses (valeur d'usage/valeur d'échange). Comme les prêtres fripons dénoncés par de Brosses²⁷, le capitalisme met au secret. Il efface la généalogie de la production et la valeur sociale du travail, d'où « le caractère énigmatique du produit du travail, dès qu'il revêt la forme d'une marchandise [...] ». C'est ce qu'on peut nommer le fétichisme attaché aux produits du travail, dès qu'ils se présentent comme des marchandises, fétichisme inséparable de ce mode de production. La valeur fait bien plutôt de chaque produit du travail un hiéroglyphe²⁸ ». Elle relève donc d'un processus de symbolisation que Marx ne juge ni inférieur, ni supérieur, ni intentionnel, ni inaccessible, mais qu'il relie au processus de médiation religieuse. La racialisation est toujours présente avec la reprise du terme mais elle ne permet plus cette fois de contenir le dit « phénomène » du « fétichisme » aux non-Blancs ou aux non-Européens.

Mc Clintock analyse avec brio la mise au secret du travail de la domestique anglaise et son invisibilisation à l'époque impérialiste et victorienne. Elle montre comment, avec l'expansion impérialiste capitaliste britannique dans les colonies, se reconfigurent la racialisation et la frontière privé/public dans l'espace métropolitain. En métropole, le travail des femmes doit être proscrit (pour l'épouse victorienne) et réservé aux hommes, ce qui leur garantit un accès quasi exclusif à l'espace public. Le travail des domestiques doit quant à lui être masqué dans la sphère domestique bourgeoise. La vérité « cachée » est double : ce sont les esclaves et les femmes – à une époque où il devient difficile de ne plus rémunérer les basses classes en métropole – qui fournissent l'essentiel des moyens de production. Plus concrètement, Mc Clintock procède à

27. Cf. *ibid.*, p. 186.

28. Marx, *Le Capital*, L. I, t. 1, Paris, Éditions Sociales, 1946-195, p. 86.





une analyse minutieuse de l'inscription spatio-temporelle de ce régime de division du travail, du rôle que joue l'organisation de l'espace domestique dans l'effacement du travail (horaires dont le but est d'éviter la vue de la domestique à l'œuvre, obsession de la propreté magique, etc.). Elle démontre également que ce nouvel espace privé domestique est à la fois le lieu d'une intense exploitation mais aussi celui de sa possible négation... Une exploitation dont elle souligne la dimension raciale/raciste, puisque cette netteté de « façade intérieure », pourrait-on dire, vient obnubiler ce qui se passe dans les colonies.

Hannah Cullwick, bonne à tout faire, esclave et femme du monde

La culturaliste post-marxiste illustre son propos en s'appuyant sur les conditions de travail telles qu'elles nous ont été rapportées²⁹ par Hannah Cullwick, l'une des rares domestiques à avoir tenu un journal à l'époque victorienne. Hannah Cullwick est emblématique de cette mise en scène invisibilisante : constamment surveillée, elle dispose de très peu de temps libre, passe sa vie à accomplir des tâches domestiques sales et humiliantes et doit disparaître ou rester dans la cuisine pour ne pas paraître devant les visiteurs. Mais ce qui fait son originalité est qu'à la demande – mais souvent de sa propre initiative –, elle offre « le spectacle de son travail » à Arthur Munby, fonctionnaire, littérateur, avocat, flâneur, voyeur, « ethnologue », photographe, amateur de femmes masculines et prolétaires. Cullwick lui offre sa crasse, sa vigueur musculaire et son entière disponibilité en se prêtant volontiers – mais pas seulement – à différentes mises en scènes photographiques organisées par Munby où elle se travestit en homme, en esclave, en femme du monde, exhibant un bracelet de cuivre et parfois une chaîne autour du cou ou un collier de chien qu'elle s'est choisi³⁰. La « bonne à tout faire »,

29. C'est Munby qui a demandé à Hannah Cullwick de tenir scrupuleusement son journal en détaillant les tâches domestiques qu'elle accomplissait chez ses différents employeurs. Sitôt écrites, les pages lui étaient souvent envoyées par Cullwick.

30. Son bracelet d'esclave est un hommage à l'héritage (le goût du travail) que lui a légué sa mère et un signe de son appartenance à Munby tout comme le collier de chien





comme elle aimait à se désigner et l'avocat poète (qui a lui aussi laissé un journal conséquent) ont entretenu une relation secrète pendant plus de cinquante-quatre ans.

Cullwick et Munby SM ?

C'est ici qu'intervient la dimension « SM » critique, au croisement de l'aliénation de classe et de race. Mc Clintock est assez fine pour ne pas tomber dans le panneau du fétichisme du costume. Compte tenu des incroyables aptitudes d'Hannah Cullwick en matière de *cross-dressing*, c'eût été compréhensible voire tentant, ne serait-ce que pour apporter une preuve de l'inanité de la thèse de Freud et Lacan selon laquelle le fétichisme féminin est inconcevable et interdit. Sans pour autant négliger les performances de genre de Cullwick (masculinité ouvrière ou noire, féminité d'épouse ou de bonne...), Mc Clintock ne les analyse jamais séparément de la classe et de la race. Et de fait, elles sont inextricablement liées. Lécher les bottes de Munby, nous dit Mc Clintock, se comprend en relation avec la corvée de bottes journalière demandée par la maîtresse ; le collier et le bracelet en fonction des objets de contention utilisés pour les esclaves dans les colonies. En arborant fièrement son bracelet d'esclave, Hannah réaffirme via les fétiches coloniaux et ceux du labeur (les pelles, les seaux, etc.) la valeur travail. Elle dés-invisibilise son travail, ce qui constituerait une forme de pouvoir tirée de sa situation de domestique exploitée, magnifiée par sa relation avec Munby.

Dans ce cas précis, les ressources du SM permettraient de théâtraliser la scène politique et sociale de l'époque :

qu'elle porte autour du cou et dont elle n'a pas la clé mais qu'elle s'est achetée, toute seule, pour la Saint Valentin : « on était le jour de la St Valentin, j'étais là dans ma crasse en route pour voir Massa. Cela ne me prit que quelques minutes pour faire mon choix. J'en trouvai un, un collier de chien avec une chaîne et je me dis que ça m'irait et je demandai combien c'était. Très gentiment la dame me répondit : un shilling mais je vois que vous travaillez dur pour vivre, ma pauvre et vous pouvez l'avoir pour 6. Je répondis : « oui, Madame, c'est vrai, mais je ne veux pas que vous me fassiez un prix » », Liz Stanley (dir.), *The Diaries of Hannah Cullwick, Victorian Maidservant*, New Brunswick, New Jersey, Rutgers University Press, 1984, p. 57. Ma traduction. Cullwick donnera la clé à Munby.





non seulement Cullwick a été un *cross dresser* toute sa vie, mais son fétichisme n'est pas fonction des traumatismes de l'identité phallique et du déplacement érotique mais fonction des contradictions historiques qui ont marqué le travail des femmes et de l'iconographie de l'empire (les chaînes, le *blackface*, la saleté, les vêtements, les bottes, les seaux, l'eau et les brosses). [...] Le bracelet d'esclave de Cullwick rend visible la convergence historique et triangulaire entre la femme, la domestique et l'esclave. [...] Si les femmes, comme les esclaves et les enfants, se sont vus niés tout droit à la liberté et la propriété, il restait tout un travail idéologique à faire. Les théoriciens classiques du droit libéral ont construit comme droit politique le droit de conclure des contrats au sein de la sphère publique tout en définissant les relations conjugales comme partie prenante de la sphère de la *nature* et donc, au-delà, du contrat³¹.

Hannah et Wanda disent non au mariage

Cette interprétation sociale et néomarxiste du « fétichisme », aux antipodes de la psychologie pour ne pas parler de la psychanalyse, est intéressante même si elle a pour inconvénient de concaténer SM et fétichisme(s). Elle hérissera peut-être le poil des marxistes orthodoxes mais elle a le mérite incontestable d'attirer notre attention – qu'il s'agisse de la relation d'Hannah Cullwick et d'Arthur Munby de 1854 à 1873, de celle de Séverin et Wanda en 1869 dans *La Venus à la fourrure*, ou de Sacher Masoch et de la baronne Fanny Pister en 1869 – sur un certain nombre de nouveaux éléments à prendre en considération. Ces éléments sont rien moins que le mariage, la modification des rôles de genres – en l'occurrence, la masculinisation des femmes ou la « féminisation des hommes » médiée par la classe – et l'accès des femmes au travail rémunéré et/ou au contrat (qui contrevient à la fois à leur exclusion de l'espace public et renforce leur capacité de négociation en général, y compris dans ladite sphère privée).

Certes, la maîtresse de Sacher Masoch, la Wanda de la *Vénus* et Hannah Cullwick appartiennent à des classes et des contextes totalement

31. *Imperial Leather*, op. cit., p. 174-177. Ma traduction.





différents. Cependant, elles ont en commun une certaine masculinité ou une féminité active, puissante (ce qui les « masculinise³² ») et une opposition résolue au mariage. La baronne avec qui Sacher Masoch signe son contrat de six mois se situe hors mariage puisqu'elle est sa maîtresse (Aurora von Rümelin³³, la première épouse de Sacher Masoch, se refusera à jouer les jeux qu'il lui propose). Wanda déteste le mariage, tout comme Sacher Masoch (il le trouve ennuyeux). Son contrat dépouille M. Séverin von Kusiemski de sa qualité d'amant et de mari potentiel : « Contrat entre Madame Wanda von Dunajew et Monsieur Séverin von Kusiemski » (titre). « Monsieur Séverin von Kusiemski cesse à dater de ce jour d'être le fiancé³⁴ de Madame Wanda von Dunajew et renonce à tous les droits que lui procurait sa qualité d'amant ; en revanche, il s'engage, sur sa parole d'homme et de gentilhomme, à être à l'avenir l'esclave de cette dame, et cela aussi longtemps qu'elle ne lui aura pas elle-même rendu sa liberté³⁵ ». Hannah Cullwick a finalement accepté de se marier avec Arthur Munby en 1873 mais à la condition expresse que le public n'en sache rien. Elle n'aura de cesse de malmener le lien du mariage dans ses journaux. Voilà qui la féminiserait et n'a rien à avoir avec le type de relation d'amour et de confiance qu'elle entretient avec celui qu'elle appelle Massa³⁶.

Ainsi, lorsqu'en 1872, l'éventualité du mariage voulu par Munby se précise, sa première réaction est de lui dire :

Massa, je ne *veux* pas que l'on nous voit. *J'aime* la vie que j'ai menée jusqu'ici, travailler ici et aller chez M. quand je le peux le dimanche [...] Je n'ai jamais senti que je pourrais m'y faire – *cela revient trop*

32. En contexte et par rapport à la répartition binaire, normative, naturalisée et biologisée des « deux genres » en correspondance avec « les deux sexes ».

33. Dont les mémoires (*Meine Lebensbeichte*) parues à Berlin en 1906 en Allemagne et traduites au Mercure de France l'année suivante (*Confession de ma vie*) sont à l'origine de la divulgation des demandes de Sacher Masoch reprises par Krafft-Ebing au grand dam de l'auteur de *La Vénus à la fourrure*.

34. C'est moi qui souligne. Ma traduction.

35. *La Vénus à la fourrure*, op. cit., p. 195.

36. « Massa », un néologisme forgé par Hannah Cullwick pour désigner Munby reprend la prononciation de « master » des esclaves noirs.





à être comme une femme³⁷. » « M. me montra une licence qu'il venait d'acheter, une licence de mariage pour lui et moi, et il dit : « est-ce que cela ne te montre pas à quel point je t'aime et qu'en dis-tu ? » Je lui répondis que je n'avais *rien* à dire mais que j'espérais qu'il n'aurait jamais à le regretter, de même pour moi. J'avais été gentille et j'avais très peu parlé mais c'était vraiment ce que je voulais dire. Je me soucie *très très peu* de la licence ou du fait d'être mariée. De fait, j'éprouve même une certaine aversion pour l'un et l'autre, je pense que cela n'a pas grand-chose à voir avec notre *amour* et notre union [...] notre relation a été une telle relation de *fidélité*, de *confiance* et d'amour pur, sans que ne vienne interférer aucun lien externe que je crois qu'en ce sens, je hais le mot « mariage ». Bien sûr, je le respecte en tant que *devoir* qui doit être respecté par Massa. Mais pas comme une *récompense* pour moi, parce que je ne veux *pas* de récompense, juste quelque chose qu'il se doit de faire parce que je ne peux pas être avec lui ou le servir en tant que domestique à cause de mon *nom*³⁸.

Cullwick refusera de dépendre économiquement de Munby en continuant de travailler et de toucher un salaire pour son travail de « bonne à tout faire » qu'elle n'abandonnera jamais. De fait, le mariage en cette fin de XIX^e siècle, en Galicie comme en Angleterre ou en France, signe la dépendance économique d'une femme et certainement pas son arrivée dans le monde du travail rétribué. Les femmes sont volontairement exclues d'un monde du travail réservé aux hommes. Et comme le souligne très bien Mc Clintock, ce n'est pas un hasard si, à l'époque, les théories de la dégénérescence alignent les femmes qui travaillent (les domestiques, les ouvrières, les prostituées) et les « nègres ». Toute exploitée qu'elle est, Cullwick échapperait au bridage d'un possible sentiment d'indépendance en maintenant contre vents et marées la valeur brute de son travail et sa mise en scène répétée, comme si elle y trouvait une source d'*empowerment*. Ce faisant, elle mine de l'intérieur la maison même qui l'emploie, la sphère privée et familiale que l'époque victorienne veut construire au moment même où le pouvoir

37. Liz Stanley (dir.), *The Diaries of Hannah Cullwick*, op. cit., p. 170. C'est moi qui souligne. Ma traduction.

38. *The Diaries of Hannah Cullwick*, op. cit., 23 novembre 1872, p. 253.





de la famille s'affaiblit dans la sphère capitaliste, puisque celle-ci n'est plus, voire de moins en moins, le fondement de l'activité économique ou de la transmission et de la circulation des richesses. De fait, de 1856 à 1862, l'Angleterre casse progressivement le lien entre commerce et filiation avec le *Company Act*³⁹ comme le rappelle Anne Mc Clintock.

Genres et classes : la *Vénus à la fourrure* et la pêcheuse de crevettes

Cullwick ne se contente pas de témoigner de la modification des codes de genre à son époque, elle en fait quelque chose. Cette évolution fascine Munby, lui qui, toute sa vie, photographiera et dessinera des femmes au travail, minières de surface au visage noirci et négrifiées par ses esquisses⁴⁰, pêcheuses de crevettes et autres femmes aux solides mains de prolétaires et à l'allure masculine. La performance de genre de la classe ouvrière lui fait apparaître par contraste sa masculinité féminine : « est-ce que les relations entre les sexes sont réellement inversées quand trois hommes sont attablés, avec leurs mains délicates et ornées de bijoux tandis qu'une femme se tient debout derrière eux, dans l'attente de leur servir les plats d'une main si large et si épaisse que son maître vient presque à en ressembler à une « femme » (*ladylike*)⁴¹. » En balade à Boulogne où il s'est déplacé pour se promener sur la plage avec des robustes pêcheuses de crevettes, il commente ainsi la scène :

c'était un groupe étrange, je crois : au milieu un Anglais qui fume
le cigare, à l'habillement « civilisé » : il porte des gants, il évite les

39. La série de lois (*Company Acts*) votée de 1856 à 1962 marque la fin des liens nécessaires entre les affaires et la famille. Du même coup, selon Mc Clintock, la distinction entre la sphère publique (les affaires) et la sphère domestique privée s'en trouve renforcée. *Imperial Leather, op. cit.*, p. 167.

40. Munby a non seulement photographié Hannah « déguisée en esclave noir » mais il a également laissé de nombreux croquis de minières noircies par le travail. Munby allait régulièrement au spectacle écouter des « *niggers* » songs (cf. son journal en date du 16 mars 1959) ainsi qu'au Crystal Palace de Londres.

41. Journal de Munby, 1860, Cité par Leonore Davidoff, « Class and gender in Victorian England, The Diaries of Arthur J. Munby and Hannah Cullwick », *Feminist Studies*, n°5, 1979, p. 105. Ma traduction.





trous pour épargner ses bottes. Il a une ombrelle car la lumière est éblouissante et la chaleur très forte. À ses côtés, deux représentantes du dit « sexe plus doux » : et pourtant ces jeunes filles n'ont ni voiles, ni parasols pour les protéger du soleil, pas de gants pour prendre soin de leurs mains, pas de bottes délicates pour protéger leurs pieds des rochers⁴².

On a vu que cette altération de la masculinité est également infligée à Séverin qui, il faut le rappeler, effectue une performance de classe en devenant le valet de Wanda, tout comme Sacher Masoch qui jouera dans la vie réelle le rôle de Gregor, le domestique qui accompagne la baronne Fanny Pistor lors de son voyage en train vers l'Italie. C'est Wanda qui décide, change le patronyme de son esclave de manière à le faire descendre dans l'échelle sociale, assigne ou non la masculinité en la rendant incompatible avec le statut « passif » de l'esclave : « oui, il faut que tu sois un esclave et que tu goûtes de la cravache, parce que tu n'es pas un homme⁴³. » L'émergence d'un relationnel dit « SM » coïncide donc ici avec l'apparition de jeux entre des femmes masculines ou indépendantes et des hommes qui ne peuvent plus (c'est le cas de Munby qui reste vieux garçon) ou ne veulent plus (comme c'est le cas avec un Sacher Masoch féministe) pratiquer la masculinité dominante, tant dans la sphère privée que dans la sphère publique. Ces femmes proposent également une économie « privée » différente.

Logiques fétichistes et cultural studies : les bons pervers ?

Mc Clintock réussit pleinement sa resocialisation du SM et du fétichisme. Elle parvient à en donner une définition et une fonction matérialiste critique. Au prix d'un léger mix entre d'une part « les fétiches » de la race, de la classe et du genre et d'autre part une logique fétichiste marxo-lacanienne (la logique du déni). Ce sont pourtant deux niveaux bien différents. Sommes-nous en présence d'une définition du

42. Journal de Munby en date du 19 juillet 1859, cité par son biographe Derek Hudson dans *Munby, Man of Two Worlds*, John Murray Publishers, 1972, p. 39. Ma traduction.

43. *La Vénus à la fourrure*, op. cit., p. 177.





fétichisme d'obéissance marxiste matérialiste ou lacanienne ou bien les deux ? La double dynamique fétichiste (de la dénégation) d'obéissance lacanienne se retrouverait (toujours ?) dans le SM ou dans les analyses que l'on en fait ? Lorsqu'elle montre son bracelet d'esclave, sale, Hannah exhibe – ce qui a été souvent lu comme une forme de « résistance » – et dénie tout à la fois : elle reconnaît et nie au même moment qu'elle est la propriété de ses employeurs. Mc Clintock affirme également que le déni fétichiste fonctionne aussi pour les employeurs de Cullwick, à partir du moment où ceux-ci consacrent autant de temps à nier la valeur du travail de leur domestique, notamment en le rendant invisible, effaçant du même coup la marque du travail qui rend possible la production dans la nouvelle économie capitaliste impériale et coloniale. Si l'on retrouve, rétroactivement en quelque sorte, des traces de la logique de la *Verneinung*⁴⁴ dans la logique marxiste, n'est-ce pas en contradiction avec la brillante critique qu'inflige Mc Clintock à Freud et Lacan et leur épopée phallique dans un chapitre d'*Imperial Leather*⁴⁵ ? Qu'Hannah Cullwick et Wanda mobilisent des fétiches de genre, de classe et de race (le fouet, le bracelet de cuir, la fourrure, le sceau, la pelle) nous autorise-t-il à dire qu'elles s'approprient une logique de déni-révélation, d'une forme de déni à valeur critique assumé comme tel ? Faut-il comprendre que la logique fétichiste est une logique à garder en soi, et dont Marx et Lacan n'auraient fait que proposer des déclinaisons différentes ?

Comment mesurer la résistance ?

Outre l'infiltration de l'interprétation lacanienne du déni, la réappropriation critique du fétichisme et du SM de Mc Clintock présente d'autres limites mais aussi des avantages. L'inconvénient de son analyse est qu'elle débouche sur un aplatissement⁴⁶ des deux notions « fétichisme » et « SM », comme si celles-ci devenaient quasiment synonymes de « capacité

44. Dénégation chez Freud.

45. Cf. *Imperial Leather*, op. cit., chapitre 4 intitulé « Psychanalyse, race et fétichisme féminine », p. 180-203.

46. Qui n'est pas propre à Mc Clintock, loin s'en faut.





de dénaturalisation des rapports sociaux et culturels ». Dans ce cas, ce ne sont pas seulement des femmes – comme Hannah Cullwick – qui peuvent être annexées à l'espace et au temps SM mais aussi bien Marx que Deleuze, les études culturelles, quiconque dont le travail politique et intellectuel consiste à dénaturaliser les gros mots de la modernité et les méchants binarismes : ouvrier/bourgeois, maître/esclave, privé/public. S'il est vrai que le BDSM dénaturalise les structures de pouvoir, cela signifie simplement que le pouvoir est une construction sociale ou une performance. Ses scripts peuvent être rejoués ou réécrits. Autrement dit, avec un zeste de postmodernisme derridien ou butlérien, le pouvoir est ouvert à la resignification et à la transformation sociale. Voilà qui résonne familièrement comme une opportunité plutôt qu'un problème.

À ceci près que nous nous retrouvons avec un de ces paradigme XXL pour ainsi dire et une interprétation stratégique de la résistance qui est devenue l'un des topoï récurrents de la théorie féministe de la 3^e vague, de la première vague états-unienne *queer* et des études culturelles. Et vogue la romance culturaliste de la résistance... Dans cet univers intellectuel critique, le BDSM, qu'il soit *queer* ou non, perd de sa spécificité. Par ailleurs, on le sait bien, le lien entre resignification et changement social est toujours discutable, réversible ou difficilement vérifiable. Enfin, l'écart est très grand entre les praticiens réfléchis du BDSM *queer* et ce qui peut en être dit par des théoriciens ou des critiques culturels qui les désignent volontiers comme des gisements de résistances à l'oppression. N'est-il pas gênant de lire si souvent que les pratiques d'Hannah Cullwick relevait du SM ou que l'une des rares domestiques victoriennes qui a écrit son « journal » était décidément plus dans un contrôle de sa capacité d'agir (*agency*) que l'inverse ? Bien sûr, on (qui ? les féministes ? les culturalistes ?) préférerait que ce soit le cas. Pourtant qui sait quoi ? Qui parle ici ? Ne gagnerait-on pas à distinguer plus nettement *agency* et énonciation théorique ?

Le fétichisme critique minoritaire

Ceci étant dit, il se produit avec Mc Clintock un basculement indéniable qui explique en partie le « fétichisme » des critiques culturalistes pour la logique fétichiste. La valeur du terme change. Elle devient positive (ce qui





n'est pas le cas avec Marx, Freud ou Lacan). Nous avons affaire à ce que nous appellerons « un fétichisme minoritaire » : celui des domestiques, des femmes, des minorités en général. C'était déjà le cas avec les subcultures BDSM *queer* évoquées plus haut et dont l'intentionnalité est plus mesurable. Tout se passe un peu comme s'il avait fallu trouver la bonne face cachée du fétichisme, libérer le fétichisme du contrôle exercé sur lui. Cette libération du potentiel critique du fétichisme a nécessité deux conditions : qu'il joue au niveau social et culturel et au niveau de la subjectivation psychanalytique et que – corrélativement – l'*agency* fétichiste soit celle des minoritaires marqués par la race, la classe, le genre, ceux-là mêmes qui faisaient les frais de l'accusation de fétichisme. En ce sens, il faut parler de pouvoir fétichiste minoritaire et reconnaître son potentiel critique comme résultant précisément d'un renversement du fétichisme raciste ou psychanalytique *straight*.

Homi Bhabha : le fétichisme subi

C'est justement cette distinction que rate Homi Bhabha, culturaliste de son état, dans sa redéfinition du stéréotype raciste comme fétiche dans le discours colonial en... 1994, dans son article « *The Other question, stéréotype, discrimination and the discourse of colonialism*⁴⁷ ». En alignant la dénégation fétichiste de la différence sexuelle décrite par la psychanalyse (je sais bien que la mère n'a pas de pénis, le phallus mais quand même) sur le refus ambivalent de la différence par le colonisateur (je sais bien que tous les hommes ont la même peau, qu'ils appartiennent à la même race et à la même culture mais certains non), Bhabha plaque la logique fétichiste d'obéissance psychanalytique sur le colonisé comme sur le colonisateur : « le stéréotype, qui est sa stratégie discursive majeure [du discours colonial], est une forme de savoir et d'identification qui oscille entre quelque chose qui est toujours « en place », déjà connu, et quelque chose qui doit être anxieusement répété⁴⁸. » Le fétichisme devient synonyme de déni de toute différence : « c'est un dispositif qui

47. *The Location of Culture*, New York et Londres, Routledge, 1994, p. 66-92. Trad. fr. *Les Lieux de la culture, une théorie postcoloniale*, Paris, Payot, 2007, p. 120-146.

48. *Ibid.*, p. 121.





fonctionne sur la reconnaissance et le *déni*⁴⁹ des différences raciales/culturelles/historiques⁵⁰. » Le discours colonial sait et il ne sait pas, il ne veut pas voir et montre, il est un régime de visibilité à la fois occultant et monstatif : « le discours colonial produit le colonisé comme une réalité sociale, qui est à la fois « autre » tout en restant totalement connaissable et visible⁵¹. »

En bref, le discours colonial selon Bhabha carbure à une espèce de centrifugation de « mois clivés », copieusement décrite par un critique dont le souci est plus de complexifier la définition de l'orientalisme de Saïd et de revenir sur l'une de ses articulations (pourtant d'origine psychanalytique : celle entre le manifeste et le latent) que de nous dire ce qu'il en est des aventures de cette implacable structure coloniale, bref de resocialiser ou d'historiciser le discours colonial, les relations entre colonisés et colonisateurs dans les années 1990. On voit ici toute la différence avec la démarche et les résultats de Mc Clintock et le prix à payer quand une logique psychanalytique contestable et contestée est massivement transposée. D'ailleurs, comme le dit très bien Robert J.C. Young dans ses *White Mythologies*⁵², « voilà qui pose la question plus large du travail de Bhabha en général, et plus particulièrement de son recours aux catégories transcendantes de la psychanalyse dans son analyse du phénomène historique qu'est le colonialisme⁵³ ». Et de souligner au passage que dans son emportement théorique, Bhabha ne songe pas une minute à questionner l'origine historique du terme « fétichisme »⁵⁴.

Deleuze et Barthes : l'ataraxie du fétichisme majoritaire

Chassez la psychanalyse, elle revient par la fenêtre. C'est ce qui imprègne discrètement toute resocialisation du fétichisme, voire l'écrase, comme

49. C'est moi qui souligne.

50. *Les Lieux de la culture*, op. cit., p. 127.

51. *Ibid.*, p. 128.

52. *White Mythologies, Writing History and the West*, New York et Londres, Routledge, 1990.

53. *Ibid.*, p. 184.

54. *Ibid.*, p. 184.





chez Homi Bhabha. La rage deleuzienne à briser la prétendue communication entre Sade and Masoch, le sadiste et le masochiste, « l'illusion transformiste » de Freud, reste une critique interne à la psychanalyse inspirée de Reik⁵⁵. Elle consiste à mettre le paquet sur Masoch et son masochisme tout en relogant le couple sadisme et masochisme chez Masoch lui-même, étant entendu qu'il ne s'agit pas du sadisme de Sade : « il est fort douteux que le sadisme du masochiste soit celui de Sade, et le masochisme du sadique, celui de Masoch⁵⁶. »

De fait, une approche culturaliste dépsychologisante le dit encore plus nettement : Sade est un aristocrate matérialiste, Masoch un utopiste féministe, un communautaire agricole. Dissocier les troubles, améliorer la clinique et complexifier la symptomatologie, ce n'est pas assez, d'autant que Deleuze reste prisonnier du schéma femme = masochiste : « si la femme-bourreau dans le masochisme ne peut pas être sadique, c'est précisément parce qu'elle est dans le masochisme : elle appartient au masochisme⁵⁷. » Or, nous avons bien vu que si Wanda a du mal, surtout au début, à faire ce que Séverin lui demande, c'est non en raison d'une psyché féminine particulière mais tout simplement parce qu'elle doit apprendre. Dommage que Deleuze n'ait pas perçu l'impératif pédagogique de Sacher Masoch dans toute son étendue. D'autant que son intuition qui consiste à tout masochifier⁵⁸ trouve des échos dans les cultures BDSM *queer*.

Dommage *bis*, car Deleuze ne passe pas très loin du fétichisme minoritaire lorsqu'il est au bord de faire ce que Mc Clintock et les BDSM *queer* ont si bien fait, à savoir retourner positivement le fétichisme quitte à en emprunter la « structure » à Lacan (la *Verneinung*) : « on trouve chez Freud l'analyse de résistances qui, à des titres très divers, impliquent un processus de dénégation [...] dont Jacques Lacan a

55. Voir *Masochism and Modern Man*, New York, Toronto, Farrar & Rinehart, 1941. Trad. fr. Paris, Payot, 1971, 2000.

56. Présentation de Sacher-Masoch, *op. cit.*, p. 35.

57. *Ibid.*, p. 37.

58. « Le masochiste-sujet a besoin d'une certaine « essence » du masochisme réalisée dans une nature de femme qui renonce à son propre masochisme subjectif : il n'a nullement besoin d'un autre sujet sadique », *ibid.*, p. 38.





démonstré toute l'importance. Il pourrait sembler qu'une dénégaration en général est beaucoup plus superficielle qu'une négation ou même une destruction partielle. Mais il n'en est rien ; il s'agit d'une autre opération. Peut-être faut-il comprendre la dénégaration comme le point de départ d'une opération qui ne consiste pas à nier ni même à détruire, *mais bien plutôt à contester le bien-fondé de ce qui est*, de l'affecter d'une sorte de suspension, de neutralisation propres à nous ouvrir au-delà du donné un nouvel horizon non donné⁵⁹. » La piste est ébauchée mais à la différence des BDSM *queer* et pour ne parler que de « la différence sexuelle », Deleuze la considère encore comme un « donné » et non une fiction abusive et normative qu'explose la prolifération des genres. Mieux encore, il valorise une forme d'ataraxie suspensive (que métaphoriserait les suspensions du corps dans les pratiques BDSM).

Il est très troublant de voir un Barthes tourner autour du fétichisme pervers minoritaire en 1973, en avançant sur les mêmes hypothèses : celle de la neutralisation (le « neutre » étant l'un des cache-sexes de Barthes), celle du maintien en suspens fétichiste. Le fétichiste barthésien aurait les vertus perverses supplémentaires d'oser une dialectique... à deux temps. Ainsi peut-on lire dans *Le Plaisir du texte*⁶⁰, qui peut aisément être interprété comme une suite de pornographèmes fétichistes, qu'

un texte sur le plaisir ne peut être autre chose que court [...] parce que le plaisir ne se laissant dire qu'à travers l'indirect d'une revendication [...], on ne peut sortir *d'une dialectique brève, à deux temps* : le temps de la doxa, de l'opinion, et celui de la *paradoxa*, de la contestation. Un troisième terme manque, autre que le plaisir et sa censure. Ce terme est *remis à plus tard* et tant qu'on s'accrochera au nom même du « plaisir », tout texte sur le plaisir ne sera jamais que dilatoire ; ce sera une introduction à ce qui ne s'écrit jamais. [U]ne telle introduction ne pourrait que se répéter sans jamais rien introduire⁶¹.

59. *Ibid.*, p. 28. C'est moi qui souligne.

60. Roland Barthes, *Le Plaisir du texte*, Paris, Seuil, « Tel Quel », 1973, éd. de poche, 1982.

61. *Ibid.*, p. 32.





Barthes effleure même la possibilité d'un retournement fétichiste : « le texte est un objet fétiche et ce fétiche me désire. Le texte me choisit, par toute une disposition d'écrans invisibles, de chicanes sélectives : le vocabulaire, les références, la lisibilité, etc.⁶² » Cette théorie a l'avantage de démultiplier l'image simpliste de Freud qui voudrait nous faire croire à l'arrêté de l'image fétichiste fondatrice (le petit garçon qui pile sur un endroit du corps en dessous de la ceinture, de manière à nier ce qu'il vient de voir, la femme/la mère sans pénis⁶³).

Mais Barthes prend plaisir à narguer la structure du Nom du Père, en stoppant et en intellectualisant tout. Tel serait le *nec plus ultra* de la perversion : « ne jamais assez dire la force de suspension du plaisir : c'est une véritable epoché, un arrêt qui fige au loin toutes les valeurs admises (admises par soi-même). Le plaisir est neutre (la forme la plus perverse du démoniaque)⁶⁴. » L'entreprise perverse de Barthes qui échoue toujours à parler de ce qu'il aime⁶⁵ pour reprendre le titre du dernier article paru avant sa disparition, à nommer, à sexualiser son fétichisme homo, reste un exercice rhétorique, une joute langagière des années 1980 (qui a singulièrement vieilli à relire le texte aujourd'hui). Elle est tout à fait conforme au rôle paradoxal de « sémioclaste », de sémiologue structuraliste et de récalcitrant de la structure (surtout celle psychanalytique qui pourrait le dénoncer, l'« outer ») qu'a joué Barthes toute sa vie. Elle n'a aucun prolongement politico-sexuel ou politique tout court. En aucun cas Barthes ne pourrait attaquer de front ou même de biais (*queer*) en tant que fétichiste critique minoritaire. D'où cette apologie du neutre, de la spirale, du « je ne suis jamais où vous croyez me trouver ».

62. *Ibid.*, p. 45. C'est moi qui souligne.

63. « Dans certains cas du fétichisme du pied, on a pu établir que la pulsion de voir qui, originellement, recherchait les parties génitales, arrêtée en route par des interdictions et des refoulements, s'est fixée sur le soulier ou le pied, devenu par-là fétiche. L'organe génital de la femme prend alors, conformément à l'idée que s'en fait l'enfant, la forme de l'organe de l'homme (ajouté en 1915) », Freud, *Trois essais sur la théorie de la sexualité* (1905), 1962, Paris, Gallimard, éd. de poche, p. 173.

64. *Le Plaisir du texte*, op. cit., p. 102.

65. « On échoue toujours à parler de ce qu'on aime », *Tel Quel*, n°85, automne 1980 (texte inachevé, préparé pour un colloque « Stendhal » à Milan).





Le bondage de la psychanalyse sur le fétichisme

Tout ceci montre l'incroyable constriction des penseurs français des années 1970-1980 et tend à prouver la valeur de la rescilologisation et la repolitisation de Mc Clintock que procure le retournement du fétichisme pathologisant en un « fétichisme minoritaire » affirmatif. De fait, depuis de Brosses jusqu'à Lacan, on a assisté à une incroyable circonscription du fétichisme qui rime avec privatisation, intériorisation et dépolitisation. Nous dirons donc que les bons pervers sont ceux qui retournent la logique fétichiste dominante contre elle-même en toute connaissance de cause et/ou qui permettent de sortir de leur gangue pathologisante les « transgressions » de genre, de classe et de race. Fanon était peut-être de ceux-là, comme Hannah Cullwick et tous les minoritaires en passe de retourner le discours « psy ». De fait, généalogiquement, le discours fétichiste qui peut présenter une intersection avec les logiques SM s'est construit en lien avec la différence raciale puis avec les différences de classe – Marx – et enfin par rapport à « la différence des sexes » – Freud et Lacan. Bien sûr, dès le départ, la sexualité s'imbrique dans la première et la seconde étapes, la race et la plasticité des genres dans la seconde. Mais la race, la classe, la différence des sexes ont successivement marqué chaque moment de la construction du discours fétichiste. Et avant Marx et Freud, il y a de Brosses et son *Du culte des Dieux fétiches*, publié dans la France du XVIII^e siècle.

De Brosses : un « regard éloigné » sur les races infantiles

Avant de connaître une immense fortune psychanalytique, le terme « fétichiste » apparaît en effet dans des textes du XVIII^e siècle pétris d'orientalisme et d'« anthropologie » livresque⁶⁶. Ceux-ci dressent le panorama des civilisations qui « n'en sont pas », de « barbares » qui ont tous en commun un culte « primitif » : le fétichisme. Cette « tare » permet

66. Edward W. Said a bien montré que la construction de l'orientalisme est un projet épistémologique à part entière qui mobilise des récits mais aussi de nouvelles disciplines et de nouveaux savoirs ainsi qu'un tour comparatif. Voir *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1978, 2005.





d'inventer et d'installer par contraste fictif les vertus des Lumières, leur rationalité et leur avancement. Le but de l'ouvrage de Charles de Brosses intitulé *Du culte des Dieux fétiches*, publié en France en 1759, est de démontrer que non seulement les Nègres mais aussi les Égyptiens, les Grecs et les « Américains » sont « fétichistes » en déportant leurs rites sur des animaux (ce qu'il appelle « la zoolâtrie directe⁶⁷ »), des objets ou des végétaux, sans que ceux-ci renvoient à une symbolisation puisqu'ils sont adorés ou craints pour ce qu'ils sont au sens littéral du terme. Ils ne symboliseraient ni dieux ni puissance supérieure.

Quant aux causes de ce culte direct, elles sont à chercher dans la dispersion des races après le Déluge. Seule « la race » non dénommée comme telle à laquelle appartient de Brosses à su progresser et considérer l'existence universelle de Dieu. Les races qui n'ont pas atteint ce stade (puisque, selon la règle du progrès rationnel, il est impensable qu'elles aient pu le savoir et l'oublier, en un mot régresser) se situent à une échelle inférieure de développement, analogue à l'enfance par rapport à l'âge adulte. La cause de cette fixation temporelle dont Hegel reparlera sans ambages à propos des Africains

est l'uniformité constante de l'homme sauvage avec lui-même [...] lorsque son esprit sans culture et sans raisonnement, est incapable d'apercevoir le peu de liaison qui se trouve entre certaines causes et les effets qu'il en attend. Puisque l'on ne s'étonneroit pas de voir les enfants ne pas élever leurs esprits plus haut que leurs poupées, les croire animées et agir avec elles en conséquence, pourquoi s'étonneroit-on de voir des peuples, qui passent constamment leur vie dans une continuelle enfance et qui n'ont jamais plus de quatre ans, raisonner sans aucune justesse, et agir comme ils raisonnent⁶⁸ ?

« Marabouts », « Manitous », « gris-gris », tout y passe de manière à laisser entendre la supériorité de la race des Lumières sur les autres civilisations. Ce racisme livresque à fondement universel et religieux en apparence mais clairement politique stigmatise bien une incapacité à symboliser, donc une infériorité : les « Barbares » n'ont pas accès à La symbolisation.

67. Charles de Brosses, *Du Culte des Dieux fétiches*, 1760. Rééd., Paris, Fayard, 1988.

68. *Ibid.*, p. 96.





Il s'appuie également sur une représentation linéaire, biologisante, germinative du progrès et des progrès de la connaissance ainsi que sur l'analogie bien connue entre l'avancée dans la vie (enfance/adulte) et le progrès de la civilisation. Les fétichistes sont des enfants ignorants, bloqués dans leur développement, un récit que l'on retrouvera chez Freud (notamment dans les *Trois Essais*, avec une linéarisation du développement sexuel normal, sans régressions ou fixettes à un stade dit antérieur). Aucun rapprochement n'est fait avec la sexualité sauf peut-être dans la première définition du fétichisme comme « fripponerie » des prêtres au début de la recension de Charles de Brosses. Car il faut le rappeler, même si celui-ci arrivera à prouver par la suite que les Égyptiens ne sont pas les civilisés que l'on croit et qu'ils étaient fétichistes, les Nègres sont évidemment « aujourd'hui, la plus superstitieuse nation de l'univers⁶⁹ ». Et de raconter comment le culte du serpent rayé est détourné par des prêtres qui initient les jeunes vierges en leur gravant des représentations du serpent dans la chair avant qu'elles n'épousent ce dernier : « quoiqu'on dise que le serpent s'acquitte lui-même de ce devoir conjugal, on ne doute guère dans le pays même qu'il n'en donne la commission à ses prêtres⁷⁰. »

Ce que de Brosses ne voit pas, c'est qu'il accuse les dits inférieurs Barbares à l'aide d'un concept et d'un terme forgés par sa haute civilisation : « les Nègres de la côte occidentale d'Afrique et même ceux de l'intérieur des terres jusqu'en Nubie, contrée limitrophe de l'Égypte, ont pour objet d'adoration certaines divinités que les Européens appellent fétiches, terme forgé par nos commerçants du Sénégal sur le mot Portugais, *Fetisso*, c'est-à-dire, chose fée, enchantée, divine ou rendant des oracles, de la racine latine *fatum*, *fanum fari* ». À défaut de capacité symbolique, les « Barbares » savent artificier. D'une certaine manière, les premières utilisations du terme « fétiche » sont d'ordre purement politique (la religion étant instrumentalisée au profit d'une conception raciste eurocentrique) et renvoient à la question de la valeur. En rien à « la différence des sexes », à moins de phalliciser et de racia-liser le pauvre serpent rayé. Le fétichisme est contenu et n'entache pas les civilisés : il est le propre des Sauvages bloqués dans leur croissance.

69. *Ibid.*, p. 18.

70. *Ibid.*, p. 25.





Si le phallus m'était conté : Freud, Lacan

Avec Freud puis Lacan, la théorisation du « fétichisme » entre dans sa phase psychologisante, privatisante, familialiste, sexuelle, subjectivante et en apparence a-politique. Le substrat raciste de la définition première n'est pourtant pas loin. Pourquoi se priver d'une fiction aussi efficace ? « Le substitut de l'objet sexuel est généralement une partie du corps peu appropriée à un but sexuel (les cheveux, les pieds) ou un objet inanimé [...]. Ces substituts peuvent, en vérité, être comparés au fétiche dans lequel le sauvage incarne son dieu⁷¹. » Le « fétichisme » devient à la fois la perversion, la sanction et la preuve non seulement d'une différence sexuelle biologique mais aussi de sa genrification binaire et restrictive. On assiste de nouveau (à un autre niveau que chez de Brosses) à une formidable entreprise de restriction du « fétichisme » pour ne pas dire de sélection par le « fétichisme » : le fétichisme, c'est mal et le fétichisme féminin s'avérera une impossibilité ontologique pour ne pas dire théologique chez Freud. Il restera réservé aux hommes. Interdit aux femmes, « au continent noir » pour reprendre la formulation utilisée par Freud pour désigner la féminité en 1926⁷². Chez Lacan, le fétichisme féminin est une possibilité mais les choses ne s'arrangent pas pour autant.

Faute de diffusion de la psychanalyse critique (et notamment féministe) en France, il reste beaucoup trop de gens bien élevés, de personnes éduquées et de psychanalystes pour croire encore aux fictions théoriques de Freud et de Lacan. D'un Freud qui s'emploie notamment à taxer le mauvais fétichisme et à nous raconter que la fourrure renvoie aux poils pubiens⁷³ et non à un signe évident de classe historiquement attesté dans l'histoire du vêtement. D'un Lacan qui conditionne l'accès au règne du Symbolique *via* le Nom du Père, ce signifiant métaphorique qui enfonce plus profondément dans l'inconscient le signifié phallus (à ne pas confondre avec le référent pénis, soi-disant) au point de le forclure et de le rendre de toute façon inaccessible à la fille. D'un Lacan

71. *Trois Essais*, *op. cit.*, p. 39.

72. *La Question de l'analyse profane*, Œuvres Complètes XVIII, Paris, PUF, 2002, p. 592.

73. « La fourrure doit son intérêt de fétiche, selon toutes probabilités, à une analogie avec les poils du *Mons Veneris* », *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, *op. cit.*, p. 40.





qui représente le dépassement du stade du miroir, règne de l'imaginaire de l'image de la coalescence dangereuse avec la mère/la femme comme une nécessité pour accéder au règne du symbolique avec un S, du langage avec un L, en un mot de la Civilisation dirigée par le père. D'un Lacan qui rajoute le stade du miroir comme préliminaire au complexe d'Œdipe de manière à se débarrasser et de la mère/femme et des parasites que génère l'image (la 3^e étape du stade du miroir, l'« identification primaire », est aussi la première phase du complexe d'Œdipe qui inclut la castration symbolique résultant de la prise de conscience de l'absence de pénis-phallus chez la mère).

L'excellent chapitre critique de Mc Clintock sur ce sujet est fatal⁷⁴. Ailleurs dans son ouvrage, elle avait déjà rappelé combien il est intéressant de voir comment Freud, dans son conte œdipien, a éliminé (classe et triangulation œdipienne familialiste obligent) le rôle de la bonne qui l'a éveillé (en provoquant sa première érection et quoi d'autre encore). Dans ce chapitre, Mc Clintock démonte aussi la tentative théorique de Lacan : un effort désespéré pour remettre le patriarcat au centre, précisément parce que la fonction du Père/de l'homme s'affaiblit dans le champ social et culturel de son époque. Voilà qui le pousse à construire son *no women's land* en tricotant ses théories de la femme comme manque, comme pas femme⁷⁵, comme qui ne se comprendra jamais, comme « pas toute phallique », comme proche « travestiste » en imperméable (mastic ?)⁷⁶, coupable de se donner à voir (exhibitionniste) alors que l'homme a le mérite de mater (voyeur). Mais sous les pavés des séminaires et les signifiants conceptuels ébouriffants, on retrouve les vieilles ficelles des récits coloniaux dignes des rêveries livresques de

74. Il s'agit du chapitre 4 intitulé « Psychoanalysis, race ad female fetishism », p. 183-203.

75. Jacques Lacan, « La signification du phallus » (1958), dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 694. « Si paradoxale que puisse sembler cette formulation, nous disons que c'est pour être le phallus, c'est-à-dire le signifiant du désir de l'Autre, que la femme va rejeter une part essentielle de la féminité, à savoir tous ses attributs dans la mascarade. C'est pour ce qu'elle n'est pas qu'elle entend être désirée en même temps qu'aimée. »

76. Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre IV, La relation d'objet* (1956-1957), Paris, Seuil, 1994, p. 166-167.





Charles de Brosses ou de l'anthropologie structurale. L'identification au Père (nom du Père/Phallus/pas pénis) fait la loi : « C'est dans le nom du père qu'il nous faut reconnaître le support de la fonction symbolique qui, depuis l'orée des temps symboliques, identifie sa personne à la figure de la loi.⁷⁷ » Mieux encore, la femme ne symbolisera même pas comme les « primitifs » « fétichistes » : elle sera reléguée dans un continent nécessairement incompréhensible mais bien cerné par le grand maître. Avec l'aide de Kristeva, ces contrées deviennent pré-linguistiques et pulsionnelles⁷⁸.

Sous le jargon lacanien, des fossiles politiques en dur, sous les mathèmes, la structure-loi immémoriale et anhistorique, une sédimentation impressionnante de citations piquées chez les anthropologues les plus eurocentriques et les plus conservateurs. La privatisation familialiste abusive de « la scène fétichiste » à laquelle procède Lacan est sans aucun doute la plus régressive de toutes celles que nous avons décrites. Pour ne pas parler des écrasements formidables et des confusions qu'elle impose en jetant la bonne, en faisant coïncider masculinité, féminité et biologie, homme et père, femme et mère... Rome, Lascaux plutôt que Jurassic Park. Tout ce qui intéresse Freud et Lacan, c'est de projeter « la femme » dans la « préhistoire », de réaffirmer les mystères de la féminité tout en les possédant. Dans sa conférence sur la féminité de 1933, Freud dit explicitement qu'il ne peut que raconter la « préhistoire de la femme⁷⁹ ». Comme le souligne bien Mc Clintock,

la conception de Lacan entretient des affinités gênantes avec le discours du XIX^e siècle sur la dégénération, dans lequel les femmes sont représentées comme dépourvues de langage, exilées de la raison et peuplant la préhistoire de la race. [...] Nous sommes pré-Oedipiennes et pré-Symboliques [...] Voir les femmes comme les autochtones énigmatiques et pré-oedipiennes n'est pas moins

77. *Écrits*, op. cit., p. 278.

78. Julia Kristeva, Σημειοτική, *Recherches pour une sémanalyse*, Paris, Seuil, 1969 ; *La Révolution du langage poétique*, Paris, Seuil, « Tel Quel », 1974.

79. *Nouvelles Conférences sur la Psychanalyse* (1915-1916). TParis, Gallimard, éd. de poche, 1936, p. 171.





réactionnaire que de représenter les personnes colonisées comme des rejets atavistiques de la préhistoire de la race⁸⁰.

Freud et Lacan n'y peuvent rien : « My ass belongs to Daddy » et au gode

À ce stade, plusieurs voies s'offrent à nous. Mais de nouveau, l'oscillation. Que faire ? Ramener Freud à ses lectures et à ses triturations ? Rappeler à quel point sa reprise livresque des cas de Krafft-Ebing et notamment ce qui concerne Sacher Masoch provient d'une tradition littéraire tout aussi fantasque que celle de Charles de Brosses ? Démontrer non seulement cette scène « primitive » de la femme pour ne rien dire de la lesbienne de Lacan qui ne cadre pas avec son histoire, le grand manque et le phallus enfoui (ce dont le grand maître avait parfaitement conscience) ? Arguer que le fétichisme n'est pas réservé aux hommes, ce qui reviendrait à faire ce que nous reprochions plus haut à Deleuze, c'est-à-dire à produire une critique interne à la psychanalyse en utilisant ses propres armes ? De fait, l'imbécillité idéologique masculiniste lacanienne est immense mais depuis nous avons eu le tournant post-bite, phallus nomade qu'est le gode pour tous. Pendant que les homosexuel(le)s font des enfants, nombre de *queer* se sont mis à fabriquer et utiliser des godes en quantité dont certains, dans leurs textures, n'ont rien à envier au serpent rayé des prêtres fripons. L'existence d'une culture *daddy* dans le SM *queer* contemporain dans les années 1990 laisse entendre que Lacan s'est planté, notamment dans sa collusion bite/phallus/masculinité biologique et la faculté de paterner.

Il est assez facile de prouver que le SM lesbien puis le BDSM *queer* ont à la fois troublé de l'intérieur l'économie phallique lacanienne et fait d'autres choses que de fétichiser le gode signifiant de la bite pour les filles ou les *dick-clit*⁸¹ à la place des grosses bites. Le nom du père/de l'homme, la masculinité, ne sont pas le privilège des hommes biologiques. Le gode *queer* n'est pas l'imitation de la bite. Il n'imité aucun original et

80. 80. *Imperial Leather*, op. cit., p. 192-197.

81. Désigne le clit testostéroné des trans *Female to Male* dans le vocabulaire *genderqueer*.





s'il fallait lui trouver une trace corporelle, la main serait sans doute tout aussi adéquate. Le gode s'ajoute à la bite et s'y oppose tout en en tenant lieu ; il prend « forme de cela même à quoi il résiste et constitue. Tout en s'en distinguant, il l'imite aussi, s'en fait signe et représentant⁸² ». Cette définition de la fonction du gode renvoie aux pratiques *drag-king* et de *gender fucking* des subcultures *queer* et BDSM et à la réponse des *queer* à la question de savoir si « le fétiche » avec un grand F est un pénis ou un symbole : oui et non⁸³. Il est donc tout à fait possible de réfléchir et d'agir sans ou à partir de toutes les frasques théoriques et cliniques freudo-lacaniennes pour aboutir à des conclusions ou comprendre des pratiques subculturelles qui échappent à la pathologisation psychanalytique, retournent ses catégories, ses typologies et font fi de son échelle de la normalité (névroses, ok, perversion, pas toujours ok, psychose, la punition). À noter que cette démarche oblige à sortir le discours psychanalytique de lui-même, sa resocialisation étant l'une des stratégies qui le permet. Mais une démarche critique exclusivement centripète, uniquement ancrée dans le discours psychanalytique n'a guère de chances de permettre cette sortie. Ça bute.

Ça bute

Un bon exemple d'analyse butée est l'analyse du fétichisme lesbien SM proposé par Parveen Adams dans son article « *Off female bondage*⁸⁴ » qui tente pourtant de distinguer à des fins valorisantes les pratiques SM lesbiennes des années 1990 : « ces pratiques semblent s'organiser en fonction du déni et être transgressives mais nous montrerons que, si elles sont vraiment masochistes, elles constituent, pour faire une derri-dianerie, une sexualité nouvelle⁸⁵ » (à la différence du masochiste martyr

82. Jacques Derrida, *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972. Ed de poche, Paris, 1993, p. 115.

83. Même chez Lacan et ses commentateurs, l'affirmation selon laquelle le phallus n'est pas le pénis ou n'est pas visible est sans cesse contredite.

84. Voir *The Emptiness of the Image, Psychoanalysis and sexual difference*, New York & Londres, Routledge, 1996.

85. *Ibid.*, p. 36. Ma traduction.





catholique). Adams se demande encore sérieusement si le « sadomasochisme lesbien » doit être considéré comme pathologique et si la lesbienne sadomaso a pu se détacher du phallus paternel sans devenir malade. Oui (ouf ! Sauf qu'on le savait), répond-t-elle à cette question, parce que la lesbienne SM a réussi là où échoue (selon Lacan) la femme hétérosexuelle qui doit, rappelons-le, « comme la femme homosexuelle traditionnelle non perverse », faire avec le phallus paternel (le signifiant du désir) et donc sa castration. La femme hétérosexuelle retrouve le phallus chez son mari qui a le pénis et, à l'instar de la lesbienne masculine, elle sera affectée d'un « complexe de la masculinité ». S'étant identifiées avec leur père, toutes deux se dotent d'une virilité qu'elles demanderont aux hommes de reconnaître – à la différence de la lesbienne sadomaso des années 1990, poursuit Parveen Adams, qui s'est détachée de la « référence phallique », du complexe d'Œdipe et de la différence sexuelle. Du coup, celle-ci se serait également séparée du genre :

la lesbienne sadomasochiste a résolu le problème de son entrée dans le désir mais elle ne l'a pas du tout accompli dans la jouissance féminine (Lacan). Elle a refusé les formes de la pathologie féminine centrée autour du champ phallique : elle ne trouve pas son désir dans le corps de l'homme à partir du moment où elle ne passe par aucune identification virile non plus qu'elle offre ce qu'elle n'a pas. À partir du moment où la lesbienne sadomasochiste a refusé de fonctionner dans l'espace des choix masculin et féminin, il n'y aurait aucun sens à parler de *jouissance féminine* au-delà du phallus. La lesbienne sadomasochiste a séparé la sexualité du genre et elle est capable de jouer sur les différences dans un théâtre où les rôles circulent librement⁸⁶.

Merci pour elle, mais il serait sans doute plus juste de dire que la lesbienne masochiste ne confond pas différence sexuelle binaire et genres (à la différence de Parveen Adams ?). Quand on entend dire que les genres ne sont pas pertinents dans la scène SM lesbienne, encore une fois, ils n'en sont pas absents. Bien au contraire. L'absente du donjon, c'est précisément la différence sexuelle fictionnelle et normative telle qu'elle a été

86. *Ibid.*, p. 48. Ma traduction.





imposée, notamment par le discours psychanalytique. Mais les genres jouent un grand rôle dans les pratiques SM lesbiennes des années 1990 et dans les cultures BDSM *queer* d'aujourd'hui⁸⁷. Les genres prolifèrent dans ces subcultures et de fait, ils s'y font niquer en permanence. Le SM *queer* puis le BDSM *queer* ont permis d'atteindre un autre niveau de « fétichisme », qui devient non un ratage ou un compromis mais une arme de destruction de la différence sexuelle biologiquement conçue. Et ce, précisément lorsque les gouines SM s'y mettent et que les trans entrent dans la danse, comme c'est le cas actuellement. Gageons que la simple lecture des écrits de Pat Califia⁸⁸ ou une sortie aux Catacombes⁸⁹ auraient permis à Parveen Adams de ne pas rester engluée dans les typologies psychanalytiques qui l'écartent non seulement de toute prise en compte d'éléments culturels et sociaux mais de la réalité des pratiques de la subculture dont elle parle, quelle que soit l'interprétation ultérieure que l'on peut en faire.

Les bottom au top ? « Masochisme » et critique culturelle

Il est une autre hypothèse qui vient s'ajouter à toutes les possibilités précédentes et complexifie singulièrement les interprétations *straight* et binaires des cultures SM ancrées dans la différence sexuelle ou le

87. Robin Bauer « Queeriser les genres dans les « communautés gouines BDSM » », *Les Cahiers du genre, Les Fleurs du Mâle, Masculinités sans hommes ?*, Marie-Hélène Bourcier et Pascale Molinier (dir.), n°45, 2008, p. 125-152.

88. Qu'il s'agisse du guide de sécurité SM de Califia (*The lesbian SM Safety Manual*, San Francisco, Lace Publications, 1988) ou du premier recueil de textes SM publié par Samois, *What Color is Your Handkerchief* (1980) repris dans *Coming to Power, Writings and Graphics on Lesbian SM* en 1981 (Los Angeles, Alyson Publications). Califia a également écrit des fictions érotiques SM qui mettent en scène des *daddy*, notamment dans *Melting Point*, Boston, Alyson Publications, 1993. Voir également *The Leather Daddy and the Femme* de Carol Queen, San Francisco, Down There Press, 1998.

89. Temple du *fist* et sex club mythique de la scène cuir de San Francisco, *Les Catacombes*, ouvertes en 1975, accueillirent des *sex party* mixtes en mars 1980 à l'initiative de Cynthia Slater et de Susan Thoraen. Cynthia Slater avait fondé en 1974, à San Francisco, la Société de Janus, un groupe SM ouvert à tous les genres et toutes les orientations sexuelles.





familialisme. Et si, à la différence à ce que propose Deleuze, il ne fallait pas tout simplement admettre que la relation entre Séverin et la Vénus est une relation entre deux *bottom*⁹⁰ ? Ce qui ne revient pas à dire entre deux masos et voilà qui permet d'ailleurs de rompre définitivement avec la *scientia sexualis* et l'*homo psychanalyticus*. Dans les milieux BDSM *queer*, ce n'est pas la blague rapportée par Deleuze⁹¹ qui circule – « un sadique et un masochiste se rencontrent, la masochiste demande au sadique de lui faire mal, le sadique refuse » – mais celle-ci : deux *bottom* ensemble, ce n'est pas le meilleur des plans, ils s'ennuient. Et quand on sait que les *bottom* seraient plus nombreux que les *tops*⁹², ça n'arrange pas les choses. Mais même si les puristes s'en offusquent, il est tout à fait possible de toper en tant que *bottom*. Sans vouloir faire d'anachronisme, La Vénus à la fourrure se plaint très souvent de ne pas être le *top* qu'on lui demande d'être. Ces plaintes sont peut-être le propre de l'apprenti *top* mais elles témoignent aussi de l'importance de la demande pédagogique et de la puissance du *bottom*. Cette pratique existe nommément en tant que telle dans les cultures BDSM *queer* contemporaines : on peut dire de quelqu'un qu'il est très doué pour le « *topping from the bottom* ». Il existe également un autre terme pour désigner un *top* qui se fait toper par son *bottom* ou son *sub* parce qu'il se soumet entièrement aux indications de ceux-ci et n'a le contrôle qu'en apparence seulement : le « *service top* ». Les vidéos pornos prosexes féministes de Madison Young sont très représentatives de cette pratique et montrent également que l'on peut se toper toute seule en tant que *bottom* sans nécessairement s'inscrire dans une relation duelle impliquant deux joueurs. C'est le cas avec une vignette du film *Perversions of Lesbian Lust* (2009) réalisé par Madison Bound (*Madison's solo sex tape*⁹³) où Madison Young joue le rôle d'un *bottom* qui n'a pas besoin de son *top* pour jouer, s'auto-canner ou s'auto-asphyxier.

90. *Bottom* ou *sub* désignent le partenaire « passif ».

91. Voir *Présentation de Sacher-Masoch, op. cit.*, p. 36.

92. *Top* désigne le partenaire actif, celui qui contrôle le *bottom* ou le *sub*.

93. Ce court a obtenu le prix de la meilleure actrice/performeuse à l'édition 2010 du *Paris Porn Film Festival*.





SM homologique et BDSM sexoethnogénétiques

Ces pratiques BDSM contreviennent à la définition dualiste ou étroite du SM, pour ne pas parler « du sadomasochisme ». Elles appellent de nouvelles articulations. Pour Mc Clintock comme pour Pat Califia et bien d'autres représentants du BDSM récent (*old guard* comprise), le BDSM peut être conçu comme une critique implicite et jouissive (au sens où elle procure du plaisir) de dynamiques de pouvoir attestées socialement qui le sont nettement moins (jouissives). Le pouvoir exercé dans le BDSM permet de dénaturiser et de mettre en scène les relations de pouvoir telles que serviteur/maître, maître/esclave qui informent les puissants binarismes de classe et de race. Dans ce cas très précis, les relations DS ou SM entretiennent une relation homologique avec des structures de pouvoir à l'œuvre dans la culture et la société telles que maître/esclave, maître/serviteur, dominant/dominé. La barre garantit cette homologie, même si sa présence n'interdit pas d'invertir les rôles (*switcher*) ou de procéder à une ré-itération radicale de la relation entre domination et soumission ou aliénation et libération. Au contraire, elle est la garantie de ces possibles.

Les hypothèses *bottom/bottom*, *topping* du *bottom*, ou encore *auto-bottoming* sont autant de pratiques possibles qu'avait peut-être pressenties Deleuze (sauf que nous avons affaire ici à des pratiques sexuelles et subculturelles avérées et contextualisées) qui permettent de voir les choses différemment. Les logiques BDSM peuvent être considérées comme une prolifération de différentes cultures du pouvoir, sexuellement ancrées. Il n'est pas nécessaire de les limiter à une reduplication de grands schémas de rapports de pouvoir inégaux socialement cristallisés et binairement articulés. La dénaturalisation et la mise en scène peuvent toujours y jouer un rôle. La dé-psychologisation et la dé-psychanalyse peuvent y être véritables (ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a pas de psychologie dans le BDSM), compte tenu du supplément de réflexivité qui caractérise les différentes cultures BDSM. À ce stade, Masoch n'a pas besoin de Sade et les technologies BDSM méritent un peu plus d'attention. « Technologie » dans le sens foucauldien du terme et industriel du terme : la fabrication/le design du corps, la fabrication/le design des objets, si tant est que l'on





puisse séparer ces deux aspects. Deux manières différentes donc de concevoir le SM. La première est homologique, mimétique. Elle s'appuie sur de puissants binarismes : la société et le jeu SM, le S et le M, Le D et le S, une relation entre deux personnes, etc. La seconde est pluraliste, proliférante. Elle ne repose pas forcément sur la barre. Elle n'est pas sans écho avec la sexoethnogenèse de Gayle Rubin⁹⁴.

En ce qui concerne la frontière public/privé, là encore, cette manière d'aborder les cultures BDSM donne plus de souplesse. La frontière entre public/privé (qui fait écho à extérieur/intérieur ; hommes/femmes ; espace politique/espace domestique) n'existe pas en tant que telle. Il faudrait plutôt parler de poches ou de zones spatiotemporelles qui brouillent différemment cette répartition binaire. L'opposition entre espace public et espace domestique ou encore vie sociale et vie privée ne fonctionne pas dans le cas d'un jeu 24/24 (du SM consenti au quotidien, 24 heures sur 24 durant une période déterminée par les deux partenaires). Les clubs, les *dungeons*, internet, les sessions, les *sex party* mensuelles, les fêtes, les parades, les marches de la fierté SM puis BDSM, les ateliers pratiques (encore la pédagogie) ne recourent plus la traditionnelle frontière entre privé et public. Ils la reconfigurent de différentes manières. Il n'est pas sûr que des zones liminales de ce type n'aient pas existé dans l'Angleterre victorienne de Munby et de Cullwick. Mc Clintock a mis l'accent sur l'opposition entre sphère publique et sphère privée, notamment au sujet de l'invisibilisation des domestiques, mais l'espace public obéissait également en son sein à une logique de ségrégation des classes spatialisée comme nous le rappelle Engels. Dans *La Situation de la classe laborieuse en Angleterre*⁹⁵, le comparse de Marx

94. Dans « Thinking Sex » (paru en 1984, rédigé de 1977 à 1979), Gayle Rubin crée ce concept pour désigner la façon dont les subcultures sexuelles urbaines proposent à la fois une transformation sexuelle et sociale. Toujours selon Rubin, cette « re-stratification sociale » va contre la stratification sociale normative. Elle a bien sûr en tête les subcultures sexuelles et notamment celles SM de San Francisco auxquelles elle a activement participé. Voir le chapitre « intitulé « De Thinking Sex à making sex, des Nambikwara à San Francisco, Gayle Rubin en guerre contre Lévi-Strauss, Lacan et... les féministes » in *Queer Zones 1*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006, 2011, p. 159-169.

95. *Die Lage der Klasse arbeitenden in Angleterre*, Leipzig, 1845 ; trad. fr. : *La Situation de la classe laborieuse en Angleterre*, Paris, Éditions Sociales, 1961 (disponible en





signale l'existence d'un réseau de rues distinctes qui stratifient l'espace urbain en fonction de critères de classes de manière à ce que les membres des classes ouvrières ne rencontrent jamais physiquement les membres des classes bourgeoises. Les ouvrières et les ouvriers sont donc également invisibilisés dans l'espace public.

La gouine SM et Rambo même combat ? Masochisme et rambonisme

Comme nous avons pu le constater, les « fétichismes » freudien et lacanien sont très souvent mobilisés pour expliquer le SM en tant que contestation « délirante » ou « irréaliste » de la différence des sexes au détriment des autres différences, celles de classe et de race qui sont pourtant restituables (voir *infra*). Par contre, le sadisme est largement sous-traité. Il est également moins valorisé ou valorisable y compris pour les culturalistes sans doute pour des raisons éthiques. Chez les culturalistes, on associe volontiers la logique du déni ou de dénégation à la position masochiste, c'est-à-dire féminine. Par un subtil glissement, comme chez Mc Clintock, la/le (maso) fétichiste est celle/celui qui arrive à tenir les deux bouts d'une affirmation contradictoire relativement à la contradiction qu'il/elle apporte à l'évidence de la différence sexuelle ou non ; relativement à des contradictions sociales ; aux deux quand les contradictions sociales sont rejouées dans la scène BDSM (conception homologique du BDSM décrite ci-dessus).

De la même manière qu'il y aurait un fétichisme minoritaire critique qui peut passer par le BDSM, le bon maso serait celui susceptible d'être positivé tant il représente un défi pour la société. Dans un article extrêmement intéressant⁹⁶ paru dans la revue culturaliste féministe *Differences* en 1996, David Savran⁹⁷ revient pour la critiquer sur la valorisation du

intégralité sur www.marxists.org).

96. « The sadomasochist in the closet: white masculinity and the culture of victimization », *Differences*, vol. 8, n°2, p. 127-141.

97. Voir également l'ouvrage de David Savran, *Taking it Like a Man, White Masculinity, Masochism and Contemporary American Culture*, Princeton, Princeton University Press, 1998.





masochisme masculin très en vogue – il a raison de le souligner – dans la critique psychanalytique post-structurale états-unienne féministe des années 1990. Kaja Silverman, très marquée par la sémiotique⁹⁸, est tout à fait représentative de cette tendance, surtout après la parution de son *Male Subjectivity at the Margins*⁹⁹. Savran évoque également les théories gaies d'un Léo Bersani anti-*queer* (*Homos*¹⁰⁰), friand d'ego splité, d'analytisme victorieuse et de masos *happily shattered*. Ironiquement, une bonne partie de la théorie *queer* actuelle qui nous vient des théoriciens gais états-unien est pétrie de psychanalyse et de lacanisme et retravaille ce genre de thèse en y ajoutant la pulsion de mort (Lee Edelman¹⁰¹, Tim Dean¹⁰²).

Kaja Silverman célèbre les « masculinités déviantes » parce que masochistes. Selon elle, elles « représentent un défi à la subjectivité masculine conventionnelle, mais aussi au monde entier¹⁰³ ». Certaines d'entre elles sont « homosexuelles » (Fassbinder, Lawrence d'Arabie¹⁰⁴). À l'instar de la gouine SM des années 1990, le maso homo ou non, les masculinités dissidentes comme « la féminité déviante » (voir Parveen Adams et ma critique ci-dessus) seraient du bon côté du manche en remettant en question la différence sexuelle et au-delà, la « réalité » elle-même.

Cherchant à rendre compte de la modification de la masculinité de référence états-unienne telle qu'elle s'est engagée après la seconde guerre mondiale puis dans les années 1960-1970, non rétif à la psychanalyse en soi, David Savran propose une analyse très fine du masochisme du personnage de Rambo joué par Sylvester Stallone dans ce qui est alors

98. Kaja Silverman, *The Subject of Semiotics*, Oxford, Oxford University Press, 1984.

99. Kaja Silverman, *Male Subjectivity at the Margins*, New York et Londres, Routledge, 1993.

100. *Homos*, Harvard University Press, 1996. Trad. fr. *Homos, repenser l'identité*, Paris, Odile Jacob, 1998.

101. *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Duke University Press, 2004.

102. *Unlimited Intimacy: Reflections on the Subculture of Barebacking*, Chicago, University of Chicago, 2009.

103. Cité par David Savran, Kaja Silverman, *Male subjectivity, op. cit.*, p. 1.

104. Voir respectivement chapitre 6 (« Masochistic Fantasy and the Ruination of Masculinity in Fassbinder's Cinema » p. 214-298) et chapitre 7 (« White Skins, Brown Masks: The Double Mimesis or With Lawrence in Arabia », p. 339-388).





une trilogie (on est en 1996). Alors, la lesbo sado maso états-unienne des années 1990 et maso Rambo, unis dans le combat contre la différence sexuelle ? Embrigadés dans l'armée des « bons » masos sociaux, politiques, fétichistes critiques et autres pervers minoritaires ?

Pas tout à fait. Comme le fait Mc Clintock et ne le font pas Parveen Adams, Kaja Silverman et Homi Bhabha, David Savran procède à une lecture complète, qui prend en compte les facteurs économiques, sociaux et raciaux qui entrent en jeu dans les modifications que connaît la masculinité d'après-guerre aux États-Unis. Il aboutit à des conclusions opposées à Kaja Silverman, il est vrai très prompte à l'universalisation (un genre de vélocité théorique qu'on a déjà pu voir à l'œuvre chez Freud et plus encore chez Lacan). Ce faisant, il parvient également à désenfourer non pas le phallus ou les signifiants cachés mais l'extricable réalité des rapports sociaux et raciaux, qui rangent définitivement la passivité maso de Rambo du côté de la victimisation agressive et non fondée des suprématistes blancs ou des reaganien des années 1980. Une fois de plus, l'approche matérialiste vient enrichir l'analyse culturelle et ébranler les certitudes, les assignations et les « structures » du discours psychanalytique, fort en analyse de la subjectivation.

Après le sacher-masochisme, le rambonisme ?

L'attitude paradoxale de Rambo, devenu le symbole populaire de l'impérialisme états-unien, n'a pas échappé à de nombreux analystes culturalistes du cinéma (Dyer¹⁰⁵). Rambo est certes ce héros très porté sur la douleur physique mais il est aussi une victime des politiques et des bureaucrates américains qui négligent leurs soldats de retour du Vietnam. Savran va faire le lien entre cette apologie du héros masculin blanc victimisé et la montée en puissance du *backlash* blanc qu'ont suscité les législations en faveur des droits civiques des années 1960, les revendications féministes, gaies et lesbiennes et la mise en œuvre des politiques d'*affirmative action* (si mal traduit en français par « discrimination positive »). Et de nous rappeler qu'au milieu des années 1970,

105. Richard Dyer, *White, Essays on Race and Culture*, Londres et New York, Routledge, 1997.





les Africains-Américains et les politiques d'*affirmative action* destinées à réduire le racisme institutionnel vont devenir le bouc émissaire des Blancs des basses classes moyenne mais surtout des classes ouvrières, touchées par la crise pétrolière et l'évolution d'une économie américaine de plus en plus tournée vers les services. En témoigne notamment la décision de la Cour suprême dans l'affaire Bakke¹⁰⁶. Celle-ci donna raison à Allan Bakke, vétéran de la guerre du Vietnam et ex-marine, qui avait poursuivi l'université de Californie, l'accusant de discrimination à son encontre et de violation de ses droits constitutionnels. Selon Bakke, sa candidature à l'école de médecine de l'université de la côte Ouest avait été rejetée à cause de la politique d'*affirmative action* de l'université qui favorisait les Noirs au détriment des Blancs. Les conservateurs commencèrent à parler de « racisme inversé », d'autres de « fétichisme de la minorité¹⁰⁷ », accusant les Noirs de prendre la place des Blancs, au mépris des réalités économiques et sociales. Comme le rappelle bien Savran, s'il est vrai que la situation économique des Africains-Américains avait connu des améliorations depuis les années 1960, celles-ci étaient loin d'être généralisées. La majorité des fortunes et des décideurs, comme c'est encore le cas aujourd'hui aux États-Unis, continuait d'être blanche et les difficultés que connaissaient les classes blanches ouvrières ou défavorisées s'expliquaient par des raisons économiques extérieures et intérieures : crise du pétrole, modification du système des impôts, montée en puissance des services, modification de la cellule familiale (le père n'est plus la seule source de revenus pour la famille), etc.

Qu'importe. La mécanique injuste du retournement de l'accusation était enclenchée. De victimes du racisme, les Africains-Américains devenaient les agresseurs, les profiteurs, les racistes alors que le racisme institutionnel identifié par Hamilton et Carmichael¹⁰⁸ quelques années plus tôt était bien loin d'avoir été éradiqué. À cette inversion raciste de la

106. Sur l'affaire Bakke, voir Robert Post et Michael Rogin, *Race and Representation: Affirmative Action*, New York, Zone Books, 1998.

107. Cité par David Savran. Lettre de Kevin P. Phillips à *The Atlantic*, janvier 1979, p. 15.

108. Stokely Carmichael et Charles V. Hamilton, *Le Black Power, pour une politique de libération aux États-Unis* (1967), Paris, Payot, 2009.





racialisation correspond justement un processus de victimisation maso dont Rambo et Sylvester Stallone sont emblématiques. Reprenant la définition reikienne et freudienne¹⁰⁹ du masochisme réflexif qui constitue une sorte de retournement contre soi du sadisme (celui-ci n'étant plus exercé contre une personne mais contre soi), Savran démontre que Rambo est un sadomaso au placard, « héros fracturé », cumulant hyper-virilité et position féminine, objectification et racialisation.

Les ruses de la raison masochiste blanche

Rambo est à la fois indien et arien, la nature et la culture, la féminité et la masculinité ; il est le « produit de son besoin de prouver sa masculinité par la seule manière qui lui reste, c'est-à-dire en laissant sa partie sadique masculinisée décimer sa chair masochiste et féminine¹¹⁰ ». Rambo utilise son corps comme une arme primaire à la fois pour s'adonner à et refuser sa position de victime et il « trahit de manière récurrente le désir d'être torturé de manière à prouver sa capacité héroïque à supporter la douleur physique¹¹¹ ». Et de fait, Rambo ne cesse d'être brutalisé, torturé par des Vietnamiens ou des Russes sadiques mais aussi par des flics américains (*Rambo I*). Comme le rappelle Savran, Sylvester Stallone, qui est aussi le co-auteur des scénarios, n'a eu de cesse de mettre en avant les souffrances d'un travail physique quotidien à la limite. Il était même fier de ne plus se souvenir de son numéro de téléphone après ses cinq heures quotidiennes de musculation et aimait à rappeler qu'il se rase à vif tous les matins. « Le sujet masculin peut se complaire dans son désir de douleur sans pour autant risquer de remettre en cause de sa virilité¹¹² », nous dit Silverman qui utilise elle aussi la notion de masochisme réflexif dans sa célébration des masculinités hors normes, déviantes et défiantes. Certes, mais Savran n'est pas d'accord pour suivre Silverman sur la pente subversive facile,

109. Freud, « l'instinct et ses vicissitudes » (1915), repris dans *La Métapsychologie* (1924).

110. David Savran, *op. cit.*, p. 128.

111. *Ibid.*, p. 129.

112. Kaja Silverman, *op. cit.*, citée par David Savran, p. 326.





favorisée par un recours à la psychanalyse abstraite dénuée de toute prise en compte des évolutions culturelles, politiques et économiques. Pour lui, le masochisme réflexif, compte tenu de ses liens avec les différences de classe et de race qui apparaissent bien à la lumière de la recontextualisation sociale et politique à laquelle il a procédé, ne constitue en rien un défi lancé à la différence sexuelle ou au monde. Rambo joue peut-être avec la différence sexuelle en ce qu'il remet perpétuellement en scène une castration-renonciation à un pouvoir phallique univoque, mais cette privation simulée entre dans une stratégie de remasculinisation qu'alimente l'oscillation entre victimisation et hypermasculinisation. Rambo fait clairement apparaître que féminisation, masochisme et leur mise en spectacle ne sont pas synonymes de renonciation mais constituent plutôt une ruse de la raison masochiste macho en temps de crise de la masculinité. D'ailleurs, les modèles masculins des racistes blancs du Ku Klux Klan aux patriotes à la Timothy McVeigh (l'un des responsables du plasticage d'Oklaoma City en 1995), sont des héros masculins avant tout caractérisés par leur vulnérabilité, leur situation de soi-disant victime de la pseudo-ascension sociale des Noirs. Ils ont en commun des valeurs de dureté et de vulnérabilité et la posture victimisante : « le masochisme réflexif est profondément imbriqué avec leur conception très conflictuelle de la masculinité : il est devenu la logique libidinale primaire du mâle blanc victime¹¹³ » et raciste.

Le masochisme réflexif de Rambo n'est donc pas du ressort du fétichisme minoritaire au sens où nous l'avons défini. De nouveau, c'est la prise en compte de l'intersectionnalité, de l'imbrication des différences (race, classe et sexes) dans l'analyse qui permet de trancher et de se permettre de déceler le potentiel critique de l'attitude maso et ses implications politiques. Le masochisme de la gouine sado-maso des années 1990 et des BDSM *queer* n'est pas celui de Rambo. Ouf !

Mon œil

Il est une autre piste qu'il faudra bien creuser un jour pour expliquer les errements et les blocages de Freud et de Lacan dans leurs mythologies.

113. David Savran, *op. cit.*, p. 135.





Pris dans sa culture livresque, Freud ne comprend rien à l'image et en fait un usage parcimonieux, contrôlé et arrêté au point de vouloir tronquer le champ visuel du sujet fétichiste qui « voit »/ne voit pas la différence sexuelle. N'ira-t-il pas jusqu'à imposer une seule image minuscule pour expliquer la fixation fétichiste, en affirmant que le regard se déporte seulement, à ce moment-là, sur une autre partie du corps (les jambes par exemple) située en dessous du triangle « vide » de la femme/mère entraperçu ? Armé de sa logique structurale et symbolique immergée dans le langage, Lacan qui ne parvient pas (pas plus qu'un Metz¹¹⁴) à structurer l'image, ce qui l'amène à la contenir en inventant un stade du miroir préliminaire à l'Œdipe mythologique eurocentrique et hellénistique de Freud. Tous deux vivent dans un univers référentiel dépourvu de culture populaire, qui fait carrément l'impasse sur le flot non pas de l'image mais des images et des séquences de la culture visuelle (au sens large) à laquelle tout sujet né à la fin du XIX^e est exposé. Il reste à prendre en compte cette histoire de l'œil, de l'importance de la visualisation et de ce qu'elle confère dans l'espace public. Les études culturelles pallient cette insuffisance par le biais des *film studies*, des *media studies* et des *visual studies*. Savran en est un bon exemple. Mc Clintock nous indique par la bande l'importance de la question de la visualisation comme ressource inhérente au BDSM. Le geste, la monstration – Cullwick arborant son bracelet de cuir, signe à la fois de son travail et de l'esclavage – constitueraient une manière politique de contredire l'effacement et de modifier la répartition public/privé imposée qui vient d'être mise en place dans l'Angleterre victorienne. Voilà qui n'est pas sans rappeler l'un des atouts du SM féministe lesbien qui fût sans aucun doute de dépriver et de resexualiser les corps et le sexe « lesbien » grâce au accessoire, au sexe en public ou anonyme (dans les soirées) et la performativité *queer*. Non seulement les lesbiennes SM¹¹⁵ ont produit de nouvelles images de la sexualité mais elles ont contribué à faire sans le fardeau de la sexualité identifiée femme et à ouvrir l'accès au « voyeurisme » et à

114. Christian Metz, *Le Signifiant imaginaire*, Paris, Christian Bourgois, 2002.

115. Marie-Hélène Bourcier, « Soeurs de sang, Lesbiennes SM et sexe à risques chez les lesbiennes d'Eressos », *Queer Zones 1* (2001), Paris, Éditions Amsterdam, 2011, p. 51-64.





l'« exhibitionnisme », renommés « permission de regarder et possibilité de se montrer sans sensation de perte de contrôle ».

En conclusion

Nous avons vu qu'il est très difficile de répondre à la question de savoir ce qu'il faut faire de la logique fétichiste souvent convoquée pour « expliquer » le SM. Alimentée par les discours anthropologique, littéraire, économique, psychanalytique, on oscille à chaque fois entre l'attribution de différentes surfaces plus ou moins politiques, le choix de positiver ou pas une ou des dynamiques fétichistes. Récemment, des « disciplines » qui n'en sont pas (les études culturelles, les féminismes où les études culturelles ayant recours à la psychanalyse) et certains agents (les culturalistes, les théoriciens et les membres des subcultures) en ont retourné la portée pathologisante pour y substituer un potentiel critique et politique. C'est de manière quasiment métaculturelle que le fétichisme garde ou reprend son potentiel critique, se voit sans cesse délocalisé puis relocalisé soit sur tout ou une partie ou un aspect. Voilà qui constitue une mise en abyme de la logique fétichiste même et en change considérablement la portée.

Fondamentalement et depuis que le terme est apparu pour désigner les exclus de la rationalité eurocentrique, quel était l'enjeu ? Constaté que qui dit « fétiche » dit soi-disant incapacité à symboliser. Gageons que cela a toujours été faux qu'il s'agisse des « Indiens » d'Amérique, du commerçant capitaliste, de la femme ou de la gouine sadomaso. Disons même que l'assignation fétichiste est le discours par excellence qui vise à masquer précisément une capacité de symbolisation différente et pour cette raison mal venue ou interdite à partir du moment où elle est *empowering*.

Il est peut-être encore utile de capitaliser sur le potentiel subversif du fétichiste à tenir le oui et le non ensemble, à pratiquer la dénégation de la différence sexuelle et de genre binaire *straight*. Mais on peut faire sans. Et c'est sans doute ce qui nous attend dans un futur proche. Il sera possible d'en profiter, une fois libérés de la « loi » psychanalytique et d'aller plus loin dans la renomination et le conceptualisation de ce pouvoir de dire non, ou encore oui et non, bref de transgresser le sacrosaint principe de





contradiction qui hante toute la culture moderne occidentale. Et n'en déplaie aux gardiens de l'ordre symbolique, le « fétichisme » n'est peut-être qu'une manière d'encoder et de s'appropriier un objet, du corps (quelle que soit la « zone »), un corporalisant souvent hybride et très visible. Nulle latence, nul secret, aucun déni. Son pouvoir n'est pas de révéler les *dirty secrets*, ou de rendre le latent manifeste.

Nous aimerions pour finir proposer une chaîne, une scène un peu différente de celle œdipienne, freudienne ou lacanienne, qui souligne l'importance capitale du visuel dans le procès : symbolisation/obnubilation/exhibition. Les deux premiers termes se retrouvent à toutes les grandes étapes de constitution du discours fétichiste négatif et dont la fonction est d'exclure. Ce n'est que lorsque le troisième temps est effectué, que sont montrées des images qui étaient obnubilées par la psychanalyse par exemple ou lorsque certains prennent le contrôle de leur et de la représentation performativement que l'on y voit quelque chose (d'autre).

Montrer plus et pénétrer l'espace public, tel est l'un des défis possibles pour les subcultures BDSM. Le déni sans la monstration conduit à une posture gelée et a-politique, à une titillation permanente comme le prouve trop clairement la revendication barthésienne du déni comme « jouissance » dans *Le Plaisir du texte*. Barthes s'est retrouvé coincé par le langage de son époque en l'occurrence ici celui lacanien, pris par *Le Plaisir du texte* et non le plaisir des sexes. Ceci étant dit et même si le fétichisme (réellement) minoritaire peut encore donner de bons résultats, la prochaine étape consistera peut-être à prendre ses distances avec une identification généralisée de gentil *bottom* de gauche avec les « sans pouvoir » (qui ne serait pas sans rapport avec un sentiment de culpabilité politique). C'est sans doute à ce prix que nous pourrions avancer, non sans remise en question douloureuse ! et à coups de pied dans le Q ! dans la réflexion sur le potentiel politique du BDSM de manière à en tirer des modes d'action et de pouvoir spécifiques. Les sciences politiques ne nous renseignent guère sur ce point mais n'est-il pas temps d'utiliser nos expériences et nos savoirs pour s'interroger sur des manières puissantes d'exercer le pouvoir ? Sans complexe.

Si les politiques BDSM veulent gagner en puissance et se retourner vers la société, opérer le mouvement inverse de celui qui consiste à





faire du BDSM un espace privé idéal pour simplement réfléchir des réalités et des structures de pouvoir opprimantes et donc se poser la question de la modification de l'espace public et de la société, cela doit être fait par un genre de pervers, fétichistes critiques, critiques culturels, minoritaires surconscients du fait qu'ils sont désireux de faire circuler leurs technologies de parole et leurs pratiques du pouvoir dans le but de construire une action concertée et ce, au-delà de leurs communautés d'arrivée, quand elles existent. Cette stratégie n'est pas la seule possible. Elle cherche à tirer parti de la conception très prégnante du BDSM homologique mais nous avons vu que la logique du BDSM proliférante existe et ouvre d'autres horizons.

Il reste beaucoup à faire pour explorer ces nouvelles possibilités. Au terme de cette longue enquête sur les logiques fétichistes au croisement de la race, de la classe et des genres, nous avons pu mettre en évidence l'existence d'un retournement de la logique fétichiste raciste et conservatrice d'une différence sexuelle qui n'est rien d'autre qu'une fiction. Nous avons également tenté de pointer la spécificité du BDSM *queer*, son utilité et ses capacités contractuelles. Il va de soi qu'il faudra affiner la réflexion politique sur la notion de contrat. Il y a contrat et contrat et il faut garder en mémoire que le contrat est aussi le bras armé du capitalisme et du libéralisme. D'autant que les récentes évolutions des subcultures BDSM en général notamment celles états-uniennes, non spécifiquement *queer* mais vont plutôt dans le sens de l'apparition d'un *life style* sanctionné par une intensification du marketing BDSM pour des pratiquants à haut revenus si l'on en croit les récents travaux à paraître de Margot D. Weiss¹¹⁶.

De la ville ouverte à l'exploration sexuelle qu'est la ville San Francisco, la très BDSM, on passerait donc à une culture SM localisée dans la Silicon Valley. L'apparition d'une nouvelle désignation Rack (*Risk Aware Consensual Kink*) en lieu et place du SSC (*Safe Sane and Consensual*) signale peut-être aussi une évolution de la contractualité BDSM, influencée par la crise du sida mais aussi par les théories du management du risque. Le contrat BDSM *queer* que nous avons décrit n'est pas

116. Margot. D. Weiss, *Techniques of Pleasure, Scenes of Play: SM in the San Francisco Bay Area*. Annoncé chez Duke University Press.





YES WE QUEER !

un contrat d'assurance et ne rime pas non plus avec une vision libérale, libertarienne, contractarienne (d'obédience hobbsienne) ou individualiste de la gestion des rapports de pouvoir. Elle n'est pas non plus contractualiste puisque les conceptions du contrat de Kant mais aussi de Rawls ont prouvé leur incapacité ou leur peu d'intérêt pour la prise en compte du contrat sexuel et racial sous-jacents à tout contrat. Ce sera l'objet de notre prochaine réflexion sur la « nature » de la contractualité BDSM et de ses implications politiques qui restent à formuler et à mettre en œuvre concrètement.







L'homosexus normaticus **entre mariage unidimensionnel** **et droits sexuels**

Les revendications d'une partie du mouvement gai et lesbien « officiel » – donc visible –, notamment celles relatives au droit au mariage et à l'homoparentalité, peuvent donner l'impression, décevante pour les uns, signe de « maturité » pour d'autres, qu'elles participent d'un désir de se fondre dans la normalité, de revendiquer son in-différence, voire d'imiter le couple et la famille hétérosexuelles. Et de fait, d'un point de vue féministe et/ou marxiste mais aussi pour quiconque considère le mariage pour ce qu'il est, c'est-à-dire un opérateur politique majeur et non simplement une affaire privée, on peut s'étonner de cette demande en mariage des gays, des lesbiennes et des personnes transsexuelles ou trans à l'État français. Où est passée la critique du mariage, de la répartition des rôles de genres qu'il suppose, de sa complicité avec la division du travail qui fut au cœur des mouvements sexuels des années 1960 et 1970 ? Le plus drôle évidemment, c'est que l'État en question (sous les gouvernements de « gauche » comme de « droite ») refuse avec constance cette demande d'intégration qui, d'après de récents sondages, choquerait moins la société civile.





Le droit à la ressemblance ?

On peut se poser la question de savoir ce qui se joue dans ce refus qui tendrait à prouver que « ne devient pas normal qui veut », que les « homosexuels » sont toujours et doivent être considérés comme des « anormaux », bref qu'ils sont le dehors constitutif du mariage hétérosexuel, voire de l'hétérosexualité tout court. Et c'est généralement le chemin que prennent les articles d'intellectuels bien-pensants qui se sont mis en tête d'être les alliés démocratiques des minorités sexuelles. Une autre question surgit cependant : celle de savoir qui peut, et comment, juger du caractère normatif ou non des revendications des gays et des lesbiennes au mariage et à faire famille en ayant des enfants. Et c'est par là que je voudrais commencer en mettant en exergue le courant homonormatif déclaré et revendiqué comme tel, qui s'est consolidé dans ledit « mouvement » gai et lesbien depuis les années 1980. Puisqu'il existe, parlons-en et restituons ce discours « interne » dans l'histoire récente d'un mouvement vieux d'à peine un siècle.

Il faut peut-être se souvenir de ce précédent que fut le mouvement homophile en Europe et aux États-Unis (Arcadie pour la France, la Mattachine Society aux États-Unis) avant Stonewall, voire des stratégies émancipationnistes du mouvement homosexuel allemand de la fin du XIX^e siècle, pour comprendre que la revendication de ne pas être différent ou de ne pas en porter la responsabilité a été un recours politique constant dans l'affirmation des « invertis congénitaux » et des homosexuels. La conception selon laquelle seule l'orientation sexuelle différencierait finalement les lesbiennes et les gays des hétérosexuels est largement partagée par une majorité de gays et de lesbiennes aujourd'hui. Entretemps, il est vrai, des années 1960 aux années 1970, il y a eu la glorieuse révolution gaie, l'apparition du *gay power* dans le sillage de la révolution sexuelle plus portée sur la destruction des normes (« le dispositif de sexualité », aurait dit Foucault) que sur l'obtention des droits et d'un dialogue avec la loi (« le dispositif d'alliance »). On peut donc dire que dans l'histoire récente du mouvement, la relation à la loi et la position par rapport aux normes sont centrales. Ce qui est évident avec les revendications au mariage et à





l'homoparentalité d'aujourd'hui, c'est qu'elles mettent la loi, une forme de pouvoir classique comme le pouvoir juridique, en position de force. Et ce dans un contexte universaliste égalitaire républicain dont sera dénoncé le caractère profondément inégalitaire. La formulation des revendications dans l'espace public se fait donc en termes d'obtention d'égalité des droits, à l'aune juridique.

Et si le Pacs n'a pas suffi, c'est parce qu'il reste un sous-mariage en ce sens qu'il ne remplit pas non plus la demande d'égalité universellement fondée. Ce que demandent les avocats et les militants du mariage «gai» (très vite, les autres composantes identitaires sont mises à la trappe), c'est d'intégrer pleinement le mariage, que le mariage les intègre pleinement. Il est important de le souligner car d'autres stratégies étaient possibles, par exemple celle consistant à exiger que de nouvelles formes contractuelles de liens, d'intimité, de vie à plusieurs, attestées ou possibles, connaissent une ou des traductions sociales et culturelles. De ce choix de s'en remettre uniquement à la loi découle, désirée ou non, une logique à la fois restrictive, renaturalisante et dépolitisante. Puisqu'il s'agit d'intégrer l'institution du mariage et non de la modifier, il faut en admettre la culture et en adopter la séquence naturalisante traditionnelle : le mariage comme valeur et but dans la vie ; qui dit mariage dit enfants ; qui dit mariage dit célébration d'un amour ou collusion de l'amour et du sexe, d'où le silence marqué sur la promiscuité sexuelle (multipartenariat, sexe en public, polyamorie, etc.) ou des conceptions moins domestiques ou plus exploratoires de la vie sexuelle. On assiste à une reprivatisation insidieuse de la question du mariage qui redevient avant tout ce qu'il est dans l'imaginaire populaire et culturel : l'union de deux personnes qui s'aiment, veulent se le prouver et le faire savoir. Le mariage n'est ni plus ni moins qu'une politique de reconnaissance de l'amour par l'État et c'est d'ailleurs ce qui ressort des arguments explicites qu'en avancent ses partisans. Quoi de plus universel, pour ne pas dire naturel, que l'amour ? Comment dire non à ceux qui s'aiment ? On l'aura compris, du droit au mariage, on glisse subrepticement au droit à l'amour.





Droit à l'amour ou discrimination ?

Évidemment, la romanticisation a de quoi faire sourire. Personne n'est dupe. À commencer par les inquiets pour leur patrimoine qui n'ignorent pas que le mariage est un véritable distributeur de bénéfices sociaux, dont fiscaux. Il lie l'attribution de certains droits sociaux (allocations) et avantages (assurances) au couple alors qu'il serait tout à fait légitime de réfléchir à une séparation croissante des avantages sociaux du sexe et du couple (droits individuels par exemple). Il constitue par ailleurs une manière de redonner à l'État le droit de réguler le sexe, c'est-à-dire de légitimer certaines formes de sexualités et d'identités de genre au détriment d'autres. Ce qui se perd dans cette relation fusionnelle avec la symbolique du mariage, c'est le fait que les revendications en matière de justice sexuelle peuvent faire partie de la justice sociale. Dans les années 1970, on cherchait à lutter contre l'inégalité sexuelle et sociale. En 2006, il est possible d'articuler une politique des droits sexuels et sociaux inspirés des résolutions de la conférence du Caire de 1994¹.

Blanc ou rose, le symbole d'égalité que constitue le mariage peut donc être considéré comme une forme de discrimination. Il exclut les célibataires et les travailleuses du sexe et invite à la clandestinisation du sexe. Il rend propriétaire de toute forme de patrimoine. On connaît la définition du mariage de Kant : « le lien d'après lequel une personne devient propriétaire des organes sexuels d'une autre personne. » Il est également l'étape indispensable dans un récit qui linéarise abusivement les processus de reproduction sociale : à la formation du couple par le mariage succèdera la famille en butte au monde extérieur. Mais dans nos cultures transnationales et multimédia, la séquence « famille puis société » ou l'idée de la « famille cellule protectrice » n'existe plus. On peut toujours essayer de rabattre la reproduction sociale sur la reproduction matrimoniale et familiale comme si toutes les figures parentales (paternelles et maternelles) étaient dérivées des figures parentales officielles désignées par la loi. Rarement avons-nous été dans une ère plus sub- ou transfamiliale : avec l'augmentation du nombre des familles

1. La convention est disponible sur : <http://www.un.org/popin/icpd/conference/offeng/poa.html>. Voir notamment les articles 7.3 et 8.25 du programme d'action.





monoparentales et recomposées, la famille issue d'un seul et même couple n'existe quasiment plus. La famille n'est plus qu'un stimulus éducatif parmi d'autres, largement concurrencée par des subcultures jeunes ou la pornographie. Sous la pression de l'émergence des droits des enfants, largement favorisée par les paniques sexuelles relatives à la pédophilie infrafamiliale, la famille a perdu sa valeur de refuge et son parfum d'innocence. Les psychanalystes ont du souci à se faire s'ils veulent continuer à confiner l'Œdipe dans un triangle familial avec porte dérobée sur le cabinet de consultation privée. Il est d'ailleurs assez frappant de constater que le familialisme de la psychanalyse fait un retour en force en s'appuyant sur les « aberrations homoparentales » à venir. Combien de familles gaies et lesbiennes disciplinées, hypercorrectrices qui s'obstinent à exhiber le référent père sous les paillettes ou la vérité des gamètes ?

Comment une telle allégeance à l'Amour, au Mariage, à l'Enfant et à l'Œdipe a-t-elle pu se solder par une fin de non-recevoir en France ? D'autant qu'au moment même où le familialisme restreint et la psychanalyse lacanienne continuent d'intimider les candidats à l'intégration dans le mariage et la filiation traditionnelle, la société française et l'État reconnaissent les « transformations » de la famille hétérosexuelle classique et du mariage. Celles-ci se manifestent, entre autres, par des discontinuités et une multiplication des rôles qui viennent « à certaines époques » relativiser le critère de la différence sexuelle (dont le couple homme/femme est l'homologie) comme élément structurant la temporalité familiale et la construction identitaire de l'enfant. En interdisant le mariage gai, la société française ferait-elle « exister »/« persister » une forme d'hétérosexualité naturalisante ? Ferait-elle « exister »/« persister » le couple exemplaire de la différence sexuelle (le mariage, « c'est un homme et une femme » comme dit Sarkozy, et donc un père et une mère selon Ségolène Royal) qu'elle ne pratique plus tout à fait pour elle-même ? Ces ruptures dans la fonction « père » ou « mère » assurée par une seule et même personne auraient-elles un statut différent parce qu'elles ne remettent pas en cause la différence sexuelle en soi mais simplement la répartition genrée et la continuité de l'exercice de la parentalité et de la famille *in situ* ? Alors que les gays et les lesbiennes ont fait





le choix de l'intégration dans le mariage en échange d'un effacement de leurs expériences et de leurs spécificités, la transformation des formes de familles hétérosexuelles est en marche. Il sera toujours possible d'attribuer l'apparition des formes de monogamie sériele à des causes affectives qui en masqueront les causes économiques.

Bien blanc et bien genré : le mari gai idéal et les *gaycons*²

Le blocage de l'agenda sur le mariage dans les termes que je viens de décrire n'est pas le seul responsable de ce drôle de décalage. Il est le révélateur de la manifestation d'une force homonormative interne aux subcultures gaies et lesbiennes qui est apparue dans les années 1980. Il faut faire le lien entre la revendication à l'intégration par le mariage et un réajustement normatif au niveau des genres. Le bon gay, la bonne lesbienne sont aussi « bien genrés ». Le succès non démenti du masculinisme anti-folle chez les gays est une priorité pour certains, très dépourvus de l'humour moustachu des Village People. Les gays conservateurs américains de droite, les *gaycons*, déclarés comme Andrew Sullivan³ cherchent à ébarber les politiques assimilationnistes gaies de toute velléité de transgression des genres, qu'elles soient le fait des folles ou des transgenres, de manière à réinstaller un virilisme gai dont l'hypostase serait le soldat américain en Irak. La célébration de l'homo triomphant, à la nature transhistorique selon Sullivan⁴ ou Rotello⁵, se construit explicitement contre les logiques de coalition ou d'alliance entre minoritaires sexuels et de genre, contre la promiscuité sexuelle responsable selon eux de l'épidémie de sida conçue comme un autogénocide. On remarquera au passage à quel point la revendication du droit au mariage, qui est souvent présentée comme le point d'opposition entre les assimilationnistes et les activistes *queer*, n'est

2. *Gaycons* = concaténation de *gay*+conservateurs.

3. Andrew Sullivan : *Virtually Normal, An Argument about Homosexuality*, New York, Vintage, 1996.

4. Voir *ibid.*, bien sûr, mais également *Love Undetectable: Notes on friendship, sex and survival*, New York, Vintage, 1996, et le blog de Sullivan : www.andrewsullivan.com.

5. Gabriel Rotello, *Sexual eEcology: Aids and the Destiny of Gay Men*, New York, Dutton, 1997.





que l'arbre qui cache la forêt, par rapport à la politique générale *anti-queer* qui se dégage des écrits et des prises de positions de Sullivan ou de Rotello. Plus généralement, ce que remettent en cause les *gaycons* américains, c'est bien l'existence d'une continuité entre les mouvements pour les droits civiques, les politiques des identités, les logiques d'*empowerment* et d'affirmation culturelles et les mouvements *queer* récents en quête de transformation identitaire et sociale.

Il n'est sans doute pas fortuit que la revendication du droit au mariage aille de pair avec le droit de servir dans l'armée d'un côté, et la demande de suppression des lois antidiscrimination de l'autre : le gay de la classe moyenne blanche n'est pas une « tapette », c'est-à-dire qu'il ne présente plus aucune discordance entre son sexe « biologique » et son genre et règle ses problèmes en privé. Des mecs, des vrais ; des femmes, des vraies, c'est-à-dire des lesbiennes qui ne « refusent plus ni leur féminité, ni leur maternité ». Là encore, si le droit au mariage est présentée explicitement outre-Atlantique comme une volonté de déssexualisation des gays, comme un contrôle de la sexualité gaie débordante sur fond d'intériorisation des causes de l'épidémie de sida et d'apologie de la fidélité qui frisent l'hygiénisme, la bonne réputation (sexuelle) devient aussi une récompense recherchée en France.

Le conservatisme gai et le conservatisme hétérosexuel restent différents mais ils ont en commun de catalyser les normes de genres et la renégociation de la frontière public/privé à partir de la sexualité et de la race *via* le mariage. Les politiques de préférence nationale et familiale rejettent les immigrés et les homosexuels à la marge grâce à la régulation par le mariage. Celui-ci contribue à la mise en place d'une police des frontières nationales qui va de pair avec le paternalisme sécuritaire libéral qui voudrait bien repriver les coûts sociaux du libéralisme. La famille, c'est un père et une mère chez les gays et *a fortiori* en banlieue, de manière à éviter toute contamination polygamique (discours du Front national qui pratique l'équation mariage gai = polygamie) et à garder la possibilité de taxer les allocations familiales des immigrées avec enfants mais sans mari. Dès 2006, Chantal Nadeau⁶ a bien montré

6. Chantal Nadeau, « le mariage à tout prix, quand le sexe (s')embête » (*Les Lettres Françaises*, supplément *L'Humanité*, 31 août 2004) et « Sang-statut, sang-loi : le sang





comment les pays occidentaux qui ont adopté des dispositions juridiques favorables aux couples dits de même sexe ont renforcé dans le même temps leurs politiques d'immigration et de contrôle des frontières. Il est donc important de ne pas perdre de vue que les droits des gays et des lesbiennes sont des droits nationaux et que le véritable témoin tiers dans le mariage, c'est l'État : se marier avec l'approbation de la loi, c'est être en couple et en troupe avec l'État. On dirait bien que la revendication au mariage gai et à l'homoparentalité, telle qu'elle est articulée actuellement, permet au législateur de geler la filiation *queer* et de favoriser des modèles de citoyenneté propres sur eux mais qui carburent à l'autocontrôle et l'exclusion.

Un agenda alternatif et non homonormatif est-il possible ?

J'en reviens donc à la question de départ qui me paraît centrale pour expliquer la fadeur ou le sens de « déjà-vu » que procure le discours gai assimilationniste attaché aux droits : fallait-il demander à intégrer le mariage existant (dont la crise est patente) ou bien demander que de nouvelles formes contractuelles de liens soient traduites socialement et culturellement ? Qui passeraient par une traduction juridique des transformations des normes sexuelles et de genres acquises dans les cultures LGBTQ ?

Même si on ne les entend guère, des voix se sont élevées pour répondre par l'affirmative à cette question. Dans sa réponse à Andrew Sullivan, Michael Warner⁷ a dénoncé le fait que le mariage gai soit un modèle relationnel qui invisibilise d'autres formes de sociabilité et d'intimité qui se sont développées dans les cultures *queer*. Il souligne notamment qu'il faut compter avec les formes d'intimité sexuelle (et plus) nées à la fois du

sans sexe, notes sur l'union civile, les queer et l'État » (2006), disponible sur le site de *Multitudes* : <http://multitudes.samizdat.net/Sang-statut-sang-loi-le-sang-sans.html>. Voir également la contribution de Chantal Nadeau à la journée « Identités hautes tensions » qui s'est déroulée le 28 mai 2004 à la Maison des Métallos et où fut débattue pour la première fois en France la question du nationalisme sexuel, un concept issu du forum social européen de Florence en 2002.

7. Michael Warner, *The Trouble with Normal, Sex, Politics and the Ethics of Queer Life*, New York, The Free Press, 1999.





sexe en public, de la crise du sida, du statut différent accordés aux *exs* ou du minage de la frontière amis/amants dans les cultures gaies des années 1970-1990. Pour ne citer que cet exemple, des organisations LGBTQ noires américaines comme la National Black Justice Coalition dénoncent l'appropriation abusive de la rhétorique des droits civiques dans la revendication du droit au mariage aux États-Unis, ainsi que les sévères exclusions de classe et de race que présuppose un agenda gai monomaniacal à destination des riches et des blancs. La question se pose en France de savoir dans quelle mesure la priorité affichée de la famille et du mariage gai est celle des « gays » et des « lesbiennes » issues des migrations qui ne s'identifient d'ailleurs pas nécessairement comme tels et ont bien d'autres soucis. Des conceptions de filiation et d'organisation de la vie sexuelle, affective et sociale différentes sont actuellement revendiquées avec le développement et la théorisation du « polyamorisme ». Plus récemment, les LGBTQ italiens de Facciamo Breccia⁸ ont dénoncé sans ambiguïté la complicité qu'entretient le mariage gai et lesbien avec l'homonationalisme galopant qui sévit en Europe. Entre la reconnaissance de choix de vie différents et la nécessité d'inventer d'autres possibilités, il semblerait qu'il y ait de la place pour des politiques LGBTQ qui, même dans le cadre d'une réflexion sur le mariage et les formes de filiation, se situent dans une tradition de progressisme sexuel et politique qui ne fasse pas l'impasse sur les liens entre droits sexuels et sociaux, race et mariage, genres et mariage.

L'un des objectifs des mouvements LGBTQ pourrait-il être de faire valider une plus grande diversité relationnelle au lieu de loucher sur un modèle qui a fait la preuve de ses limites ? L'alternative se situe entre intégration, assimilation, une homonormativité excluante et de plus en plus homonationaliste *via* un mariage non modifié d'une part, et la prise en compte et l'exploitation de la prolifération d'autres formes de liens constatée chez les *queer* comme chez les hétérosexuels d'autre part. Outre la réorientation que pourrait procurer un ancrage à partir d'une politique transnationale des droits sexuels et non des droits humains, force est de constater que les cultures *queer* ont fait et font exister des

8. À Rome, avant l'Europride, Facciamo Breccia a organisé une rencontre internationale sur l'homonationalisme et les nationalismes sexuels les 28 et 29 mai 2012.





conceptions du corps et des genres plus ouvertes et moins opprimantes. À partir de la résolution du Caire, qui est aussi un prolongement des acquis des politiques sexuelles féministes, il est possible de recadrer les revendications plus en amont, au cœur même de la différence sexuelle abusivement naturalisée qui sert de fondement au mariage et à la famille. Car ce sont bien les normes du système sexe/genre binaire qui sont à l'origine des blocages réels que pose le mariage entre « personnes dites du même sexe » en France et les revendications des gays pour l'homoparentalité homonormative. Réfléchir et agir en matière de droits des genres empêcherait sans doute le mariage en l'état de brider si facilement les formes d'alliances et les proliférations d'identités et de modes de vie dont tout le monde s'accorde à dire qu'elles sont devenues très transitoires et provisionnelles. En reprenant les choses dès le Code civil (l'arme récemment brandie par le législateur gardien de la différence sexuelle), on pourrait tout à fait imaginer le fait de revendiquer le libre droit à disposer de son corps et de son assignation de genre. Il serait sans doute intéressant de réformer le Code civil de manière à supprimer la référence et l'incarnation obligée à un système de genre binaire et normatif (homme/femme ; père/mère ; le 1 et le 2 de la Sécurité sociale).

Les trans défont le Code civil

De ce point de vue, les différences entre le mariage de Bègles célébré en 2004 (finalement annulé) et la demande de mariage refusée de Camille Barré et Monica Léon en 2005 sont instructives. D'un côté, un mariage qui relève du *coming in*, de la demande de naturalisation – pour ainsi dire du droit à l'amour – entre deux hommes. Les mariés de Bègles sont des « autres » pour les intolérants mais des semblables pour Noël Mamère qui verse des larmes émues devant les caméras. Le mariage est annulé. À première lecture, la cause de la défense de la différence sexuelle sanctifiée par le mariage a gagné. À l'époque, Perben, alors ministre de la Justice, assène de nouveau la loi du genre en s'appuyant, selon lui, sur le Code civil : le mariage est l'union d'un homme et d'une femme. La même logique voudrait donc qu'il soit impossible de refuser de marier un homme et une femme définis comme tels par l'état civil dans le cas de Monica Léon, transgenre non





opérée (son état civil est masculin) et de Camille Barré, transsexuelle qui a obtenu son changement d'état civil (son état civil est féminin). En refusant finalement le mariage de Camille Barré et de Monica Léon, la loi se renie deux fois. Parce qu'elle a accordé le changement d'état civil à Camille Barré. Parce qu'elle refuse de marier un homme et une femme. Ce faisant, elle révèle assez son autorité supérieure et formelle dans le pouvoir d'assigner ou de réassigner le genre et donc de disposer de l'identité (sexuelle) des personnes. Le mariage est bien un régulateur des genres. Là où les mariés de Bègles sont intégrationnistes, Camille et Monica font diffraction, pour ainsi dire. Elles ont à leur actif des pratiques de dés-identification d'avec leur état civil « de naissance » et « biologique » qui leur permet de réaliser un couple hétérosexuel et donc de ne pas contrevenir à la définition du Code civil. Et pourtant, cette autre forme d'hétérosexualité en fera des « autres inappropriés », dont la malchance, malgré leur combat, est de ne pouvoir imposer leur propre force performative à celle de l'État, seul à même de valider le « oui » du mariage.

Pourtant, et ce malgré les déclarations publiques du ministre Perben, le Code civil est muet sur le genre des partenaires à marier. Le mariage de Bègles a été annulé non sur le bien-fondé de la définition du mariage comme étant l'union entre un homme et une femme mais sur des articles concernant la procédure de l'annonce légale de ce mariage. Les politiques le savent. Clinton a fait rajouter la gendérisation de l'union dans le *Marriage Act* de 1996 qui fait du mariage une union entre un homme et une femme au niveau fédéral. Nos juristes commencent à s'en apercevoir : pas plus tard que le 23 novembre 2006, dans un débat organisé par le magazine *L'Express*, Éric de Mongolfier, procureur de la République en danger, a bien montré qu'il a bien pris conscience du potentiel critique et politique d'un agenda reformulé en droits sexuels et de genre : « J'ai longtemps [pensé] que le Code civil n'autorisait que le mariage hétérosexuel. Or le Code civil est muet sur le sujet. Si les politiques, au lieu de laisser la cour d'appel de Bordeaux annuler le mariage de Bègles [...] faisaient preuve de courage, ils modifieraient le Code civil. En disant que le seul mariage légal est l'hétérosexuel⁹. »

9. Débat conduit par Gilles Gaetner et Jean-Marie Pontaut réunissant Éric de Mongolfier et Francis Szpiner publié 23 novembre 2006 sur le site internet de *L'Express*.





QUEER ZONES 3

En intériorisant pour ainsi dire les fondements même du mariage hétérosexuel, c'est-à-dire la différence sexuelle, en lui laissant le pouvoir de normer des formes sexuelles et d'alliance et d'invisibiliser des cultures sexuelles et de genres différentes, une partie du mouvement gai et lesbien grave dans le marbre une loi que le Code civil, dans son arrogance universaliste hétérocentrée, a oublié de préciser. De ce vide juridique transformé en site critique et politique pourraient peut-être naître des politiques sexuelles et sociales à la fois plus justes et mutantes.





Théorie queer de la première vague et politiques du *disempowerment* : la seconde Butler

Cette analyse a été présentée lors de plusieurs conférences et amendée en fonction des commentaires qu'elle a suscités, notamment lors de la conférence « Queer in Europe » (13-15 septembre 2008) à l'université d'Exeter ; lors des seconde et troisième éditions du symposium d'estudios queer qui se sont tenues à Mexico City en mars 2008 et 2009 à l'Universidad del Claustro de Sor Juana ; à l'EHESS de Paris lors du colloque « Identités et visibilités transgenres » (22-23 mai 2009) ; à l'Institut Simone de Beauvoir de Concordia University le 16 février 2010 (« Lillian Robinson Conference »). Une version très partielle a été publiée dans Marie-Hélène Bourcier, « Excitable Post », Contemporary French & Francophone Studies, vol. 12, n° 1, Routledge, janvier 2008, p. 107-122.

La seconde Butler et bien des aspects des agendas et des politiques *queer* actuels nous invitent à ce que j'appellerais des politiques du *disempowerment* qui doivent être vigoureusement critiquées. Non seulement elles s'inscrivent en faux contre la tradition féministe de l'*empowerment* mais elles dévitalisent le mouvement et les politiques *queer* en proposant une vision nulle ou victimisante des acteurs minoritaires doublée d'un





effacement de leurs ressources micro- ou subculturelles. L'arrivée sur la scène française de la traduction tardive de *Trouble dans le genre*¹ en 2005, immédiatement suivie par celle de *Défaire le genre*² offre un précipité de cette évolution. Dans le contexte français, compte tenu de la proximité des deux textes dans leur traduction et de l'organisation – pour ne pas dire de la tentative de contrôle – de leur réception, tout se passe comme si le *Défaire le genre* défaisait *Trouble dans le genre*. On assiste en effet dans *Défaire le genre* à un véritable déplacement des ressources performatives par rapport à *Trouble dans le genre*. Après la resexualisation et la repolitisation de poststructuralistes comme Foucault, Deleuze, Derrida et Lacan, rendues possibles par la théorie *queer* états-unienne de la première vague qui les a véritablement *dragués*, le trafic *queer* entre la France et les États-Unis connaît une nouvelle péripiétie dans le sens États-Unis/France qui va cette fois dans le sens d'un affaiblissement des ressources et du potentiel politico-sexuel minoritaire.

Queer made in France à la fin des années 1990

Pour mieux comprendre, il n'est peut-être pas inutile de revenir sur la première traduction politique de *Gender Trouble* et de la théorie *queer* états-unienne de la première vague (Butler, de Lauretis, Segdwick) divulguée à la fin des années 1990 par le premier groupe *queer* français, Le Zoo, fondé en 1996. En quoi consistait ce « *queer made in France* » ? En quoi était-il différent dans ses analyses et son projet de la théorie *queer* états-unienne de la première vague ? En ce qui concerne les politiques *queer* en France, il n'était pas question de se défaire des politiques des identités mais bien plutôt de commencer à les introduire dans l'hexagone, à la différence de la théorie *queer* états-unienne, dont l'un des principaux objectifs était justement d'aller au-delà des politiques des identités, comme le martelaient Judith Butler mais également David

1. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990. *Trouble dans le genre, pour un féminisme de la subversion*, Paris, La Découverte, 2005.

2. *Undoing Gender*, New York, Routledge, 2004. *Défaire le genre*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006.





Halperin³ ou Diana Fuss⁴. Il s'agissait également de se queeriser (nous n'étions pas nés *queer*), mais aussi de queeriser les médias et les institutions de savoir, qu'il s'agisse de l'université, des disciplines, des sciences sociales et bien plus.

Aux États-Unis, la rhétorique de la guerre entre les identités, les cultures et les territoires ou les frontières (entre *butch* et FtM⁵ par exemple) fait partie intégrante de l'autorégulation communautaire, qu'elle soit sexuelle ou autre. Même le binarisme « Eux/Nous » opère au sein des communautés sexuelles et de genre à un micro-niveau comme au niveau national et international. Dans les années 1990, et plus particulièrement dans les sphères de la *high theory*, beaucoup d'arguments furent mobilisés pour justifier un positionnement anti-identitaire obligatoire et appeler à un « *aufhebung* », à dépasser ces politiques des identités. Hantées par le spectre de l'essentialisme, les explications tenues pour acquises se voulaient à la fois théoriques et politiques : les politiques des identités se rendaient immanquablement coupables d'une renaturalisation de l'identité et des identités minoritaires en particulier. Il faut ne pas hésiter aujourd'hui à réinterpréter cette guerre contre un essentialisme qui n'en était pas un comme une stratégie ou un privilège théorique et économique blanc. La diabolisation des politiques des identités était un luxe inaccessible pour les lesbiennes, les *queer* de couleur ou les féministes non blanches. L'injonction postmoderne à combattre « la menace essentialiste » ou à pratiquer « l'essentialisme stratégique⁶ » convenait plus aux universitaires

3. David Halperin, *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*, Oxford University Press, 1997. *Saint Foucault*, Paris, EPEL, 2000. Cette traduction est volontairement incomplète. Elle ne comprend pas le dernier chapitre intitulé « The describable life of Michel Foucault », où Halperin se livre à une analyse comparée de toutes les biographies de Michel Foucault, y compris celle de Didier Eribon.

4. Diana Fuss, « Inside/out » in Diana Fuss (dir.), *Inside/Out, Lesbian Theories, Gay Theories*, Routledge, Londres et New York, 1991, p. 1-12.

5. À ce sujet, voir les querelles de frontières infra-communautaires entre *butch* et trans et les critiques adressées à Judith Halberstam par les FtM dans Judith Halberstam et Jacob Hale, « Butch/Ftm Border Wars » et Judith Halberstam, « Transgender Butch: Butch/FtM Border Wars and the Masculine Continuum », *GLQ, The Transgender Issue*, Duke University Press, 1998, vol. 4, n° 2, p. 283-286 ; 287-310.

6. Pour une discussion sur cette notion avancée par Spivak, voir l'interview d'Ellen





LE ZOO PRESENTE

avec le soutien du Centre Gai et lesbien

Le séminaire Q.ueer 98-99

L'HÉTÉROSEXUALITÉ, CE DOULOUREUX PROBLÈME



King Monika Treut

L'objectif des séminaires queer du zoo est de faire circuler le plus largement possible un type de savoir et de références relatifs à la construction historique, sociale, politique et culturelle de l'homosexualité, de l'hétérosexualité et des genres. Il est d'autant plus urgent de créer de tels espaces de savoir que l'on se fait traiter de "radicaux du campus" par des sociologues éminemment straight dès que l'on essaye de tirer parti de l'originalité de la pensée queer ou de la spécificité des points de vues gais, lesbiens ou trans. Nous sommes fiers de notre "tradition" réflexive et fatigués, en colère aussi, de voir Pierre Bourdieu s'évertuer à dégayser, à déqueeriser, à dépolitiser le savoir queer (Beaubourg, juin 97) et à ridiculiser la pensée féministe (Normale Sup, juin 98).

Tous les 3^e mardis du mois à 20.00 au CGL

3, rue Keller 75011 Paris

Tous les 1^{er} jeudis du mois 19.00-21.00 à la Sorbonne-Paris I

salle Lalande, esc. C 1^{er} étage D
17, rue de la Sorbonne 75005 Paris



tél./fax:
01 42 62 31 19
5, rue Paul-Albert
75018 Paris

e-mail : zoomhb@club-internet.fr
<http://perso.club-internet.fr/domarco/SQindex.htm>

illustration n° 1 : flyer de l'association Le Zoo





enseignant dans les *Ivy Leagues* et volant en première classe. De même que la figuration de la lesbienne comme entité sémiotique⁷ ou signifiant indéchiffrable et toutes ces conceptions postmodernes des subjectivités qui devaient permettre d'éviter l'affirmation d'identités ethniques, sexuelles ou de genre et d'être réduits à « ça » pour l'œil *straight*.

À l'opposé, le « *queer made in France* » s'est saisi des politiques des identités pour combattre un républicanisme et un universalisme prétendument neutres et égalitaires qui ne laissaient de fait aucun espace aux minorités. Dans la France des années 1990, les bébés *queer* avaient été, pour certains, nourris au biberon de la dite *French Theory*. Pour des raisons théoriques et personnelles, sexuelles plus que politiques, Deleuze, Guattari et Foucault avaient été les premiers à défendre en France une conception de l'identité et du sujet contingente ou provisionnelle. Pour le *queer eye* français naissant, « le miracle *queer* américain » avait permis une queerisation par la théorie *queer* américaine de ces *alma fathers* qui en étaient ressortis repolitisés et resexualisés, chose qu'ils avaient soigneusement évité de faire dans leurs écrits et leurs pratiques en France. Paradoxalement, la théorie *queer* états-unienne a donc permis aux activistes *queer* français de prendre le contre-pied du positionnement anti-identitaire, non féministe et non minoritaire de la *French Theory*. Les outils d'analyse qu'ils avaient développés (les politiques du savoir de Foucault ou la performativité de Derrida par exemple) furent détournés et appliqués à tous ces sujets qu'ils évitaient, voire à l'examen de leur parcours d'un point de vue *queer*.

Les politiques des identités post-identitaires

C'est ainsi que les *queer* basés en France développèrent des politiques des identités post-identitaires. Sur le plan théorique, il leur était facile de prendre en compte leur background structuraliste et les compétences

Rooney, « In a word: interview », in Gayatri Chakravorty Spivak, *Outside in the teaching machine*, Londres et New York, Routledge, 1993, p. 1-24.

7. L'ensemble de l'ouvrage intitulé *The Lesbian Postmodern* (Laura Doan (dir.), New York, Columbia University Press, 1994) est un must en matière de sémiologisation de la lesbienne.





poststructuralistes qu'ils avaient pu acquérir. Pour ne donner qu'un exemple parmi d'autres, il était à la fois important, nouveau et jouissif de faire le lien entre le placard épistémologique et sexuel de Foucault, sa peur absolue de « confesser » ses pratiques SM et sa revendication des limbes heureuses de la non-identité en prenant Herculine Barbin⁸ pour modèle, tout en redécouvrant et en pratiquant sa critique des savoirs/pouvoirs et en répondant différemment à son appel à l'insurrection des « savoirs subjugués »⁹ (illustration n° 1).

Un autre objectif important fut le combat contre l'invisibilité et pour la lisibilité¹⁰. Des identités *queer* affirmatives et post-identitaires firent leur apparition : les trans, les pédés, les gouines, SM ou non, sans oublier les gouins¹¹. La dimension épistémopolitique s'affirma rapidement et prit la forme d'une critique des régimes épistémologiques, des savoirs/pouvoirs dominants dans les sciences (sociales), les universités françaises ayant réussi à faire l'impasse sur les savoirs situés ou subjugués, pour ne pas parler des féminismes et des études culturelles. Les outils étaient les sexualités, les genres, un réflexe constructiviste allié à une hyperreflexivité, des compétences subculturelles en matière de fabrication identitaire, de performances et de performativité minoritaires. Petit à petit, on vit émerger des manières de faire et de performer des identités sexuelles et de genre anglo-françaises (illustration n° 2) : les transgenres, les lesbiennes SM, les translesbiennes, la revendication des rôles *butch* et *fem*¹², bref, des identités sexuelles et de genre non normatives et de nouvelles pratiques sexuelles. La production subculturelle se

8. N'hésitant pas au passage à parler d'Herculine, là où l'auteur du journal s'identifie en tant qu'Abel.

9. Voir les chapitres « Homosadomaso : Léo Bersani lecteur de Foucault » et « Sade n'était pas sado-maso, les Spanner et Foucault, si », Marie-Hélène Bourcier, *Queer Zones 1* (2001), Paris, Éditions Amsterdam, 2011, p. 64-74 et p. 74-91.

10. Sur la revendication de visibilité et de lisibilité, voir Marie-Hélène Bourcier (dir.), *Q comme queer*, Lille, Cahiers Gay Kitsch Camp, 1998.

11. Voir la définition du « gouin » donnée par Marco Dell' Omodarme dans *ibid.*, p. 107-109.

12. Christine Lemoine et Ingrid Renard (dir.), *Attirances : lesbiennes fems, lesbiennes butch*, Paris, éditions Gaies et Lesbiennes, 2001.





réveillait avec son lot de films, de productions DIY (*Do It Yourself*), de performances et de cultures post-porn¹³.

Les politiques de l'identité post-identitaire *queer* ne répondaient donc en rien aux mots d'ordre des structuralistes et des poststructuralistes en guerre contre le sujet depuis les années 1970. Bien au contraire. « *Queer* » n'était en aucun cas synonyme de devenir deleuzien. Proclamer ou croire que les conceptions lacaniennes de la subjectivation avaient été *queer* avant la lettre, bien avant que les *queer* existent ou se dénomment comme tels, n'était qu'un fantasme d'intellectuels *straight* ou de psychanalystes lacaniens. *Queer* n'était pas non plus synonyme de dandyfication du soi (le dernier Foucault), de dépolitisation, de reprivatisation des perversions ou de célébration de l'individualisme. Et *last but not least*, « *queer* » ne voulait certainement pas dire « ouverture », n'était pas synonyme d'« anti-ghetto » ou d'« anticommunautaire », d'autant que le « ghetto gai » et le prétendu « repli communautaire » arabe figuraient déjà en haut de la liste des ennemis publics de la république française.

La nouvelle pensée *straight*

Au début du xxi^e siècle, l'écart s'est sensiblement creusé entre les agendas homonormatif et homorépublicain (les unions civiles, le mariage, l'adoption, la lutte contre l'homophobie *Coca Cola* à l'échelle globale) et les agendas *queer* qui privilégient l'entrée des droits des genres, quand ils pratiquent encore la politique des droits, le *gender fuck*¹⁴, la critique du capitalisme et du néolibéralisme, la déconstruction de l'universalisme, les politiques de coalition avec les travailleurs du sexe, les lesbiennes, les personnes trans et les QOC (*queer of colour*), la lutte antiraciste, le combat contre l'homonationalisme et les nationalismes sexuels ainsi que la revendication d'un réel accès à la sphère publique et aux médias qui ne soit pas sanctionné par un renoncement à ses spécificités.

13. Marie-Hélène Bourcier, section « Post-porn » in *Queer Zones 1*, Paris, Balland, 2001 ; Paris, Éditions Amsterdam (2006), 2011, p. 13-50.

14. Littéralement : « niquer son genre/les genres ».





En ce qui concerne les politiques du savoir et la queerisation des espaces académiques et culturels, une violente recodification opérée par les universitaires *straight* a eu lieu et se poursuit actuellement en France. Les savoirs situés, les études culturelles, sans parler des savoirs et des études *queer* et postcoloniales, sont bannis comme étant subjectifs, non scientifiques ou encore se résumant à de l'agit-prop. Ces savoirs ne respecteraient pas l'éthos des disciplines (de la sociologie ou de l'histoire par exemple) et de leurs gardiens (en fait leurs privilèges). Les universitaires activistes qui ne correspondent pas ou ne respectent pas les codes de bonne conduite dans les colloques et les classes sont immédiatement exclus ou qualifiés de radicaux comme au bon vieux temps de Bourdieu qui fustigeait déjà « les radicaux de campus » à la fin des années 1990. Il est triste de voir que les étudiants ou les quelques universitaires gais et lesbiennes français, au placard et/ou républicains et/ou totalement aveuglés par la tradition universitaire française, puissent donner un coup de main quand il s'agit de faire ce sale boulot.

Dans les années 1980, Derrida était déjà « le mieux placé » pour explorer l'écriture féminine. Aujourd'hui, ce sont les universitaires français *straight* blancs s'adonnant à la performance de l'intellectuel public – cette exception bien française – qui se sont imposés pour défendre le féminisme et les minorités. Ils parviennent à réguler la production des savoirs et des politiques *queer* et « postcoloniaux » en s'appuyant sur des techniques de censure négative et positive : en occupant une position hégémonique dans le microcosme parisien, en refusant les sujets de doctorat portant sur des thématiques *queer* ; en étouffant le débat ; en effaçant ou en rendant visibles de manière non spécifique les questions minoritaires mais aussi les travaux des minoritaires. Ils y parviennent grâce au manque d'autonomie des étudiants (auquel ils contribuent largement) et à l'étonnante absence d'indépendance des professeures qui se disent féministes. Il en résulte que les minorités et les subalternes ne peuvent pas vraiment parler et que leur capacité d'agir et de transformation sociale est barrée dans l'espace public et politique français. Cette stratégie va de pair avec un changement drastique dans le discours des *power maker*. Au lieu de revendiquer des positions explicites de pouvoir (le « mandarin »), les chercheurs et académiques *straight* se font bienveillants. Les professeurs





YES WE QUEER !



LE CARITIG

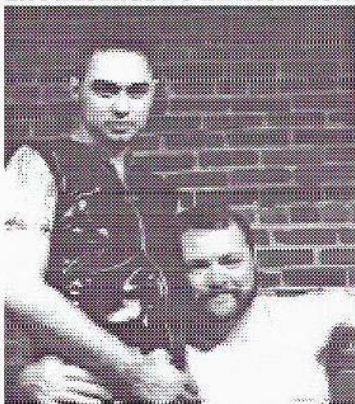


PRESENTENT

SAMEDI 18 SEPTEMBRE A MINUIT
AU CINEMA ACTION CHRISTINE - 4 RUE CHRISTINE (6EME)

NUIT FEMALE TO MALE

EN PRESENCE DU REALISATEUR TRANSGENRE CHRISTOPHER LEE



**AU PROGRAMME :
3 FILMS DE
CHRISTOPHER LEE**

**1 DOQ &
2 PORNO
TRANS FTM**

TRAPPING OF TRANSHOOD, 1997, USA, 27'
ALLEY OF THE TRANNY BOY, 1998, USA, 60'
SEX FLESH IN BLOOD, 1990, USA, 57'

CARITIG

TEL FAX 01 43 42 28 58
EMAIL caritig@caritig.org

P.A.F. 50 F

LE ZOO

TEL FAX 01 43 57 25 05
EMAIL zoomhb@club-internet.fr

illustration n° 2 : flyer de l'association Le Zoo, 1996





et les maîtres réaffirment leur pouvoir par l'intermédiaire d'un discours de dépossession et de non-pouvoir et cultivent l'identification avec les victimes qu'ils défendent (lire toutes les minorités qu'ils privent de leur parole et de la diffusion de leurs expertises), en n'oubliant jamais de rappeler le prix social et professionnel que leur coûterait un engagement aussi « héroïque » et « solitaire », un engagement que personne ne leur a demandé d'assumer.

Cette positionnalité arrogante et *straight*, caractéristique de la France, est loin d'être confinée à l'espace académique. En 2008, est paru *La Meilleure Part des hommes, les années sida*, un roman de Tristan Garcia, jeune normalien *straight* édité chez Gallimard. Le livre a même bénéficié d'un accueil extrêmement favorable dans la presse française pendant la rentrée et a obtenu un prix littéraire, le prix de Flore. Pourquoi ce roman était-il si bienvenu ? Il suffit de se reporter à la quatrième de couverture : « C'est l'histoire, que je n'ai pas vécue, d'une communauté et d'une génération déchirée par le sida, dans des quartiers où je n'ai jamais habité ». Traduction : je suis *straight*, je ne suis pas séropositif, je ne connais rien à la communauté gaie, mais je vais vous raconter la vie et les amours de Guillaume Dustan, l'écrivain gai mort en 2005, ainsi que de Didier Lestrade, fondateur d'Act Up-Paris, et leur haine réciproque. Ce faisant, l'on pourra me créditer d'avoir écrit non un roman égocentrique (l'autofiction, c'est passé de mode), mais un roman qui « décrit une époque et une génération dont j'ignore tout ». Et soit dit en passant : « c'est juste un exercice de style. » Un bon exemple de qui parle et peut être entendu dans la sphère politique artistique et publique française quand il s'agit de « peindre » les minorités.

Inutile de dire que les activistes *queer* en France et en Europe n'ont pas besoin de ces sauveurs incompétents. D'autant qu'ils sont en profond désaccord avec l'agenda assimilationniste et réformiste LGBT que reprennent ces intellectuels écran parce qu'il est plus inoffensif et donc plus rétributeur. Leur critique porte notamment sur le fait que cet agenda se résume à la défense des droits (qui sont aussi des privilèges), qu'il soit devenu synonyme de défense du mariage mais aussi de victimisation. La rhétorique des droits repose sur le pouvoir juridique et sur celui de l'État, et dépend souvent des discours médicaux (la psychologie,





etc.) si bien déconstruits par Foucault. De ce fait, elle oblige à se concentrer sur la loi qui est pourtant sensiblement plus difficile à modifier que les normes. La lutte contre l'homophobie en France s'est engluée dans le pétrin juridique au détriment des modes d'actions et d'affirmation culturelle et celle-ci est de plus en plus compatible avec des interventions à caractère néocolonial (la lutte contre l'homophobie dans le monde entier et plus particulièrement en Afrique et chez « les barbares », c'est-à-dire les pays arabo-musulmans « forcément homophobes ») qui se fondent sur des conceptions eurocentriques, pour ne pas dire universelles, (évidemment fausses) de « l'homosexualité » et de son pendant, « l'homophobie ». La France ne s'est peut-être pas engagée dans la seconde guerre en Irak mais nous devons faire face à des politiques sexuelles assimilationnistes occidentalistes. Nous n'avons peut-être pas encore eu de couverture de magazine gai nous invitant à nous tenir prêts pour partir en guerre, comme en Angleterre¹⁵ par exemple, mais les politiques LGBT européennes (y compris françaises) sont bien impliquées dans la construction d'un Orient homophobe par opposition à un Occident soi-disant libéré ou libéral sur le plan sexuel. Et en mai 2011, nous avons eu droit à notre belle affiche homonationaliste¹⁶ pour la marche des fiertés en juin, prônant l'identification de « la nation gaie » avec celle des adorateurs du coq gaulois blanc. En France comme en Angleterre, les radicaux d'hier participent à cette forme de nationalisme sexuel que viennent également alimenter les politiques de dévoilement récurrentes de certaines féministes et des politiques français, à droite comme à gauche, dirigées contre la femme « arabo-musulmane ».

15. Voir l'analyse du numéro de *Pink Paper* en date du 26 octobre 2001, figurant un gay sexy fin prêt pour le front par Jin Haritaworn dans « Loyal Repetitions of the Nation: Gay Assimilation and the « War on Terror » », *Darkmatter*, 2 mai 2008. <http://www.darkmatter101.org/site/2008/05/02/loyal-repetitions-of-the-nation-gay-assimilation-and-the-war-on-terror/>

16. En 2011, l'InterLGBT de Paris, noyautée par le PS, a confié à l'agence LOWE la réalisation de l'affiche pour la marche des fiertés de Paris du 26 juin. Celle-ci a été retirée sous la pression des réseaux sociaux (voir la page Facebook « L'affiche officielle de la marche des fiertés parisienne 2011 est infecte »). Elle arborait un coq blanc, flanqué d'un boa rouge maigrichon et le mot d'ordre suivant : « en 2011, je marche, en 2012, je vote ». Le mot d'ordre n'a pas été retiré.





Défaire *Gender Trouble* : la seconde Butler

Quid dans ce contexte des politiques du *disempowerment* ? Faut-il y voir l'effet d'une contamination des stratégies assimilationnistes ou intégrationnistes en lien avec la lutte pour les droits des gays et des lesbiennes telle qu'elle est actuellement articulée ? L'effet d'un *mainstreaming* de la théorie et des politiques *queer*, ce qui ne manquerait pas de sel ?

No more trouble, on a les normes de genre sur le dos...

La construction de la réception des travaux de Judith Butler constitue un bon exemple de *mainstreaming* – ou faut-il dire de *mainstraighting* ? Judith Butler pourrait tout à fait jouer dans un épisode de *Queer for the straight eye*. Une comparaison des différences entre *Trouble dans le genre* et *Défaire le genre* sur trois niveaux différents – les paradigmes de genre, les stratégies et la capacité d'agir (« *agency* ») – est instructive. Elle permet de comprendre en quoi consistent les « nouvelles » politiques de la seconde Butler (en gros¹⁷ à partir de *Défaire le genre*). *Trouble dans le genre* proposait au moins trois paradigmes de genre : un paradigme herméneutique, un autre performatif et un troisième prolifératif. Dans le paradigme herméneutique, les genres sont ou non intelligibles mais la *drag-queen* est dissonante par rapport au système sexe/genre binaire et elle permet en cela de critiquer l'hétérosexualité obligatoire. Avec le paradigme performatif, le genre est une performance et il est performatif : il peut être resignifié et faire l'objet de citations impropres, de la même manière que le terme « *queer* » peut être resignifié, et ce, selon une logique derridienne sans fin. Dans le paradigme prolifératif, l'imitation de la féminité sans original opérée par la *drag-queen* est une bonne nouvelle, en ce que la différence sexuelle binaire et « naturelle » ne peut entraver la prolifération de nouveaux genres dénaturés. C'est une tout autre histoire avec *Défaire le genre*. Dans cet ouvrage paru en 2004 et traduit en français en 2006, la question n'est plus de savoir comment faire proliférer de nouveaux genres mais de se demander « comment

17. Même si l'on en trouve des signes avant-coureurs dans des ouvrages antérieurs comme *Antigone, la parenté entre la vie et la mort*, Paris, EPEL, 2003 par exemple.





survivre ? » à cause de/avec des genres inintelligibles. « L'existence de genres inintelligibles¹⁸ » est une très mauvaise nouvelle car elle poserait d'incommensurables problèmes de non-reconnaissance. Nous avons les normes de genre sur le dos. Mieux encore : « nous désirons les normes¹⁹ », ce qui ne va pas sans une certaine zombification :

Même si nous avons besoin de normes pour vivre, pour vivre bien et pour savoir dans quel sens le monde social doit être transformé, nous sommes aussi contraints par des normes qui parfois nous font violence et auxquelles nous devons, pour des raisons de justice sociale, nous opposer. [...] La normativité se réfère aux processus de normalisation, à la façon dont certaines normes, certaines idées ou certains idéaux dominent la vie faite corps, fournissant des critères coercitifs quant à ce que sont les hommes et les femmes normaux. Nous voyons également que les normes sont ce qui gouverne la vie « intelligible », les « hommes » et les « femmes » réels. Et lorsque nous défions ces normes, *il n'est pas certain que nous soyons encore en vie* ou que nous méritions de l'être, que nos vies aient de la valeur ou qu'on puisse leur en accorder, *que nos genres soient réels ou qu'on puisse les considérer comme tels*²⁰. (c'est moi qui souligne)

Nous devrions également prendre en compte le fait que le processus d'interpellation a changé : les temps sont loin où « *queer* » pouvait ou non faire l'objet d'une opération de resignification. Désormais nous devons faire face à « l'irréel » ou au « non humain » :

La tâche des politiques gaies et lesbiennes n'est en fait rien de moins que la reconstruction de la réalité, la reconstitution de l'être humain

18. « Se trouver fondamentalement inintelligible (être considéré par les lois de la culture ou du langage comme une impossibilité) revient à dire que l'on n'a pas atteint le statut d'humain. C'est parler comme si on était humain, mais avec le sentiment qu'on ne l'est pas. C'est avoir l'impression que notre langage est creux et que nous ne serons pas reconnus car les normes de reconnaissance ne sont pas en notre faveur », *Défaire le genre*, op. cit., p. 30.

19. « L'aspiration normative qui opère ici concerne la capacité à vivre, respirer et se mouvoir, et relèverait sans aucun doute de ce que l'on appelle la philosophie de la liberté », *ibid.*, p. 31.

20. *Ibid.*, p. 31 et p. 206.





et la renégociation de la question de ce qui est et n'est pas viable. À quelle injustice s'oppose ce mouvement politique ? Je pourrais le formuler ainsi : *le fait d'être désigné comme irréel* (c'est moi qui souligne) et de par l'institutionnalisation de cette désignation en tant que forme de traitement différentiel revient à devenir l'autre contre qui (ou contre quoi) l'humain se constitue. C'est l'inhumain, l'au-delà de l'humain, le moins qu'humain, la frontière qui fixe l'humain dans sa réalité ostensible. Être désigné comme une copie ou comme irréel est un mode d'oppression. Être opprimé signifie que vous existez déjà en tant que sujet d'un certain type, en tant que sujet possible ou potentiel ; cela signifie que vous êtes là, en tant qu'opprimé et visible pour le maître sujet. Mais être irréel est différent²¹.

Je n'ai jamais encore été traitée d'irréelle ou de non humaine, et vous ?

Le soleil noir de la philosophie

Trouble dans le genre (1990) et *Ces corps qui comptent* (1993) mettaient en avant des stratégies de resignification et de résistance en matière d'expression de genre ou de discours de haine (avec le terme « *queer* » par exemple). On peut dire que ça a marché, avec ou sans l'analyse de Butler d'ailleurs, à en juger par l'irruption des nouvelles identités de genre et des opérations de renomination qui ont caractérisé les années 1990 et qui se poursuivent. Dans *Défaire le genre* par contre, un déplacement majeur s'est produit : autrefois appliquée à des mots employés dans les discours de haine, la resignification s'applique désormais à ce que l'on pourrait appeler des « maîtres mots », tels que « l'universel » et « l'humain ».

Que se passe-t-il avec au niveau de l'« *agency* », de la capacité d'agir, un sujet qui était déjà matière à débat et le point faible de *Trouble dans le genre* ? L'intentionnalité, la volonté, le « je » de Simone de Beauvoir étaient strictement proscrits dans *Trouble dans le genre* où la critique du « nous » féministe abusif et « exclusif » occupe le premier chapitre de l'ouvrage. La capacité d'agir reposait sur le caractère impersonnel de la répétition performative qui ne pouvait être contrôlée par personne et

21. *Ibid.*, p. 30.





YES WE QUEER !

ORTHODOXY IS NOT SEXY ORTHODOXY IS YOUR ENEMY

DE LA TRADUCTION CULTURELLE EN VEUX-TU, EN VOILA !

LISTEN EVERYBODY !
CECI EST UN INSTANT DE TRADUCTION CULTURELLE LIVE!

Assurée par des féministes, des post-féministes, des queers, des anormaux de tout poil, des transpédégouines issus de la première vague de traduc de Gender Trouble qui dure depuis déjà plus de 10 ans.

Pourquoi sont-ils/elles systématiquement écartés lors des visites de Judith à Paris? N'y a-t-il pas comme un trouble dans la traduction culturelle ?

Qui vous fera croire que la traduction imprimée est le seul moment de l'appropriation/torsion/négociation de Butler en France?

Pourquoi le tiers espace des féministes, des post-féministes, des queers, des anormaux de tout poil, des transpédégouines est-il systématiquement invisibilisé par des gate keepers qui expriment « le sentiment de Butler » à sa place et empêchent les débats ?

Comment de "grands intellectuels" français peuvent-ils passer leur temps à sonner les rédactions des journaux et des magazines pour invalider les lectures politiques des French Freaks et imposer une orthodoxie philo only du texte en expliquant que les autres lectures et appropriations sont l'oeuvre de décervelé(e)s ou n'ont pas l'heure de plaire à leur amie Judith?

WHO'S TALKING ?

Le dispositif de pénétration de Gender Trouble en France exclut trop d'acteurs politico-sexuels et vise à un nettoyage straightisant et dépolitisant des effets de la pensée et des politiques queer.

Même si c'est le rêve secret des queens de l'américan theory, nous n'avons pas besoin de public intellectuals : ce sont eux qui confisquent le débat public en France.

JUDITH DON'T GET HEGEMONIC
ON OUR BACKS !
STOP BETRAYING YOUR PEOPLE !

PANIK CULTURE

Contact presse: Marcella Moustache 06.83.24.92.68 – marcellamoustache@yahoo.fr

**WE'RE QUEER, WE'RE HERE,
FUCKING AND READING
TROUDUCS ET TRADUCTEURS
FUCKING BRIGHT AND VERY ANGRY
NO ERASURE!**



illustration n° 3 : tract du groupe queer Panik Culture





n'était certainement pas prévisible. Dans *Défaire le genre*, on observe un changement radical au niveau de l'énonciation. Le « je » de la philosophe, Judith Butler elle-même, entre en scène et plus fortement encore quand elle s'adresse à la France fille aînée de la tradition philosophique européenne.

Qu'ils soient lévinassiens ou « éthiques », le but de ces changements est de rediriger le pouvoir performatif vers des politiques néo-humanistes et universalistes adressées au monde *straight*. Il ne faut donc pas s'étonner d'avoir pu assister à cette scène très étrange à défaut d'être *queer*, lors de la journée de présentation de la traduction de *Trouble dans le genre* à l'École normale supérieure en 2005 où l'on a pu voir Judith Butler raturer, effacer, biffer avec d'autres, le terme « *queer* ». Non seulement le débat était verrouillé (on connaît la technique : zéro gestion du temps des interventions ce qui permet de toujours skipper les questions de la salle) mais des mots sales comme « *queer* » et « performativité » se révélèrent être des indésirables à tel point qu'un groupe d'activistes *queer* interpella la reine récalcitrante du *queer* avec un flyer (illustration n° 3).

***Six Feet Under* : les politiques de la vulnérabilité et l'universalisme néolibéral**

Le potentiel performatif des genres ou de l'injure se trouve donc comme par magie transféré sur « les normes » et « l'universel ». La resignification doit – non sans difficultés – s'appliquer aux « normes » et « l'ouverture » est devenu le nouveau mot d'ordre. Comme c'est gentil et respectable et si peu opportun dans le contexte français ! Le problème que pose ce nouvel agenda butlérien, entre beaucoup d'autres, est qu'il présuppose que nous sommes tous vulnérables, pour ne pas dire plus : « il n'est pas certain que nous soyons encore en vie ou que nous méritions de l'être, que nos vies aient de la valeur ou qu'on puisse leur en accorder, que nos genres soient réels ou qu'on puisse les considérer comme tels²². » Voilà ce qu'il en coûterait de défier les normes de genres. Mazette et branlette ! Le discours de la vulnérabilité mériterait que l'on s'attarde sur sa généalogie,

22. *Ibid.*, p. 206





mais pour l'heure, on peut simplement rappeler deux choses. Le terme même de « vulnérabilité » appliqué à la nation américaine et aux États-Uniens s'impose quelques semaines après le 11 Septembre. Il est sciemment injecté par l'administration Bush et le département de défense. Il sera le motto des officiers en charge d'Abu Ghraib. Il participe aussi de la nouvelle gouvernementalité de la pauvreté, celle libérale, qui a été engagée et mise en œuvre par différentes institutions internationales depuis les années 1980, qu'il s'agisse de l'OCDE ou du PNUD (Programme des Nations unies pour le développement). Son objectif est de requalifier la mesure de la pauvreté, notamment à l'aide de nouveaux outils statistiques, dont la « vulnérabilité » et la « précarité » (cf. le Social Vulnerability Index créé en 2003), de façon à permettre aux experts des pays riches et des pays du Nord de réguler le développement économique et humain des pays pauvres et des pauvres mais aussi des pays émergents.

Non seulement Butler transpose de manière acritique cette « épistémé de la vulnérabilité » aux sujets sexués et genrés et elle en néglige les dimensions biopolitiques et les racines impérialistes mais elle étend le « nous » des « pauvres » de telle manière que « nous » puissions aussi y être inclus, voire se substituer à eux. En effet, nous serions amenés à faire le deuil de certains vulnérables de pays en guerre qui en sont privés, comme nous y invite *Ce qui fait une vie*²³. Cette plainte de la vulnérabilité est tout à fait anachronique (mélancolique ?) si l'on songe aux débordements réussis des dites normes de genre auxquelles on a pu assister ces dernières années et *a fortiori* dans les subcultures urbaines LGBTQ. C'est dans ce contexte qu'il « nous » est dit que « tout » peut-être resignifié ou culturellement retraduit, État compris : « je pense que l'État peut lui aussi être travaillé et exploité²⁴ ». Avec de telles affirmations, il semble bien que nous ayons atteint les limites de l'hypertextualisme, qui était déjà un problème dans *Trouble dans le genre*. On peut légitimement faire remarquer qu'il y a une différence à dire que la signification et la resignification présentent toujours un caractère provisionnel ou performatif et à les

23. *Frames of War; When is Life Grievable*, Londres, Verso, 2010. *Ce qui fait une vie, essai sur la violence, la guerre et le deuil*, Paris, Zones Books, 2010.

24. *Défaire le genre*, *op. cit.*, p. 116.





utiliser comme une recette de cuisine pour cuire tout et n'importe quoi.

De fait, l'universalité est-elle ouverte à la resignification ? N'existe-t-il pas une différence entre la répétition ou la re-citation performative d'un tel maître mot et une injure ou un discours de haine à l'endroit d'une minorité ? Est-ce que cette accumulation d'occurrences de termes comme « universalisme », « vulnérabilité » et « précarité » ne fait pas partie d'un jeu biopolitique que nous connaissons bien ? Qui est le sujet politique de la resignification de l'universel ? Quels sont les effets du transfert de la capacité d'agir, autrefois impersonnelle ou émanant de sites d'énonciation minoritaires, vers la philosophe néomodern en quête de reconnaissance disciplinaire dans la vieille Europe, berceau de la philosophie ? De ces transferts de la vulnérabilité et de la pauvreté et de leur utilisation quasi métaphorique ? Dans *Trouble dans le genre*, le genre était défait sans agent mais par l'intermédiaire d'une capacité d'agir. Comment se fait-il que nous nous retrouvions, avec *Défaire le genre*, mis en demeure de répondre à des questionnements métaphysiques ou ontologiques tels que « Que veut le genre²⁵ ? » ; « Que veut le désir²⁶ ? » La réponse est pourtant bien simple : « rien ».

En ce qui concerne le nouvel objectif politique qui consisterait à « augmenter l'humain », la question qui se pose est la même que celle concernant le projet de resignification de l'universalité : la catégorie de « l'humain » n'est-elle pas l'une des plus dilatée et l'un des fondements de la modernité ? Les conséquences de ces changements du statut de la capacité d'agir sont très claires. Dans *Trouble dans le genre*, la performativité d'obéissance textuelle ou discursive a un caractère impersonnel et réversible pour le meilleur ou pour le pire. Dans *Défaire le genre*, la personnalisation fait rage et la figure continentale du philosophe prêt à sauver le monde ou le pleurer, c'est selon, est de retour. Ce sont les intellectuels publics et les philosophes qui décideront de savoir si la resignification est possible et ok²⁷ et ils feront éventuellement croisade pour les

25. *Ibid.*, p. 12.

26. *Ibid.*, p. 1-2.

27. Voir par exemple les conditions de réalisation de l'universel que pose Slavoj Žižek à la politique *queer* dans son *Le Sujet qui fâche, Le Centre absent de l'ontologie politique* (1999), Paris, Flammarion, p. 307-308. À cette époque, Žižek critique Butler pour





vulnérables. La vacuité d'un tel raisonnement pourrait faire sourire si elle n'effaçait pas purement et simplement le travail des minorités ainsi que la spécificité de leurs besoins et de leurs demandes. Il faut croire que s'identifier comme philosophe plutôt que « simple théoricienne *queer* » et le fait de switcher de troubles en passant d'une théorie des genres agressive et euphorique à une théorie bienveillante et victimisante procurent sans aucun doute un statut plus acceptable et de nombreux privilèges, qui n'ont rien à avoir avec la théorie et les politiques *queer*.

Le trouble trans/*trans trouble*

La relation pour le moins ambivalente qu'entretient Butler avec la transsexualité, les *trans studies* et/ou ce qu'elle appelle depuis peu « le transgenre » constitue un autre élément majeur des politiques butlériennes du *disempowerment*. La relation entre la théorie *queer* états-unienne de la première vague (et plus particulièrement la première Butler de *Trouble dans le genre*), les académiques trans et les activistes trans s'est révélée passionnée et productive. Dans *Invisible Lives: The Erasure of Transsexual and Transgendered People*, un ouvrage publié en 2000, Viviane Namaste a bien montré comment la démarche constructiviste, qui consiste à exemplifier la figure de la *drag-queen*, réduit celle-ci à l'état de paradigme et conduit à un effacement social de la vie et des expériences des personnes trans. Dans *Second Skins, The Body Narratives of Transsexuality* publié en 1998, soit huit ans après *Trouble dans le genre*, Jay Prosser, l'un des premiers universitaires *out* et trans, a critiqué la conception butlérienne de la performativité qui bute sur la forclusion quand il s'agit d'identification transgenre. Il a aussi souligné à quel point la conception butlérienne du genre comme performance et performativité est hyperdiscursive, somatophobe et déssexualisante (en termes de pratiques et d'orientation sexuelle)²⁸. De fait, et même après

n'avoir pas respecté la consigne universaliste. Maintenant, ils devraient s'entendre.

28. Voir également, dans le même ouvrage, son analyse critique du chapitre « Gender is burning: questions of appropriation and subversion », *Ces Corps qui comptent*, op. cit., qui traite de la lecture butlérienne du film *Paris is Burning* de Jennie Livingston mais aussi du dispositif identificatoire qu'il déclenche chez Butler.





la publication de *Ces corps qui comptent* en 1993, les corps en général et les corps trans en particulier ne comptaient toujours guère. Le corps butlérien n'est qu'un résidu ou qu'un produit discursif au même titre que le genre ou le sexe.

Matérialité et interpellation

Un autre type de matérialité, de production des genres et d'interpellation trans fait défaut dans les paradigmes butlériens des genres et des corps trans. Le fait d'être très investie dans la psychanalyse et de prendre en compte l'importance de la vie psychique pour analyser les identifications de genre et les processus de subjectivation n'a pas empêché Teresa de Lauretis d'aboutir à une définition du genre comme technologie²⁹ qui lui a permis d'étendre le spectre de la notion foucauldienne. La définition de la technologie proposée par de Lauretis permet de tenir compte des processus culturels et des représentations dans la re-production des genres, ce qui inclut la représentation visuelle et les cultures populaires, le féminisme et la théorie. Ce paradigme du genre comme technologie ne rate pas le rôle crucial du visuel comme c'est le cas chez Butler.

Né dans un monde déjà saturé de stimulation visuelle et de culture de masse, sans parler des dispositifs visuels qu'étaient aussi les Barnums et autres *freak show*, les expositions universelles, le théâtre de la Salpêtrière dirigé de main de maître tous les mardis par Charcot, non loin du laboratoire de photographie qu'il avait fait construire, Foucault a peut-être mis au point la généalogie comme nouvelle méthode épistémologique mais dans sa généalogie de la femme hystérique (qui occupe une bonne partie de son séminaire donné au Collège de France en 1975 intitulé *Les Anormaux*), il a raté les photos de Londe et l'art d'un William Friedkin pour « apprivoiser » la femme possédée. Ce n'est sans doute pas un hasard si Freud était particulièrement opposé à toute forme de technologies visuelles, tout particulièrement lorsque celles-ci menaçaient de vouloir

29. Voir le chapitre intitulé « La Technologie du Genre » in *Technologies of Gender: Essays in Theory, Film and Fiction*. Bloomington et Indianapolis, Indiana UP, 1987, p. 37-94. *Théorie queer et cultures populaires : de Foucault à Cronenberg*, Paris, La Dispute, 2007, p. 37-93.





capturer la psychanalyse avec le cinéma. Faut-il y voir une manière de protéger le caractère privé, pour ne pas dire le secret de ce qui se passait dans son/le cabinet du psychanalyste et de pouvoir ainsi continuer à administrer les continents noirs qu'il « découvrirait » ? Interrogé au sujet du projet de film de Pabst, *Les secrets d'une âme* en 1926, le « père » de la psychanalyse fait face à la menace en déclarant : « On ne peut éviter le film, semble-t-il, pas plus que les cheveux taillés à la garçonne. Mais quant à moi, *je ne me les laisserai pas couper* et je ne veux personnellement rien avoir à faire avec ce film » (c'est moi qui souligne). Freud a peut-être échappé aux ciseaux de la *butch* de son vivant mais il n'a rien pu contre le fait que le cinéma et la psychanalyse soient quasiment nés à la même époque. Et le Panopticon de Foucault n'est pas tout.

Butler et Althusser

La gêne quant au rôle crucial de l'image et des dispositifs visuels peut aussi se manifester par une volonté de le contenir. C'est le cas avec les théories de l'identification, de la subjugation et de l'assujettissement chez Lacan et Althusser. Lacan se débarrasse rapidement du problème avec son stade du miroir. Moins connu peut-être est le fait que la théorie de l'interpellation d'Althusser, dont raffolent les théoriciens états-uniens *queer* de la première vague, est bancal sans sa dimension spéculaire. En effet, celle-ci ne peut être réduite, comme c'est souvent le cas dans les analyses de Butler, à la désormais célèbre scène du policier qui vous interpelle. Dans le texte d'Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État³⁰ », le processus d'interpellation des individus en sujets implique ce qu'Althusser appelle « la structure spectrale de l'idéologie » qui est constitutive de l'un des quatre niveaux d'interpellation qu'il a distingué. Pour qu'il y ait assujettissement, il faut plus qu'une scène de flic. Pour Althusser, l'interpellation idéologique fonctionne si elle est cadrée en amont et ce, bien avant la scène du flic. De fait, elle doit être placée sous l'autorité d'un sujet absolu qui est le miroir ultime dans lequel le sujet va pouvoir se reconnaître ainsi qu'à travers autrui.

30. Louis Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », in *Sur la Reproduction*, Paris, PUF/ActuelMarx, 1995, p. 269-314.





De manière tout à fait significative, Butler ébarbe l'introduction du *Pouvoir des mots* de ces éléments théoriques. Elle reproche à tort à Althusser de ne se s'appuyer que sur la scène du flic. Elle affirme qu'il ne prend pas en compte les conditions de possibilité de ce type d'assujettissement performatif qui précède la scène. Ce faisant, intentionnellement ou non, elle rate le « jeu de miroir avec le grand sujet », c'est-à-dire le caractère spéculaire de l'idéologie, de l'interpellation de genre ou de l'injure raciale et sexuelle. Elle va même plus loin en réduisant le « théâtre » de l'interpellation althussérienne (pour reprendre le terme d'Althusser) à un événement phonique. La question n'est pas de démontrer ou de dire qu'il existe une bonne interprétation d'Althusser et que le « bricolage » de Butler est faux, mais de constater que la conclusion logique ultime à laquelle elle parvient à l'issue de ce découpage est que l'idéologie n'a pas besoin d'une voix pour se produire.

Soutenir que la scène du flic n'est pas nécessaire et qu'il est possible de se débarrasser de la situation dialogique qui réunit les deux protagonistes, c'est proposer une dématérialisation radicale au sein même du champ discursif et performatif. Virez le son. Virez la scène en public. Soyez aveugles et muets. C'est toute la matérialité même de l'interpellation qui peut et doit disparaître. Pourquoi pas ? Le seul problème est que la conception de la performativité butlérienne tout entière, qu'il s'agisse de la nomination qui entre dans le processus de gendérisation ou dans les discours de haine dont l'injure fait partie, repose sur ce type de réitération, de re-citation et de répétition. Il n'existe pas de force performative, quelle que soit sa valence, le sens dans lequel elle se déploie (une force qui ouvre à une possibilité de résistance ou bien, au contraire, de coercition), qui puisse faire l'économie de ces scènes réelles. Et c'est encore plus vrai quand il s'agit des genres, des minorités sexuelles et racialisées. Cette répugnance à tenir compte de la matérialité de la parole ou du langage est en parfaite cohérence avec les paradigmes du genre totalement désincarnés proposés par Butler. Les conséquences de ce désir acharné à supprimer ou à donner une version de la subjectivation extrêmement abstraite sont légion. L'une d'entre elles et non des moindres est d'alimenter des logiques du *disempowerment* qui font carrément l'impasse sur les technologies et les contre-biopolitiques trans.





De fait et pour ne prendre que des exemples de transmasculinité, nombre de *transmen*, de boys, de bois, etc., tirent déjà parti des multiples ressources de la performance, de la performativité et de la visibilité. Certains revendiquent le fait de fabriquer des masculinités différentes, d'autres non. Beaucoup refusent le fardeau de la subversion que leur a infligé la théorie *queer* états-unienne des années 1990 selon laquelle les personnes transgenres sont plus susceptibles de briser le binarisme du système sexe/genre dominant que les personnes transsexuelles. Sans parler des féminismes qui ont tenté de discipliner les trans³¹ et les *transmen* en leur intimant d'être parfaits³². La plupart des technologies de la masculinité trans repose sur des réappropriations et des resignifications tant visuelles que phoniques que ne peut taire la conception butlérienne de la performativité qui tente pourtant de les invisibiliser et de les réduire au silence. N'est-il pourtant pas nécessaire de prendre en compte le spectre le plus étendu possible des technologies de genres et biopolitiques en provenance des champs subculturels, qui plus est, souvent politisés ?

Trans interpellations

Les technologies biopolitiques font grand usage des réappropriations visuelles et phoniques. Les images parlent pour elles et l'on pourrait presque entendre leur voix. C'est le cas dans la série d'auto-portraits réalisée en 1996 par le photographe anglo-américain trans Loren Cameron³³. En retravaillant les codes et le pouvoir performatif des planches et des photos anatomiques, Cameron critique clairement le discours médical et sa dimension pornographique. Il contrôle son image puisqu'il est celui qui prend les photos. C'est lui qui presse le déclencheur de l'appareil. Il peut montrer son corps, voire exhiber un corps et un sexe masculin différent, un homme sans « la » bite, sans

31. Trans' ainsi orthographié renvoie à une terminologie spécifiquement française.

32. Sur cette contrainte, voir *infra* le chapitre intitulé « Les nouvelles technologies des transmasculinités », p. 201-226.

33. *Body Alchemy, Transsexuals portraits*, San Francisco, Cleis Press, 1996.





être objectifié. Dans les années 1990, il devient donc possible pour les personnes trans qui le souhaitent, de figurer « l'avant et l'après » par l'intermédiaire d'autoreprésentations qui permettent de se détacher de l'exploitation que font la presse populaire sensationnaliste ou le discours médical de ce trope narratif. À des processus d'interpellation bien spécifiques (les noms d'oiseaux, les injures mais aussi l'érotisation du corps trans objectivé), Loren Cameron oppose un autoportrait (illustration n° 4) qui est une réponse à la fois visuelle et phonique qui vaut bien un acte de discours réussi.

Nombre de stratégies qui furent déployées par le GAT, le Groupe activiste trans de Paris participent également d'un processus constant de resignification matérielle et d'interpellation (illustration n° 5). Le GAT a réalisé une vidéo intitulée « Le doigt de Dieu : on a retrouvé la bite à Lacan » où l'on peut apercevoir une ordonnance ainsi stipulée : « Patient Jacques Lacan. Docteur Queer (MD), lieu : Paris is burning » en référence au film de Jennie Livingstone. On pourrait également citer les nombreux zap effectués par le GAT ou Act Up-Paris contre les experts français de la transsexualité autoproclamés comme Patrica Mercader (psychologue féministe) ou encore Colette Chiland, ainsi que l'existence d'une radio trans' de 2003 à 2006, *Bistouri oui oui*³⁴. Des exemples choisis parmi beaucoup d'autres qui montrent très bien la diversité des technologies des transmasculinités et des transféminités ainsi que leur ancrage dans la matérialité visuelle et phonique.

Les limites de la théorie butlérienne du genre comme performance et performativité ne doivent pas nous amener à jeter le bébé de la performativité avec l'eau du bain. Il n'y a aucune raison de se priver des ressources de la performance et de la performativité, tout particulièrement en matière de performance identitaire. D'autres manières de théoriser et d'autres pratiques ont prouvé et prouveront leur efficacité. La dimension performative des genres n'entraîne en rien une réduction automatique de l'*agency*. À ne pas tenir compte du caractère *empowering* des incorporations ainsi que des stratégies biopolitiques et des scènes de la vie quotidienne, l'on court le risque de défaire bien des possibilités

34. Les archives de l'émission sont disponibles sur http://bistouriouioui.free.fr/page_archives_anciennes_émissions.htm





YES WE QUEER !

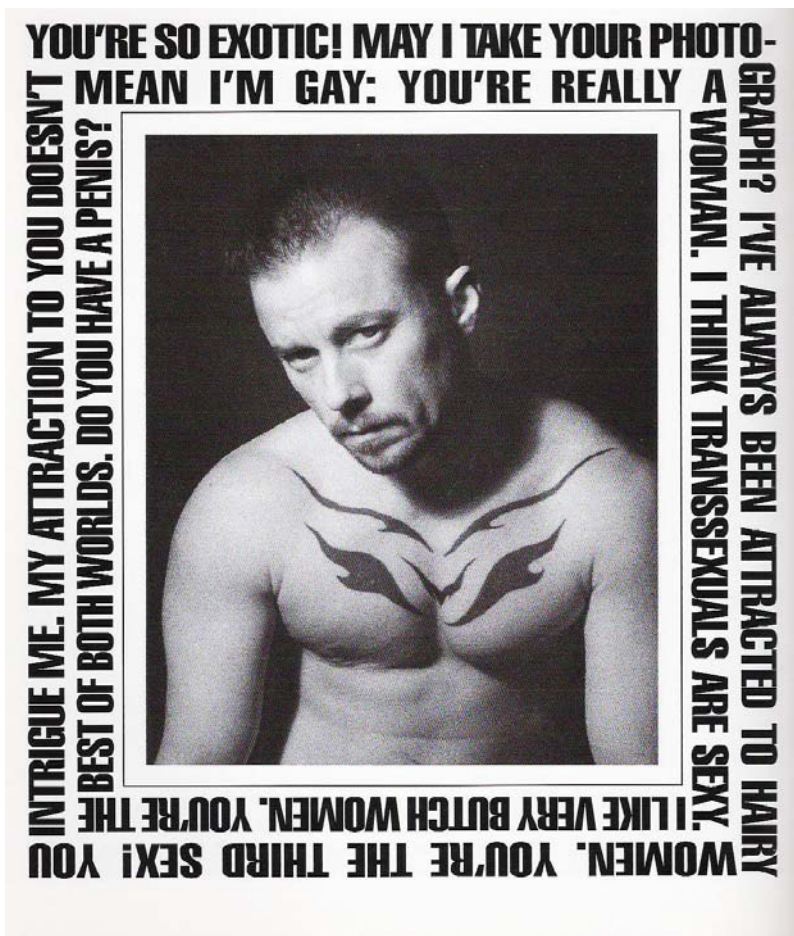


illustration n° 4 : autoportrait par Loren Cameron



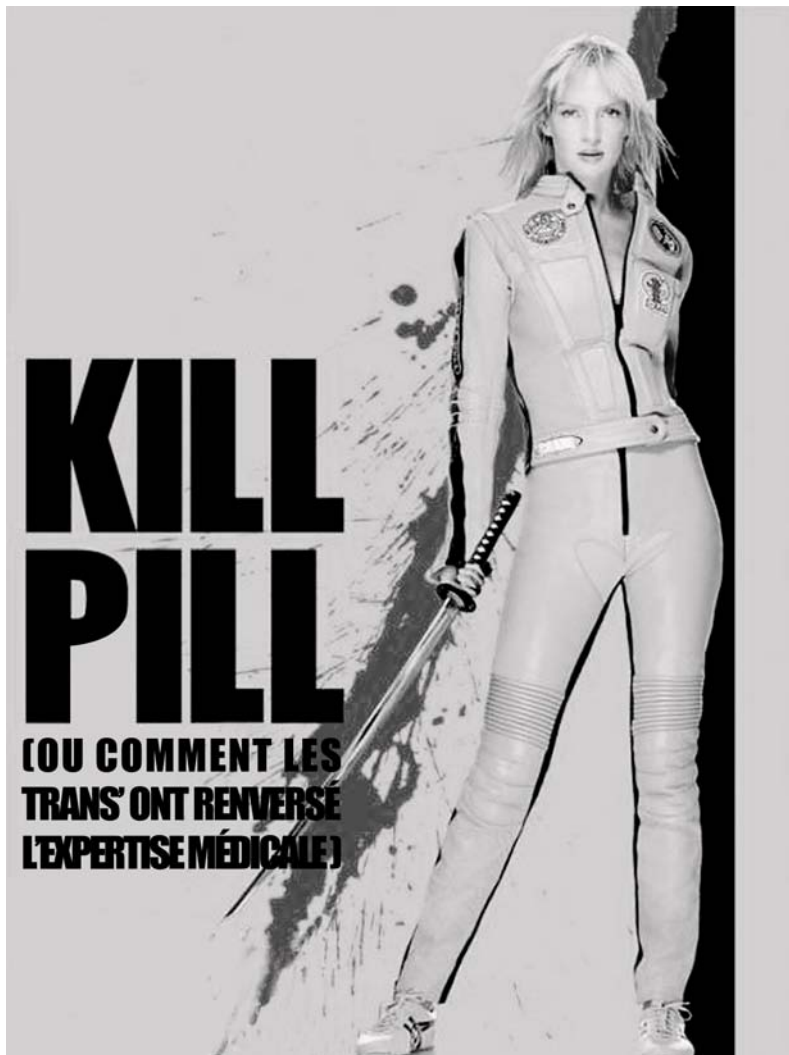


illustration n°5 : poster Kill Pill par le GAT





trans et de rater la multiplicité des manières de faire des genres. Les paradigmes butlériens du genre comme performance et mélancolie nous aveuglent et déconnectent la théorie *queer* des subcultures trans, *queer* et *genderqueer* mais encore une fois, rien n'oblige à suivre Butler dans son passage de la *drag-queen* à la *drama-queen*. Ce changement nous rappelle simplement que la théorie *queer* états-unienne de la première vague, comme les féminismes, constituent aussi une technologie de genre³⁵. De ce point de vue, il est important de faire preuve de la plus grande réflexivité possible et de soumettre à la critique les usages que nous faisons de la théorie et du fantasme.

Les transgenres : des mélancoliques agressifs ?

Le fait de ne pas prendre en compte les subcultures et les politiques trans et *queer* explique peut-être le gouffre qui s'est creusé entre Butler et les personnes trans et sa manière (intermittente et ambivalente) de vouloir incarner « la théorie *queer* » tel le Saint Sébastien des *trans studies*, comme ce fut le cas lors d'une conférence donnée à l'université de Paris 8, le 13 novembre 2008³⁶. Le recours infaillible aux dogmes psychanalytiques n'arrange rien. Et encore moins cet autre paradigme du genre qu'est le genre comme mélancolie à l'intention des personnes « transgenres » (pour reprendre le choix terminologique de Butler). À Paris, Butler a fait circuler par deux fois l'histoire d'une philosophe interpellée par une poète qui avait lancé un « Fuck Judith Butler ! » durant un slam à San Francisco : lors de la conférence à Paris 8 et dans un texte au titre significatif publié par des psychanalystes lacaniens, « Le transgenre et

35. Voir *supra*, « Les nouvelles technologies de la transmasculinité », p. 201-226.

36. Paradoxalement, lors de cette conférence, les *trans studies* ne furent évoquées par Judith Butler que pour cette raison, la philosophe ne répondant pas aux questions du public intéressé par les *studies* en question. Il faut également préciser que le terme de « transgenre » qui figurait initialement dans le titre de la conférence organisée par le département d'Études féminines et de genre avait été retiré par la suite au profit d'une appellation plus générique : « Genre, psychanalyse et politique. » Cette omission a « permis » de réduire le nombre de personnes trans dans le public.





les attitudes de révolte³⁷ ». Le récit diffère selon qu'il est adressé à un parterre d'étudiants venus écouter la conférence à l'université de Paris 8 ou aux lacaniens. Butler raconte qu'elle assistait au slam *incognito*. De fait, ce qui s'est passé est qu'une poète MtF bien connue à San Francisco savait pertinemment ce qu'elle disait et ce qu'elle faisait (contrairement à l'interprétation des faits proposée par Butler), lorsqu'elle s'adressa au public informel familial des *open mic* des subcultures et des politiques *queer* et *gender queer*. Butler en convient d'ailleurs dans le texte publié issu de la conférence, à défaut de l'avoir fait pendant la conférence à Paris 8 : « il y a quelques années, lors d'un spectacle de poésie slam où je m'étais rendue à San Francisco, un certain nombre de personnes de la communauté transgenre ont parlé publiquement : des *gender-queer*, des garçons, des transgenres, des transsexuels, des *butch*, des femmes (à moins qu'il ne s'agisse de *fém*) aimant des hommes trans. »

« F*** Judith Butler »

Au début du texte destiné aux lacaniens, Butler va s'efforcer d'effacer le contexte et la matérialité de la scène alors qu'elle insiste sur l'importance, mais en théorie, du caractère dialogique et de l'interlocution comme constituants essentiels de la scène performative : « je te reconnais comme femme et je te reconnais comme homme : de tels actes de discours sont des modes d'adresse ; ils instaurent un « je » et ils cherchent à s'adresser à un « tu » et cette scène d'interlocution est peut-être aussi importante, sinon davantage que la catégorie par laquelle je m'adresse à toi³⁸. » Pourtant, en plein effort de réflexion sur l'énonciation et la nomination, Butler ne pensera jamais à nommer la « MtF » en question. Elle préfère largement analyser l'agression verbale en référence à une situation « similaire », racontée par Julia Kristeva, qui a interprété le geste d'une femme qui avait quitté l'une de ses conférences à la New School for Social Research de New York en claquant la porte comme

37. In Monique David-Ménard (dir.), *Sexualités, genres et mélancolies, S'entretenir avec Judith Butler*, Paris, Campagne Première, 2009, p. 13-36.

38. « Le transgenre et « les attitudes » de révolte », *ibid.*, p. 13.





une déclaration d'amour. La proximité avec Kristeva est assurée. Butler élabore ensuite en termes foncièrement psychanalytiques la nature de l'adresse ou de « la demande impossible » dont relèverait la parole de la poète, et qui serait en tout point similaire à l'impossible et quelquefois agressive plainte de la mélancolique décrite par Freud³⁹ dans son texte de 1915 sur la mélancolie. Pendant la conférence à Paris 8, Butler ne se priva pas d'érotiser la rencontre avec « la poète MtF de San Francisco », exhibant les aspects comiques de la situation de son point de vue. Et Butler de relater comment elle est allée voir la poète à la fin du slam et comment celle-ci aurait rougi quand elle lui a révélé son identité. La poète ne serait pas restée indifférente à ses charmes, ce qui montre au passage que la philosophe caste immédiatement la transpoète comme une lesbienne, attirée par les femmes.

Les psychanalystes lacaniens français adorent cette histoire car ils n'ont aucun problème à resituer « cette demande impossible » dans le transfert et ils y voient naturellement une preuve de la souffrance et de la vulnérabilité des personnes transsexuelles⁴⁰ (plutôt que transgenre ou trans'). Et quel soulagement pour eux de voir que Butler est revenue sur le bon chemin, que « la militante » d'autrefois, qui n'avait pas bien compris la pensée profonde de Lacan et interprétait de travers le maître (*queer*), s'est calmée⁴¹. Le souci est que, dans ce texte destiné aux Lacaniens de Paris, Butler va exemplifier la personne transgenre (« la MtF de San Francisco » comprise) qui devient la quintessence de la souffrance de genre. De ce point de vue, la MtF de San Francisco succède paradigmatiquement

39. Freud, « Deuil et mélancolie » (1915), *Œuvres complètes*, Paris, PUF, vol. XIII, p. 261-278.

40. Alain Lemosof, « Roc de queer », in Monique David-Ménard, (dir.), *Sexualités, genres et mélancolies*, op. cit., Paris, Campagne Première, 2009, p. 99-122. Il est assez comique de voir comment Lemosof insinue dans cet article comment Tim Dean serait un meilleur élève que Butler de ces « maîtres *queer* » que sont Lacan et Freud selon lui ; moins drôle de voir quelles sont ses références pour « un abord psychanalytique de la problématique trans » : le numéro 74 de la revue *Cliniques méditerranéennes*, « La transsexualité : défiguration, déformation, déchirement », Paris, Erès, 2006.

41. Mais pas suffisamment puisqu'elle « semble encore trop fixée à son opposition au symbolique hétéronormatif », une « opposition très militante » qui « entraîne selon moi, certains contresens », Lemosof, « Roc de queer », art. cit., p. 116 et note n° 1.





à la *drag-queen* de *Trouble dans le genre*. Un paradigme de genre très troublé et nettement moins flamboyant que Priscilla Reine du désert... La philosophe n'hésite pas à décrire la mélancolie et le type d'adresse qu'elle secrète comme une arme « transgenre » à la fois spécifique, agressive mais inefficace. Et de fait, selon la théorie lacanienne et les textes lacaniens transphobes français, Catherine Millot en tête, l'identification trans n'est jamais parvenue à être structurée comme un langage⁴², ce qui l'exclut *de facto* du Symbolique lacanien. Avec Butler conférencière à Paris 8, l'identification trans restait une impossibilité. Elle était forclosée. Le texte issu du séminaire avec les lacaniens se veut plus prudent et Butler prétend qu'elle y évite toute forme de « diagnostic » et de pathologisation. C'est qu'elle y fait est bien pire. Sous prétexte de donner non sans mal une origine totalement sociale et culturelle à la mélancolie, on arrive peu ou prou à un même résultat fatal pour « la trans », et ce au prix de singulières décontextualisations.

De la pathologisation au pathos

Chassez la pathologisation et le pathos revient au galop : la MtF de San Francisco « souffre du genre », tel serait la signification profonde, de son « fuck you Judith Butler » à l'insu de la profératrice. Butler va s'employer à culturaliser, à sociologiser l'origine de cette souffrance (qui va pourtant relever de la pure mélancolie freudienne), de manière à parer à l'accusation de pathologisation au sens « psychologique » du terme. En vain. Tout en contestant l'imperméabilité entre le psychique et le social, l'intérieur et l'extérieur, Butler reconduit en permanence leur séparation. En fait, le texte de Butler oscille en permanence entre le psychologique et le sociologique, voire entre « la fille/le garçon psychologique » et la « fille / le garçon sociologique ». Ce faisant, elle réifie plus qu'autre chose le couple « intérieur/extérieur » et sa correspondance « naturelle » avec « psychologique/sociologique ». Il arrive même que les contenus des deux sphères permutent au point de devenir indistincts : le dehors du « sociologique »

42. Sur *Hors sexe* de Catherine Millot, voir également Marie-Hélène Bourcier, « Zap la psy, on a retrouvé la bite à Lacan », *Sexpolitiques, Queer Zones 2*, Paris, La Fabrique, 2005, p. 251-271.





pouvant être le dedans : « Mais je ne voulais pas dire que le genre est seulement dehors, et qu'il nous faut par conséquent, dans nos théorisations du genre, évacuer l'intérieur. Je voulais plutôt dire que le dehors est aussi le dedans, que ce que nous évoquons comme « intérieur » est une manière particulière dont la norme culturelle prend forme comme réalité psychique, très souvent comme identification psychique⁴³ ».

On peut d'ailleurs se demander si la tentative de séparation de la souffrance d'origine sociale à différencier de l'origine psychique qui inaugure le texte est pertinente. Quelles conceptions du psychique et de l'identification exclusives du social Butler vise-t-elle ? Et encore une fois, l'opposition qu'elle ré-installe, pour les besoins de son exonération de l'accusation de pathologisation, entre intériorité psychologique comme lieu de l'identification et « extérieur » comme lieu de la contrainte sociale et culturelle est poreuse. C'est de nouveau le cas lorsqu'elle décide du fait que l'on bascule « dans l'extérieur » du psychisme à partir du moment où l'autonomination se voit complétée par une adresse et prend une dimension dialogique : « en fait, deux actes ont lieu : le premier est un acte d'autonomination, mais le second est une forme d'adresse, une adresse à un « tu » auquel il est demandé de considérer cette personne comme un garçon. À ce moment-là, on ne peut plus parler de l'identification comme d'une réalité exclusivement psychique comme quelque chose qui est accompli de manière interne et qui a lieu séparément d'une identité sociologique ou d'une scène sociologique d'interlocution⁴⁴. » Extériorité (sociologique) et adresse à autrui⁴⁵ coïncideraient comme si l'autonomination relevait du monologue intérieur socialement non médiatisé (ce dont on peut douter).

Enfin, lorsque la tentative de resociologisation et de dépsychologisation de la scène se traduit par l'affirmation de leur caractère indissociable

43. « Le transgenre et « les attitudes » de révolte », *art. cit.*, p. 2

44. *Ibid.*, p. 23.

45. Pas mal d'hégélianisme et un zeste de Sartre se mêlent dans cette manière de penser la relation massacrante à autrui avec des formulations comme « la nomination pour autrui », pour désigner un acte de langage non narcissique qui consacrerait l'existence sociologique du sujet qui se désigne homme, comme un « garçon sociologique », *ibid.*, p. 25.





et de la non-correspondance entre intériorité et psychologique d'une part, et extériorité et social/culturel d'autre part, il faut bien constater que le supplément sociologique ne fait pas le poids bien longtemps. Il est en quelque sorte introjecté, absorbé, telle une médiation supplémentaire dont il faut tenir compte, et le psychologique redevient le lieu unique du processus d'identification. Après un premier mouvement de re-sociologisation du processus identificatoire transgenre, l'on est très rapidement invité au dépassement de ce que Butler appelle « le référent sociologique » (présupposant une opposition entre référent et signifiant ?) qui est taxé de fixité (par opposition à la plasticité psychique ?). Cette sorte de sociologie entretient de furieuses ressemblances avec le Symbolique lacanien⁴⁶ et revient, ni plus ni moins, à admettre l'existence d'une réalité psychique et culturelle que Freud n'a jamais nié (et dont il a fait la matière même de ses « complexes » qui sont autant de mythologies d'inspiration hellénistiques) et à penser que l'inconscient est structuré comme et par le langage et que certaines phases identificatoires sont et doivent, comme le disait Lacan, être sanctionnées par l'accès au Symbolique. Et quand bien même la pathologisation psychologisante serait écartée, Butler psychanalyse « le cas » de la MtF de San Francisco à tour de bras. Ainsi désigner l'adresse qui lui a été faite comme étant la métonymie de la rupture et/ou de la souffrance transgenre est tout à fait digne d'une interprétation d'un rêve faite par le Freud de *L'Interprétation des rêves*⁴⁷ qui fait la part belle aux déplacements et autres condensations métaphoriques ou métonymiques.

Mais admettons que l'origine de la souffrance transgenre soit externe, en tout cas culturelle⁴⁸ et sociale. Ainsi donc, les méchantes normes de

46. Récapitulant sa démarche, Butler dit qu'elle essaye « de comprendre ce que signifie l'assertion d'une identification dans le langage », *ibid.*, p. 22.

47. *L'Interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1936. Voir chapitre VI.

48. Dans un mail en date du 1^{er} juin 2011, Judith Butler essaye de me convaincre du fait que la perte ou la forclusion dont elle parle serait culturelle. C'est un contresens par rapport à la conceptualisation lacanienne de localiser la forclusion dans la culture : la culture à la différence de l'inconscient ne « forclot » pas. À moins de ramener sur le tapis une forme d'inconscient culturel, et de se prendre les pieds dans ce vieux tapis – c'est précisément ce que fait Butler. En fait, la forclusion dont elle parle n'existe pas et encore





genre pèsent de tout leur poids sur la MtF de San Francisco au point de la rendre inintelligible. Elles « torturent ». Comment se fait-il que le même phénomène de contrainte sociale et culturelle décrit dans *Trouble dans le genre* n'ait pas les mêmes effets sur la MtF de San Francisco que sur la *drag-queen* et ne génère pas les mêmes occasions de résistance ? En bref, comment est-on passé de l'euphorie de genre que suscite la dissonance de genre représentée par la *drag-queen* dans *Trouble dans le genre* à une véritable *gender dysphoria* avec la parabole de la MtF de San Francisco ? Qu'est-ce qui a changé entre 1990, date de la parution de *Trouble dans le genre*, et 2008 ? Aucune raison n'est donnée par Butler. Et lorsqu'il s'agit de culturaliser la mélancolie, le recours à un Freud très peu culturaliste est massif, pour ne pas dire plaqué. La mécanique de la perte introuvable est enclenchée, quitte à tourner en pilote automatique. Car enfin, quel est l'objet de la perte du sujet transgenre ?

Dans une version culturelle actualisée de la mélancolie, celle-ci serait la « conséquence culturelle d'un deuil interdit » à l'image de celui des soldats américains morts en Irak et dont on ne montre plus les cercueils (à la télévision ?). Alors que l'on ne sait toujours pas en quoi consiste la perte du transgenre mélancolique, le voici hypostasié, digne de figurer la perte en elle-même : « le mélancolique [le transgenre] incarne cette perte. » À défaut de savoir ce qui est perdu, l'on saura qu'il présente des « attitudes de révolte », qu'il veut rompre un lien tout en l'entretenant, qu'il s'adresse à quelqu'un qui n'est pas là (« adresse auto-privative »), qu'il présente une propension à « l'auto-lacération publique » et à la plainte. Bref, à défaut de savoir ce dont il souffre, le sujet transgenre connaîtrait par cœur la performance de la mélancolie. Butler essaye bien de faire le lien entre la mélancolie et l'exclusion sociale en général dont l'exclusion due à la présentation d'un genre « hors normes » ne serait

moins de nos jours. Il s'agit d'un obstacle impossible et non attesté surgi d'un esprit sourd aux critiques et qui ne tient pas compte des réalités politiques et subculturelles. Sous prétexte d'un retour à Freud à la lettre – et il aurait été le seul à pouvoir le faire – n'oublions pas que Lacan a fourbi cette notion de forclusion (dans les psychoses, tiens, tiens...) pour radicaliser la *verwerfung* (le rejet) freudienne. Le psychotique ou celui/elle qui « forclot » est incapable de faire usage du signe linguistique dans sa définition lacano-saussurienne.





qu'un exemple parmi d'autres, l'exclusion entraînant la privation, la non-reconnaissance ou la méconnaissance. Mais la question qui se pose alors, si la structure mélancolique est aussi répandue, est celle de l'exemplarité de l'identification transgenre. Et si c'est d'une dissonance de genre dont il s'agit, comment imaginer un seul instant, après quelques décennies de révolution transgenre, que la MtF de San Francisco puisse ignorer ce qui lui a été refusé et qu'elle aurait donc à jamais perdu ?

Mon nom est personne

Le plus paradoxal dans le texte de Butler est sans doute cette tentative de resociologisation qui néglige les acquis subculturels d'une ville comme San Francisco, la culture *queer* en général et les contextes pour analyser une situation d'énonciation concrète qui va être transformée en anecdote par l'auteur. Personne dans le public san franciscain plutôt averti n'est digne de figurer dans la liste des destinataires. Mais il y a plus. À l'opposé de son objectif affiché, l'analyse par Butler du « cas » de la MtF de San Francisco est une succession d'échecs quant à la dépathologisation et à la dépsychologisation au soi-disant bénéfice d'une conception et d'une explication culturelle de la mélancolie du transgenre. Encore une fois, même si l'on relativise le poids des présupposés psychanalytiques qui font tenir la théorie butlérienne de la mélancolie trans – ce qui est pratiquement impossible tant le texte est criblé de « psychanalysèmes » traditionnels et rancis – l'interprétation butlérienne débouche sur une forme de pathologisation de la demande transgenre extrêmement pernicieuse qui se traduit par une assignation victimaire. Quand le texte se veut un tantinet culturaliste, il décrète la pathologisation par la culture qui exercerait une puissance inégalée et très peu résistible sur la MtF poète de San Francisco, puisque la prise de parole de celle-ci est vouée à l'échec et à l'inaudibilité.

Loin de réussir la dépsychologisation, Butler ajoute plusieurs couches de pathologisation supplémentaires inutiles. La première, avec son interprétation de la rage, de la colère de la MtF de San Francisco. En posant l'existence d'un lien unique et arbitraire entre ces émotions des politiques sexuelles en général et des féminismes en particulier que sont





la rage, la colère et la souffrance, Butler efface des pans entiers de l'histoire de la performativité. La rage comme émotion politico-sexuelle a pourtant des précédents récents. Elle a été investie en tant que valeur, source d'*empowerment* par les féministes et par les lesbiennes féministes au point d'en faire l'argument d'un manifeste féministe, le *Woman-identified-woman* des Radicalesbians de 1970, qui commence par ces phrases devenues célèbres : « Qu'est-ce qu'une lesbienne ? Une lesbienne est la rage condensée de toutes les femmes prête à exploser⁴⁹. » Butler cite le deuil impossible qui aurait été infligé aux premières victimes du VIH mais comment peut-elle ignorer que la rage et la colère figuraient au panthéon des valeurs d'Act Up dès sa fondation à New York ? Dans les deux cas, ce type de performativité n'a rien à voir avec la crise de colère de la personne transgenre qui ne serait qu'une crise d'adresse ou une « plaie ouverte ». La colère d'Act Up a sauvé bien des vies (on connaît le mot d'ordre : « mieux vaut être en colère que déprimé ») et nul ne doute sérieusement qu'elle n'ait pas été entendue et fait la preuve de son efficacité. La politisation de la rage et de la colère n'a en rien débouché sur une fantastique incommunicabilité non plus qu'elle n'en était la manifestation.

Le second niveau de pathologisation se situe dans la dramatisation opérée par Butler dans sa lecture sélective du texte de Freud, si tant est que ce texte de 1915 puisse servir de texte d'autorité, d'autant que Freud lui-même prend bien la précaution d'y dire que la définition de la mélancolie est « fluctuante » et qu'il ne dispose pas d'un matériel empirique suffisant⁵⁰. Sans aucune explication, Butler opte spontanément pour la version hard, celle pathologique du deuil qu'est la mélancolie. Il est vrai que la symptomatologie est plus lourde et plus désespérante pour « le

49. Ma traduction. « What is a lesbian. A lesbian is the rage of all women condensed to the point of explosion. » Le texte est disponible en ligne à l'adresse suivante : <http://scriptorium.lib.duke.edu/wlm/womid>, le site de la Duke University dédié aux archives du féminisme.

50. « Notre matériel, mis à part les impressions qui sont à la disposition de tout observateur, se limite à un petit nombre de cas dont la nature psychogène ne souffrait d'aucun doute. Nous abandonnerons donc d'emblée toute prétention à une validité générale de nos résultats », « Deuil et mélancolie », *art. cit.*, p. 261.





malade », à défaut de l'être pour l'analyste qui en sait plus que le mélancolique. À la différence de la personne « qui fait son deuil » moyennant des attitudes de « rébellion » bien compréhensible selon Freud, la perte et son objet sont soustraits à la conscience de/du le/la mélancolique. Autre différence de taille, le/la mélancolique souffrirait d'un trouble du sentiment de soi qui va se manifester de manière très réflexive : des « auto-reproches », des « auto-injures », un « auto-tourment », des « auto-accusations » qui, s'ils s'adressent par la bande à un objet d'amour – toujours selon Freud – n'en prennent pas moins la forme d'agression contre soi : « le moi se déprécie et fait rage contre lui-même⁵¹. »

Or, force est de constater que le « F*** Judith Butler » ne renvoie à aucune de ces caractéristiques de retournement contre soi décelable dans l'énonciation. Bien au contraire. Pas plus que « la honte » que rajoute Butler au tableau clinique et qui même chez Freud ne fait pas partie du kit : « ils (les mélancoliques) n'ont pas honte et ne se cachent pas, car tout ce qu'ils disent d'abaissant sur eux-mêmes est, au fond, dit d'un autre⁵². » La MtF de San Francisco n'emprunte pas le chemin détourné de la plainte (auto)accusatrice pour cibler la philosophe. D'ailleurs elle ne se déprécie ni ne se plaint. Sa plainte mélancolique est un pur effet de reconstitution par la destinataire de son injure, qui en est réduite à réaffirmer sous forme de dénégation le fait qu'elle puisse constituer l'objet d'amour perdu de la MtF. Voilà ce qui permet à Butler (outre les satisfactions narcissiques afférentes) de garder la définition amoureuse et kristevienne de la mélancolie en même temps que celle liée au genre qui devient ainsi l'objet plus idéal qu'aurait égaré la MtF de San Francisco. La paraphrase christique de la définition freudienne de la mélancolie proposée par Butler, « la mélancolie est une forme d'adresse qui ne peut atteindre son destinataire, qui ne l'a jamais pu et ne le pourra jamais : une apostrophe ouverte, l'apostrophe comme plaie ouverte⁵³ » est à prendre pour ce qu'elle est. Un vœu pieux qui ne respecte ni la teneur énonciative de la parole trans ni la situation d'interlocution dans laquelle se trouvait la philosophe.

51. *Ibid.*, p. 276.

52. *Ibid.*, p. 267.

53. « Le transgenre et « les attitudes » de révolte », *art. cit.*, p. 30.





Butler parle bien de « politique » mais elle évoque une timide promesse qui s'est déjà réalisée à de nombreuses reprises. L'acte de langage posé ce jour-là par la MtF poète n'a rien de singulier ou d'exceptionnel au xx^e comme au xxi^e siècle, à San Francisco comme dans bien d'autres lieux. Si tant est que la description adéquate de sa prise de parole puisse relever du fait « de vivre une réalité psychique socialement médiatisée et informée », voilà qui ne relève pas de la sociologie mais du politique : cela s'appelle faire de la politique. Cela suppose très simplement d'avoir en tête et donc connaissance des contraintes arbitraires imposées par un régime sexe/genre insuffisant, binaire et prescriptif mais aussi la mémoire et la connaissance des manières d'y résister. Au lieu de cela, Butler impose une sorte de scène primitive performative pour le moins personnelle et souffreteuse, à une sorte de stade du miroir sans tain et à un dialogue de sourds. Car la destinataire (encore une fois comme s'il n'y en avait qu'une : Butler) réussit la prouesse d'être en cavale et pleinement présente. Cette mise en scène et en anecdote de la mélancolique transgenre relève du *double bind*. Non seulement l'adresse de la MtF de San Francisco, conformément au dogme freudien de 1915, est vouée à l'échec « parce que la mélancolie est une forme d'adresse qui ne peut atteindre son destinataire » mais la destinataire (réduite à Butler) en question est douée d'un étrange don d'ubiquité. Quand elle est là, elle n'est pas là, soit que sa notoriété excède sa personne, soit que – on remarquera la contradiction – personne ne la reconnaisse alors qu'elle enseigne de l'autre côté du pont de San Francisco, à Berkeley. On aboutit à cette situation qui serait comique si elle n'était aussi asymétrique (en termes de pouvoir et de notoriété) d'une rencontre entre deux «non reconnaissables» : la MtF « définie comme la non reconnaissable » par Butler (ce qui est tout à fait excessif et irréaliste), en raison de sa demande de genre impossible, et la célébrité invisible, Butler en personne, qui n'entend pas quand on lui dit d'aller se faire foutre.

Mieux encore, Butler en vient à habiter la structure énonciative supposée de la mélancolie : le fait de ne pas avoir été reconnue serait la condition de possibilité de la formulation de la plainte mélancolique transgenre, tout autant que son échec, même si le fait de ne pas avoir été identifiée est peu probable et non nécessaire. Nul doute que





cette manière d'occuper la place du destinataire absent est une manière d'échapper au propos de la MtF de San Francisco qui fait simplement écho aux critiques croissantes bien connues des trans à l'égard de Butler. Et si la mélancolie est plus culturelle que psychique (un renversement qui ne tient pas, comme on l'a vu, et qui aboutit aussi à une nouvelle forme de pathologisation), force est de constater que Butler choisit d'incarner, en lieu et place de la culture *queer*, la culture dominante, celle du refus de lecture et d'écoute en faisant preuve d'une exceptionnelle surdité politique. Nouvelle contradiction : Butler n'ignore pas ce que les *trans studies* reprochent à la théorie *queer* dont elle serait la métonymie mais elle choisit d'occuper le lieu de la culture de genre dominante fidèle au dispositif mélancolique dont elle est aussi la métaphore. C'est aussi ce que lui dit la MtF de San Francisco et que Butler refuse d'entendre alors que tout le monde a parfaitement compris (et peu importe sa présence réelle) : dégage...

Cette mise en scène de l'interpellation est la dématérialisation en actes de la scène de l'interpellation althussérienne analysée plus haut. Cette fois, le moins que l'on puisse dire, c'est que le son a été définitivement coupé et l'interpellation détruite. Reste un accommodement communicationnel avec les Lacaniens à qui le texte est adressé, bien plus qu'aux trans ou aux *queer*, et qui explique sans doute l'absence regrettable de toute référence aux travaux critiques de la psychanalyse émanant des trans studies, plus précis, plus adéquats et moins narcissiques ou aux approches cliniques non pathologisantes pratiquées par des praticiens trans ou non comme ceux du GLAP de New York par exemple⁵⁴.

Cette manière de concevoir l'exclusion à la fois psychique et sociale des trans va tout à fait dans le sens des remarques de Millot sur la nature des trans définie par leur « incroyable » propension à la demande, qualifiée d'un très ambigu « fantastique » dans le texte de Butler. Elle est la

54. Gay and Lesbian Affirmative Therapy (<http://www.glapnyc.org/>). En 2010, le GLAP a organisé un colloque à New York, « In Translation, Clinical Dialogues Spanning the Transgender Spectrum », dont les actes viennent de paraître dans un numéro spécial du *Journal of Gay & Lesbian Mental Health*, vol. 15, n° 2, 2011 (<http://www.informaworld.com/smpp/title-db=all-content=g936117821>). Un autre colloque consacré aux perspectives trans intitulé « Transpectrum » est prévu en février 2012.





conséquence logique du tournant opéré par Butler qui est passée du scénario de la prolifération des genres rendue possible par la malléabilité des normes par opposition à la non-malléabilité de la loi (un scénario qui se trouve dans *Trouble dans le genre*) à une réification des normes de genre génératrice de souffrance et de deuil impossible. Ce changement est ce qui défait la possibilité avérée des identifications de genres multiples, y compris pour les trans, et ce qui voudrait « nous » faire basculer dans le *disempowerment*.

Queeriser oui, mais d'où ?

Loin d'être les ennemis jurés de la théorie et des politiques *queer*, les critiques et les propositions des *trans studies* nous sont indispensables. Deux contributions des études et des subcultures trans à la théorie, aux cultures et aux politiques *queer* de la seconde vague pourraient bien constituer l'un des prochains défis de la théorie et des politiques *queer* : ce que l'on pourrait appeler la « désorientation sexuelle » et la question de « la directionnalité de notre queering » pour reprendre la formule de Jin Haritaworn⁵⁵ dans un article paru en 2008.

Comment ne pas « queeriser d'en haut », voire refuser de s'identifier avec la « théorie *queer* », sont devenues des questions d'actualité. Selon Jin Haritaworn, nos situations sexuelles sont liées à nos positionnalités épistémiques et le fait que la théorie *queer* blanche ait construit l'hétérosexualité comme ennemi principal relève d'un certain « hétérocentrisme ». Haritaworn critique le fait de « privilégier l'hétérosexualité qui devient alors le principal Autre du *queer*⁵⁶ » comme étant un discours monoproblématique (*single issue*) qui néglige les hétérosexualités racialisées et minorisées, lorsqu'une telle dénomination convient encore. De fait, après vingt ans d'appel à l'intersectionnalité lancé par la théorie *queer* états-unienne de la première vague (De Lauretis), les résultats sont maigres pour ne pas dire nuls. En s'appuyant sur ses recherches empiriques sur

55. « Shifting Positionalities: Empirical Reflections on a Queer/Trans of Colour Methodology », *Sociological Research on line*, vol. 13, n° 1, 2008. <http://www.socresonline.org.uk/13/1/13.html>

56. *Ibid.*





les Thais multiraciaux en Angleterre et en Allemagne et en se situant lui-même comme *queer*, témoin trans et chercheur, Haritaworn se donne donc pour objectif construire une méthodologie et une positionnalité *queer* « qui puisse dire (et faire ?) la différence ». La différence qu'il y a pour un gay thaï vivant à Londres et pour qui un podium sur lequel dansent d'extravagantes créatures ne renvoie pas seulement à une esthétique *camp*, mais au fait que sa mère thaï était une travailleuse du sexe, une pute : « une mère qui a peut-être dansé sur des podiums non pas tant pour exprimer sa sexualité que pour gagner sa vie⁵⁷ ».

Il est vrai que la théorie *queer* états-unienne de la première vague a déplacé l'accent non sur l'homosexualité mais sur la déconstruction du binarisme hétérosexualité/homosexualité (du moins avec les travaux de Butler et de Segdwick). Ce faisant, elle n'a pas touché à l'orientation sexuelle gaie et lesbienne. Il était acquis que les gays seraient attirés par des garçons et les lesbiennes par des filles. Orientation sexuelle fixe donc. Mais le BDSM et les transcultures *queer* ne respectent plus cet alignement. Nous savions bien que ce que l'on appelle « la réassignation de sexe » ou de genre » n'a rien à voir avec l'orientation sexuelle mais qui avait anticipé le fait que les gouines, les *transmen*, quelques *transfem* et quelques pédés entretiendraient des relations sexuelles et émotionnelles ? Cette multiplication des possibilités sexuelles est une évolution spécifique des subcultures *queer* et trans qui ne se retrouve pas dans la culture gaie. Aujourd'hui, le « trouble dans le genre » ne va pas sans un « trouble » sexuel, au sens de « désorientation sexuelle », du moins quand les *queer*, les trans et les travailleurs du sexe se mélangent. Et pour des raisons qui restent à analyser, la transmasculinité *queer* a été le carburant de ces changements majeurs. Si la théorie, les identités, les subcultures *queer* avancent et veulent avancer en termes de sexualités et de politiques sexuelles, ils ont autant à apprendre des *trans studies* que des corps trans qu'ils fréquentent. Et cela n'ira pas sans des réorientations majeures et dont je ne connais pas plus que vous le contenu.

Mexico D.F, *El Péndulo*, Chapultepec

57. *Ibid.*





Bibliographie

MODERNISMES ET FÉMINISMES

Protoféminisme, modernisme et racisme : Breillat fait son cinéma

Andrea Yann, *M.D.*, Paris, Minuit, 1984.

Association Mouvement pour les luttes féministes, *Chroniques d'une imposture. Du Mouvement de libération des femmes à une marque commerciale*, 1981.

Bataille Georges, *Les Larmes d'Éros*, Paris, Jean Jacques Pauvert, 1961.

de Beauvoir Simone, *Faut-il brûler Sade ?*, Paris, Gallimard, « Idées », 1955.

Bereni Laure et Lépinard Éléonore, « La parité ou le mythe d'une exception française », *Pouvoirs*, n° 111, 2004.

Bourcier Marie-Hélène, *Queer Zones 1*, Paris, Balland, 2001. Paris, Éditions Amsterdam, 2006, 2011.

Braidotti Rosi, « Discontinuous Becomings: Deleuze on the Becoming-Woman of Philosophy », *Nomadic Subjects, Embodiement and sexual difference in contemporary feminist theory*, New York, Columbia University Press, 1994.





Breillat Catherine, *Romance*, Paris, Éditions des Cahiers du cinéma, « Petite bibliothèque du cinéma », 1999.

- *Le Livre du plaisir*, Paris, Éditions Numéro 1, 1999, éd. poche, 2001.

- *Pornocratie*, Paris, Denoël, 2004.

- Avec Claire Vassé, *Corps Amoureux*, Paris, Denoël, 2006.

Burch Noël, *La Beauté des Latrines. Pour réhabiliter le sens au cinéma et ailleurs*, Paris, L'Harmattan, 2007.

Cixous Hélène, « Le rire de la méduse », *L'Arc*, n° 61 (spécial Simone de Beauvoir), Paris, 1975.

Davis Angela, *Women, Race and Class*, New York, Random House, 1981.

Trad. fr. : *Femmes, Race et Classe*, Paris, Éditions des femmes, 1983.

Des Femmes en Mouvement, n°7, juillet 1978.

Deleuze Gilles et Guattari Félix, *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie* 2, Paris, Minuit, 1980.

Duras Marguerite, *La Maladie de la mort*, Paris, Minuit, 1982.

Firestone Shulamith, *The Dialectic of sSx, The Case for Feminist Revolution*, New York, Morrow, 1970.

Fouque Antoinette, « Femmes en mouvements : hier, aujourd'hui, demain », avril 1990, entretiens avec Pierre Nora et Marcel Gauchet, *Le Débat*, octobre 1989 et février 1990. Repris dans *Il y a Deux Sexes. Essais de féminologie*, Paris, Gallimard-Le Débat, 1995, éd. revue et augmentée, 2004.

Fraisse Geneviève, *La Controverse des sexes*, Paris, PUF, 2001 ; Éditions Le Bord de l'eau, 2010.

Gautier Théophile, *Mademoiselle de Maupin, double amour*, Bruxelles, Société belge de librairie, 1837.

Gilbert Sandra M. et Gubar Susan, *The War of the Words, No Man's Land: The Place of the Woman Writer in the Twentieth Century*, volume 1, Yale, Yale University Press, 1989.

- *Sexchanges, No Man's Land: The Place of the Woman Writer in the Twentieth Century*, volume 2, Yale, Yale University Press, 1989.

Huyssen Andreas, *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Post-modernism*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 1986.

- « Mass Culture as Woman: Modernism's Other ». Trad. fr. Noël Burch : « Féminité de la culture de masse, l'autre de la modernité », in Geneviève





BIBLIOGRAPHIE

- Sellier et Eliane Viennot (dir.), *Culture d'élite, culture de masse et différence des sexes*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- de Lauretis Teresa, *Technologies of Gender, Essays on Theory, Film and Fiction*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 1987.
- *Théorie queer et cultures populaires*, Paris, La Dispute, 2007.
- Lépinard Éléonore, *L'Égalité introuvable, la parité, les féministes et la République*, Paris, Presses de Sciences Po, 2007.
- Lépinard Éléonore et Bereni Laure, « La parité ou le mythe d'une exception française », *Pouvoirs*, n° 111, 2004.
- Mercx Mandy (dir.), *The Sexual Subject, A Screen Reader in Sexuality*, Londres et New York, Routledge, 1992.
- Morrison Toni, « Unspeakable Things Unspoken: the Afro-American Presence in American Literature », (Tanner Lecture on Human Values, 7 octobre 1988) repris dans *Michigan Quarterly Review*, vol. 28, n°1, hiver 1989.
- Mulvey Laura, « Visual Pleasure and narrative cinema », *Screen*, vol. 16, n°3, automne 1975. Repris dans Mandy Mercx (dir.), *The Sexual Subject, A Screen Reader in Sexuality*, Londres et New York, Routledge, 1992. Trad. fr. partielle par Noël Burch dans *CinémAction*, n°67, 2^e semestre 1993.
- Raevaara Eeva, « Les débats sur les quotas en Finlande et sur la parité en France : des politiques du changement ? », *Les Cahiers du genre*, n°47, 2009.
- Ricardou Jean, *Le Nouveau Roman*, Paris, Seuil, « Points », 1973, rééd. Augmentée, Paris, Seuil, « Points », 1990.
- Sellier Geneviève et Viennot Eliane (dir.), *Culture d'élite, culture de masse et différence des sexes*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- Sight et Sound*, août 2010, p. 42.
- Sollers Philippe, *Nombres*, Paris, Seuil, « Tel Quel », 1968.
- *Lois*, Paris, Seuil, « Tel Quel », 1972.
- *H*, Paris, Seuil, « Tel Quel », 1973.
- Viennot Eliane et Sellier Geneviève (dir.), *Culture d'élite, culture de masse et différence des sexes*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- Williams Linda, *Hardcore, Power, Pleasure and the « frenzy of the visible »*, Los Angeles, Berkeley, University of California Press, 1989.
- Williams Raymond, *Culture and Materialism*, Londres et New York, Verso, 1980, 2005. Trad. fr. *Culture et matérialisme*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2009.





Filmographie

- À ma sœur !*, Catherine Breillat, 2001.
Barbe-Bleue, Catherine Breillat, 2009 (pas de sortie en salles en France).
L'Éden et après, Alain Robbe-Grillet, 1970.
L'Immortelle, Alain Robbe-Grillet, 1963.
Judex, Louis Feuillade, 1917.
Parfait Amour, Catherine Breillat, 1996.
Romance, Catherine Breillat, 1999.
Une Vieille Maîtresse, Catherine Breillat, 2007.

L'opium des connes : féminismes français et matérialisme culturel

- de Baecque Antoine, *L'Ange exterminateur : Entretiens avec Antoine de Baecque*, Paris, Grasset, 2006.
- Bourcier Marie-Hélène, *Queer Zones 1, Politiques des identités sexuelles, des représentations et des savoirs*, Balland, 2001. Éditions Amsterdam, 2006, 2011.
- « Les petits chevaux de Troie : Wittig entre modernisme, matérialisme et politique », Actes du colloque « Lire Monique Wittig aujourd'hui », 26-27 novembre 2009. À paraître aux PUL en 2012.
- Cixous Hélène et Leclercq Annie, *La Jeune Née*, Paris, éditions 10/18, « Féminin futur », 1975.
- *La Venue à l'écriture*, Paris, éditions 10/18, « féminin futur », 1997.
- Clover Carol, *Men, Women and Chain Saws, Gender in the Modern Horror Film*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1992.
- Fouque Antoinette, *Il y a deux sexes, Essais de féminologie*, Paris, Gallimard-Le Débat, 1995, éd. revue et augmentée, 2004.
- Handicap, le temps des engagements : premiers états généraux*, Paris, PUF, 2005.
- Hebdige Dick, *Subculture: The Meaning of Style*, Londres, Methuen, New Accents, (1979). Trad. fr., *Sous-culture. Le sens du style*, Paris, La Découverte, « Zones », 2008.
- Jenkins Henry et Tulloch John (dir.), « « At other times, like females » : Gender and Star Trek fan fiction », *Science Fiction Audiences, Watching Doctor Who and Star Trek*, Londres et New York, Routledge, 1995.





BIBLIOGRAPHIE

- « Out of the closet and into the universe, Queers and Star Trek », *Science Fiction Audiences, Watching Doctor Who and Star Trek*, Londres et New York, Routledge, 1995.

Kriegel Blandine, *La Violence à la télévision. Rapport de la mission d'évaluation, d'analyse et de propositions relatives aux représentations violentes à la télévision* présidée par le Ministre de la culture, Paris, PUF, 2003.

Leclercq Annie et Cixous Hélène, *La Jeune Née*, Paris, éditions 10/18, « féminin futur », 1975.

- *La Venue à l'écriture*, Paris, éditions 10/18, « féminin futur », 1997.

Maigret Éric, Macé Éric et Glévarec Hervé (dir.), *Cultural Studies*, Paris, Armand Colin, 2008.

McRobbie Angela, « Jackie Magazine: romantic individualism and the teenage girl », stencils de l'université de Birmingham (CCCS, 1977) ; www.gold.ac.uk/media/jackie-magazine.pdf.

Morisson Toni, « Unspeakable things unspeakable: the afro-american presence in American Literature », (Tanner Lecture on Human Values, 7 octobre 1988), *Michigan Quarterly Review*, vol. 28, n°1, hiver 1989.

Radway Janice, *Reading the romance, Women, Patriarchy and Popular Culture*, University of North Carolina Press, 1984.

Stacey Jackie, *Star Gazing Hollywood Cinema and Female Spectatorship*, Londres et New York, Routledge, 1994.

Sticker Henri-Jacques, *Corps infirmes et société*, Paris, Aubier, 1982.

Trinh-Thi Coralie, *La Voie humide. Une œuvre au rouge*, Vauvert, Le Diable Vauvert, 2007.

Tulloch John et Jenkins Henry (dir.), *Science Fiction Audiences. Watching Doctor Who and Star Trek*, Londres et New York, 1995.

Wack ! *Art and the Feminist Revolution*, Cambridge, Massachusetts, Londres, The MIT Press, 2007.

Williams Raymond, *Culture and Materialism*, Londres et New York, Verso, 1980, 2005. Trad. fr. *Culture et matérialisme*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2009.

Filmographie

Anatomie de l'enfer, Catherine Breillat, 2002.

Les Anges exterminateurs, Jean-Claude-Brisseau, 2006.





Baise-moi, Virginie Despentes et Coralie Trinh-Thi, 2000.
The Girl, Sande Zeig, USA/France, 2000.
HPG, mon vit, mon œuvre, les films de l'Ange, 2008.
Le Silence des agneaux, Thomas Harris, 1988.
I spit on your grave, Meir Zarchi, 1978.
The Texas Chainsaw Massacre, Tobe Hopper, 1974.
The Texas Chainsaw Massacre, Tobe Hopper et Dennis Hopper, 1986.

READY FOR THE CULTURAL TURN ?

Études culturelles et politique de l'identité nationale

Anderson Benedict, *Imagined Communities*, Londres, Verso, 1983. Trad. fr., *L'Imaginaire national. réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996.

Ang Ien et Stratton John, « On the impossibility of a global cultural studies, « British Cultural Studies » in an « international » frame », in David Morley et Kuan-Hsing Chen (dir.), *Stuart Hall, Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres et New York, Routledge, 1996.

Barthes Roland, *Système de la mode*, Paris, Seuil, 1967.

- *S/Z*, Paris, Seuil, 1970.

Bhabha Homi, « Dissemination, Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation », *The Location of Culture*, Londres et New York, 1994. Trad. fr., *Les Lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, Paris, Payot, 2007.

Bourcier Marie-Hélène, *Sexpolitiques*, *Queer Zones 2*, Paris, La Fabrique, 2005.

Burston Paul et Richardson Colin, *A Queer Romance: Lesbians, Gay Men and Popular Culture*, Londres et New York, Routledge, 1995.

Debray Régis, *Manifestes médiologiques*, Paris, Gallimard, 1994.

- *Vie et mort de l'image, une histoire du regard en Occident*, Paris, Gallimard, 1995.

Denning Michael, « Culture and the Crisis, The Political and Intellectual Origins of Cultural Studies in the United States », in Nelson Cary et Dilip Parameshwar Gaonkar (dir.), *Disciplinarity an dissent in cultural studies*, Londres et New York, Routledge, 1996.





BIBLIOGRAPHIE

- *The Laboring of American Culture in the Twentieth Century*, Londres et New York, Verso, 1997.

Alexandre Doty, *Out in Culture: Gay, Lesbian, and Queer Essays on Popular Culture*, Durham, Duke University Press, 1995.

Dyer Richard, « Judy Garland and Gay Men », *Heavenly Bodies*, 1986, Londres, Macmillan, 1^{re} édition ; Londres, Routledge, 2004, 2^e édition.

Fanon Franz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.

Fiske John, *Reading Television* (co-dir. John Hartley), Londres, Methuen, 1978.

- *Television Culture*, Londres, Methuen, 1987.

Gever Martha, Parmar Pratibha et Greyson John, *Queer Looks: Perspectives on Lesbian and Gay Film and Video*, Londres et New York, Routledge, 1993.

Gilroy Paul, *The Black Atlantic, Modernity and Double Consciousness*, Londres, Verso, 1993. Trad. fr., *L'Atlantique Noir. Modernité et double conscience*, Paris, Kargo, 2003, nouvelle trad. fr. Paris, Éditions Amsterdam, 2010.

- « Cultural studies and ethnic absolutism », in Lawrence Grossberg, Cary Nelson, Paula Treichler (dir.), *Cultural Studies*, Londres et New York, Routledge, 1992.

Glissant Édouard, *Le Discours antillais*, Paris, Gallimard, 1997.

Hall Stuart, « Encoding and decoding in the media discourse », polycopiés du Center for Contemporary Cultural Studies, 1973. Trad. fr., *Réseaux*, n° 68, 1994.

- « The Emergence of Cultural Studies and the crisis of the Humanities », in David Morley et Kuan Hsing Chen (dir.), *Stuart Hall, Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres et New York, Routledge, 1996.

- « Cultural Studies and its Theoretical Legacies », in David Morley et Kuan Hsing Chen (dir.), *Stuart Hall, Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres et New York, Routledge, 1996.

Hanchard Michael, « Cultural Politics and Black Public Intellectuals », in Cary Nelson et Dilip Parameshwar Gaonkar (dir.), *Disciplinary an dissent in cultural studies*, Londres et New York, Routledge, 1996.

Hoggart Richard, *The Uses of Literacy: Aspects of Working Class Life with Special References to Publications and Entertainments*, Londres, Penguin, 1958. Trad. fr. : *La Culture du pauvre. Étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*, Paris, Minuit, 1970.





Huyssen Andreas, « Féminité de la culture de masse : l'autre de la modernité », in Geneviève Sellier et Eliane Viennot (dir.), *Culture d'élite, culture de masse et différence des sexes*, Paris, L'Harmattan, 2004.

Metz Christian, *Essais sur la signification au cinéma*, tome I et II, Paris, Klincksieck, 1971 et 1981.

Morley David, *British Cultural Studies, Geography, Nationality and Identity* (co-dir., Kevin Robins), Oxford, Oxford University Press, 2005.

Nelson Cary, Treichler Paula A. et Grossberg Lawrence, « Cultural studies: an introduction », in Cary Nelson, Paula A. Treichler et Lawrence Grossberg (dir.), *Cultural Studies*, Londres et New York, Routledge, 1992.

Neveu Eric et Mattelart Armand, « Cultural Studies' stories, La domestication d'une pensée sauvage ? », *Réseaux*, n° 80, CNET, 1996. <http://enssibal.enssib.fr/autres-sites/reseaux-cnet/80/01-matte.pdf>

Passeron Jean-Claude, « Littérature et sociologie: retour sur Richard Hoggart », in P.M. Menger et Jean-Claude Passeron (dir.), *L'Art de la recherche*, Paris, La Documentation française, 1994.

Stratton John et Ang Ien, « On the impossibility of a global cultural studies, « British Cultural Studies » in an « international » frame », in David Morley et Kuan-Hsing Chen (dir.), *Stuart Hall, Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres et New York, Routledge, 1996.

Raymond Williams, *Television, Technology and Cultural Form*, Londres, Routledge, 1975.

Wittig Monique, *La Pensée straight*, Paris, Balland, 2001. Éditions Amsterdam, 2007.

Entretien # 2 : Comment la Gauche française a raté son point G

Bourcier Marie-Hélène, *Queer Zones 1*, Paris, Balland, 2001. Éditions Amsterdam, 2006, 2011.

- Bourcier Marie-Hélène et Molinier Pascale, « Masculinités queer, trans et post-trans : les rejets du féminisme », entretiens croisés avec Carine Boeuf, Morty Diamond, Jin Haritaworn, Vincent He-say, Jean Bobby Noble et Stephen Whittle, *Cahiers du Genres* n°45, *Les Fleurs du mâle, Masculinités sans hommes?* 2008. Trad. fr., Marie-Hélène Bourcier.





BIBLIOGRAPHIE

- Noël Burch, *De la beauté des latrines, Pour réhabiliter le sens au cinéma et ailleurs*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- Butler Judith, *Bodies that Matter, on the Discursive Limits of « Sex »*, Londres et New York, Routledge, 1993. Trad. fr., *Ces Corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.
- Castel Pierre-Henri, *La Métamorphose impensable, essai sur le transsexualisme et l'identité personnelle*, Paris, Gallimard, 2003.
- Chen Kuan-Hsing et Morley David (dir.), *Stuart Hall, Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres et New York, Routledge, 1996.
- Derrida Jacques et Plissart Marie-France, *Droits de regards*, Paris, Minuit, 1985.
- Dyer Richard, *White, Essays on Race and Culture*, Londres et New York, Routledge, 1997.
- Guattari Félix et Rolnik Suely, *Micropolitiques*, Paris, Les Empêcheurs de Tourner en Rond, 2007.
- Hall Stuart, « The rediscovery of « ideology »: return of the repressed in media studies », in Michael Gurevitch, Tony Bennett, James Curran et Janet Woollacott (dir.), *Culture, Society and the Media*, Londres, Methuen, 1982 ; Trad. fr. in *Identités et cultures. Politiques des Cultural Studies*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007.
- Haraway Donna, *Des Singes, des cyborgs et des femmes, La réinvention de la nature*, Paris, Actes Sud, Éditions Jacqueline Chambon, 2009.
- Laclau Ernesto et Mouffe Chantal, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985. Trad. fr., *Hégémonie et stratégie socialiste : Vers une politique démocratique radicale*, Paris, Les Solitaires Intempestifs, 2009.
- Laud Humphreys, *Le Commerce des pissotières*, Paris, La Découverte, 2007.
- de Lauretis Teresa, *Technologies of Gender, Essays on Theory, Film and Fiction*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 1987.
- de Lauretis Teresa, *Théories queer et cultures populaires, De Foucault à Cronenberg*, Paris, La Dispute, 2007.
- Maines Rachel P., *The Technology of Orgasm, « Hysteria », the vibrator and women's sexual satisfaction*, John Hopkins University Press, 2001. Trad. fr., *Technologies de l'orgasme, Le vibromasseur, l'« hystérie » et la satisfaction sexuelle des femmes*, Paris, Payot, 2009.





Mercer Kobena (dir.), ICA Documents n°7, *Black Film, british Cinema*, 1989.

- « « 1968 » : Periodizing politics and identity », in Cary Nelson, Paula A. Treichler et Lawrence Grossberg (dir.), *Cultural Studies*, Londres et New York, Routledge, 1991.

Young Robert J.C, *White Mythologies, Writing History and the West*, New York et Londres, Routledge, 1990.

Filmographie

Bend Over Boyfriend 1, Shar Rednour et Jackie Strano, Fatale Media, 1998.

Bend Over Boyfriend 2, Shar Rednour et Jackie Strano, SIR Video, 1999.

Planète Terreur, Robert Rodriguez, 2007.

Cabin Fever, Eli Roth, 2002.

Hostel, Eli Roth, 2005.

YES WE QUEER !

Red light district et porno durable : un autre porno est possible !

Bendover Magazine, Feminism, sexuality and art, printemps/été 2010, vol 4.
Bourcier Marie-Hélène, *Queer Zones 1. Politiques des identités sexuelles, des représentations et des savoirs*, Paris, Balland, 2001. Éditions Amsterdam, 2005, 2011.

- « Post-porn », in Philippe Di Folco (dir.), *Dictionnaire de la Pornographie*, Paris, Puf, 2005.

Brooks Siobhan, « Dancing towards freedom », in Jill Nagle (dir.), *Whores and other feminists*, New York et Londres, Routledge, 1997.

- « Exotic dancing et unionizing: the challenges of feminist antiracist organizing at the Lusty Lady theater », *Feminism and Antiracism, International Struggle for Justice*, Winddance France Twine et Kathleen M. Blee (dir.), New York, New York University Press, 2001.

Delorme Wendy, *Quatrième génération*, Paris, Grasset, 2007.





BIBLIOGRAPHIE

- Dubois W.E.B, *The Soul of Black Folks, In Writings*, New York, The Library of America, 1986 ; Trad. fr., Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, 2004 ; Paris, La Découverte, 2007.
- Dudash Tawnya, « Peepshow feminism », in Jill Nagle (dir.), *Whores and Other Feminists*, New York et Londres, Routledge, 1997.
- Duggan Lisa et Hunter Nan D., *Sex Wars, Sexual Dissent and Political Culture*, New York et Londres, Routledge, 1995.
- Funari Vicky, « Naked, naughty, nasty: peep show reflections », in Jill Nagle (dir.), *Whores and Other Feminists*, New York et Londres, Routledge, 1997.
- Griffin Susan, *Pornography and Silence, Culture's Revenge Against Nature*, New York, Harper et Row, 1981.
- Guattari Félix et Rolnik Suely, *Micropolitiques*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/Seuil, 2007.
- Hall Stuart, « New Ethnicities », *ICA Documents*, n° 7, *Black Film, British Cinema*, Kobena Mercer (dir.), 1989.
- HPG, *Autobiographie d'un hardeur*, Paris, Hachette, 2002.
- Hocquenghem Guy, *Le Désir homosexuel*, 1972. Rééd. Paris, Fayard, 2000.
- Nagle Jill, *Whores and Other Feminists*, New York et Londres, Routledge, 1997.
- Paglia Camille, *Vamps et Tramps*, New York, Vintage Books, 1994. Trad. fr., *Vamps et Tramps, une théorie païenne de la sexualité*, Paris, Denoël, 2009.
- Samois, *Coming to Power, Writings and Graphics on Lesbian S/M*, Boston, Alyson Publications, 1981.
- What Colour is Your Handkerchief? A Lesbian S/M Sexuality Reader*, 1981.
- Thrinh-Thi Coralie, *La Voie humide*, Vauvert, Le Diable Vauvert, 2007.
- West Cornell, « The new cultural politics of difference », in *Keeping Faith, Philosophy and Race in America*, New York et Londres, Routledge, 1994.
- Williams Linda, *Hard Core, Power, Pleasure and the « Frenzy of the Visible »*, Berkeley, University of California Press, 1989.

Filmographie

- Didn't do it for Love* Monika Treut, 1997.
- Female Misbehaviour*, Monika Treut, 1992.
- Live Nude Girls Unite*, Julia Query et Vicky Funari, 2000. DVD First Run Features, New York.





Seduction the cruel Woman, Monika Treut, 1985.
Too Much Pussy, Emilie Jovet, (2010 pour la première version).
Virgin Machine, Monika Treut, 1998.

Les nouvelles technologies des transmasculinités

Agamben Giorgio, *Homo Sacer*, tome 1, Paris, Seuil, 1998.
Anzaldúa Gloria E, Moraga Cherríe L., *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Kitchen Table, Women of Color Press, 1981.
Anzaldúa Gloria E, Keating Analouise, *This Bridge we Call Home: Radical Visions for Transformation*, Londres et New York, Routledge, 2002.
Bornstein Kate, *Gender Outlaw, on Men, Women and the rest of us*, New York, Vintage, 1995.
Bornstein Kate et Sullivan Caitlin, *Nearly Roadkill, An Infobahn Erotic Adventure*, Seattle, Serpents Tail, 1996.
Bourcier Marie-Hélène, *Q comme Queer*, Lille, GKC, 1998.
- *Queer Zones 1*, Paris, Balland, 2001. Paris, Éditions Amsterdam, 2006, 2011.
- « Excitables Post », *Sites, Contemporary French and Francophone Studies*, vol 12, n°1, janvier 2008, Celestin Roger et DalMolin Eliane, Lawrence R. Schehr (dir.), Londres et New York, Routledge.
Califia Pat : *Sex Changes, The Politics of Transgenderism*, San Francisco, Cleis Press, 1997. Trad. fr., *Le Mouvement transgenre, changer de sexe*, Paris, Epel, 2003.
Cameron Loren, *Body Alchemy, Transsexual Portraits*, San Francisco, Cleis Press, 1996.
Cline Sally, *Radcliffe Hall, a Woman Called John*, John Murray, Londres, 1997.
Connel R.W, *Masculinities*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1995.
Doan Laura, « Passing fashions: reading female masculinities in the 1920s », *Fashioning Sapphism, The Origins of a Modern English Lesbian Culture*, New York, Columbia University Press.
Foucault Michel, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.
Foucault Michel, *Il faut défendre la société*, Paris, Hautes Études/Gallimard, 1997.





BIBLIOGRAPHIE

- Green Jamison, *Becoming a Visible Man*, Nashville, Vanderbilt University Press, 2004.
- Halberstam Judith, *Female Masculinity*, Durham, Londres, Duke University Press, 1998.
- Hall Radclyffe, *Le Puits de solitude*, 1928, rééd. Gallimard, 2005.
- Haraway Donna, *Simians, Cyborgs and Women*, Free Association Book, 1991. *Des Singes, des cyborgs et des femmes, la réinvention de la nature*, Paris, Éditions Jacqueline Chambon, 2009.
- Hausman Bernice, L., *Changing Sex: Transsexualism, Technology and the Idea of Gender*, Durham, Duke University Press, 1995.
- Hoenes Josch, « Images et formations de corps d'hommes trans. Politique visuelle dans les photographies de Loren Cameron », *Les Cahiers du Genre, Les Fleurs du Mâle, Masculinités sans hommes ?*, Bourcier Marie-Hélène et Molinier Pascale (dir.), n°45, 2008.
- Irigaray Luce, *Speculum de l'autre femme*, Paris, Minuit, 1974, p. 174.
- Keating Analouise et Anzaldúa Gloria E, *This Bridge we Call Home: Radical Visions for Transformation*, Londres et Routledge, 2002.
- Laclau Ernesto et Mouffe Chantal, *Hegemony and Socialist Strategy: towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985. Trad. fr., *Hégémonie et stratégie socialiste : Vers une politique démocratique radicale*, Les Solitaires Intempestifs, 2009.
- de Lauretis Teresa, *Technology of Gender, Essays on Theory, Film and Fiction*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 1987.
- « The lure of the mannish lesbian », *The Practise of Love: Lesbian sexuality and perverse desire*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.
- *Théorie queer et cultures populaires, De Foucault à Cronenberg*, Paris, La Dispute, 2007.
- Löwy Ilana, *L'Emprise du genre, Masculinité, féminité, inégalité*, Paris, La Dispute, 2007.
- Meyerowitz Joanne, *How sex changed, A History of Transsexuality in the United States*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.
- Moraga Cherríe L., et Anzaldúa Gloria E, *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Kitchen Table, Women of Color Press, 1981.
- Mulvey Laura, « Visual pleasure and narrative cinema », *Screen*, vol. 16, n°3,





1975. Trad. Fr *Cinémaction* n° 67, 1993.

Nataf Zachary I., *Lesbians Talk Transgender*, Londres, Scarlet Press, 1996.

Newton Esther, « The Mythic Mannish Lesbian: Radclyffe Hall and the new woman », 1984. Trad. fr., *Les Cahiers du genre* n°45, 2008.

Raymond Janice, *The Transsexual Empire, The Making of the She-male*, Teachers College Press, 1994.

Rubin Henry S., « Phenomenology as method in trans studies », *The Transgender Issue*, Susan Styker (dir.), *GLQ* n°2, vol. 2, 1998, p. 267.

Souhami Diana, *The trials of Radclyffe Hall*, Doubleday, New York, London, Toronto, Sydney, Auckland, 1999.

Stone Sandy, « The empire strikes back: a postranssexual manifesto », Julia Epstein et Kristina Straub, *Body Guards, The Cultural politics of gender ambiguity*, New York et Londres, Routledge, 1991.

Stryker Susan et Whittle Stephen, (dir.), *The Transgender Reader*, Londres et New York, Routledge 2006.

Wolf Valerio Max, *The Testosterone Files: My hormonal and social transformation from Female to Male*, Avalon, Seal Press, 2006.

Filmographie

L'Ordre des mots, Cynthia et Melissa Arra, 2008.

Female Misbehaviour, Monika Treut, 1992.

Entretien # 3 : Le trouble avec « le genre » qui loupe les corps

Bourcier Marie-Hélène, *Q comme Queer*, Lille, Cahiers Gay Kitsch Camp, 1999.

- *Queer Zones 1*, Paris, Balland, 2001 ; Amsterdam, 2006, 2011.

Butler Judith, *Bodies That Matter, On the Discursive Limits of Sex*, Londres et New York, Routledge, 1993. Trad. fr., *Ces Corps qui comptent, De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.

- *Undoing Gender*, Londres et New York, Routledge, 2004; *Défaire le genre*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006.

Kosovsky Segdwick Eve, *Epistemology of the Closet*, Berkeley, University of California Press, Londres, Penguin, 1991. Trad. fr. *Epistémologie du placard*,





BIBLIOGRAPHIE

Paris, Éditions Amsterdam, 2008.

Rachel P. Maines, *The Technology of Orgasm*, « *Hysteria, the Vibrator and Women's Sexual Satisfaction* », Baltimore et Londres, John Hopkins University Press, 1998. Trad. fr., *La Technologie de l'orgasme*, Paris, Payot, 2009.

Genres, classes, races et... BDSM

Adams Parveen, *The Emptiness of the Image, Psychoanalysis and Sexual Difference*, New York et Londres, Routledge, 1996.

Bauer Robin, « Queeriser les genres dans les « communautés gouines BDSM » », *Les Cahiers du Genre, Les Fleurs du Mâle, Masculinités sans hommes ?*, Marie-Hélène Bourcier et Pascale Molinier (dir.), n°45, 2008.

Marie-Hélène Bourcier, *Queer Zones 1*, Paris, Balland, 2001. Paris, Éditions Amsterdam, 2006, 2011.

Roland Barthes, *Sade Fourier Loyola*, Paris, Seuil, « Tel », 1971, éd. de poche, 1982.

- *Le Plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1973. Ed Poche, Paris, Seuil, 1982.

- « On échoue toujours à parler de ce qu'on aime », *Tel Quel*, n°85, automne 1980.

Bersani Léo, *Homos*, Harvard, Harvard University Press, 1996. Trad. fr., *Homos, Repenser l'identité*, Odile Jacob, 1998.

Bhabha Homi, *The Location of Culture*, New York et Londres, Routledge, 1994, p. 66-92. Trad. fr., *Les Lieux de la culture, une théorie postcoloniale*, Paris, Payot, 2007.

Bornstein Kate, *Gender Outlaw, On Men, Women and the rest of us*, New York et Londres, Routledge, 1994.

Butler Judith, *Undoing Gender*, Londres et New York, Routledge, 2004; *Défaire le genre*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006.

Califa Pat, *Melting Point*, Boston, Alyson Publications, 1993.

Carmichael Stokely et Hamilton Charles V., *Le Black Power, pour une politique de libération aux États-Unis*, 1967. Trad. fr. Paris, Payot, 1968, 2009.

Davidoff Leonore, « Class and gender in Victorian England, The Diaries of Arthur J. Munby and Hannah Cullwick », *Feminist Studies*, n°5, 1979.

Dean Tim, *Unlimited Intimacy: Reflections on the Subculture of Barebacking*,





- Chicago, University of Chicago, 2009.
- Deleuze Gilles, *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, Minuit, 1967.
- Derrida Jacques, *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972. Ed de poche, Paris, 1993.
- DugonMaster*, novembre 1979.
- Dyer Richard, *White, Essays on Race and Culture*, Londres et New York, Routledge, 1997.
- Edelman Lee, *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Duke University Press, 2004.
- Engels Friedrich, *Die Lage der Klasse arbeitenden in England*, Leipzig, 1845. Trad. fr., *La Situation de la classe laborieuse en Angleterre*, Paris, Éditions Sociales, 1961 (disponible en intégralité à http://www.marxists.org/francais/engels/works/1845/03/fe_18450315.htm).
- Freud Sigmund, *Trois Essais sur la théorie de la sexualité* (1905), 1962, Paris, Gallimard, éd. de poche, 1989.
- *Nouvelles Conférences sur la psychanalyse* (1915-1916). Trad. fr., Paris, Gallimard, éd. de poche, 1936.
- « L'instinct et ses vicissitudes » (1915), repris dans *La Métapsychologie* (1924).
- *La Question de l'analyse profane*, Œuvres Complètes XVIII, Paris, PUF, 2002.
- Hudson Derek, *Munby, Man of Two Worlds*, John Murray Publishers, 1972.
- Kristeva Julia, *Σημειωτική. Recherches pour une sémanalyse*, Paris, Seuil, 1969.
- *La Révolution du langage poétique*, Paris, Seuil, « Tel Quel », 1974.
- Lacan Jacques, « La signification du phallus » (1958), *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.
- *Le Séminaire, Livre IV, La relation d'objet* (1956-1957), Paris, Seuil, 1994.
- McClintock Anne, *Imperial Leather, Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, New York et Londres, Routledge, 1995.
- Marx Karl, *Le Capital*, L. I, t. 1, Paris, Éditions Sociales, 1946.
- Metz Christian, *Le Signifiant imaginaire*, Paris, Christian Bourgois, 2002.
- Post Robert et Rogin Michael, *Race and Representation: Affirmative action*, New York, Zone Books, 1998.
- Riek Theodor, *Masochism and Modern Man*, New York, Toronto, Farrar et Rinehart, 1941. Trad. fr., Paris, Payot, 1971, 2000.
- Rubin Gayle, *Cuir Underground*, été 1998, numéro 4.2 (<http://www>).





BIBLIOGRAPHIE

black-rose.com/cuiru/archive/4-2/oldguard.html).

Masoch Sacher, *Venus im pelz, 1870. La Vénus à la fourrure*, texte intégral publié dans Gilles Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, Minuit, 1967.

- *Meine Lebensbeichte*, Berlin, 1906. Trad. fr., *Confession de ma vie*, Paris, Mercure de France, 1907.

Queen Carol, *The Leather Daddy and the Femme*, San Francisco, Down There Press, 1998.

Said Edward W., *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1978, 2005.

Samois, *Coming to Power, Writings and Graphics on Lesbian SM*, Los Angeles, Alyson Publications, 1981.

Samois, *The Lesbian SM Safety Manual*, 1988.

Savran David, *Taking it like a Man, White Masculinity, Masochism and Contemporary American Culture*, Princeton, Princeton University Press, 1988.

- « The sadomasochist in the closet: white masculinity and the culture of victimization », *Differences, A journal of Feminist Cultural Studies*, Vol. 8, n°2, 1996.

Silverman Kaja, *The Subject of Semiotics*, Oxford University Press, USA, 1984.

- *Male Subjectivity at the Margins*, New York et Londres, Routledge, 1993.

Sollers Philippe, *L'Écriture et l'expérience des limites*, Paris, Seuil, « Tel Quel », 1968.

Stanley Liz (dir.), *The Diaries of Hannah Cullwick, Victorian Maidservant*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey, 1984.

Weiss Margot. D., *Techniques of Pleasure, Scenes of Play: SM in the San Francisco Bay Area*. Annoncé chez Duke University Press

Young Robert J.C., *White Mythologies, Writing History and the West*, New York et Londres, Routledge, 1990.

Filmographie

« *Madison's solo sex tape* », *Perversion of a Lesbian Slut*, Madison Young, 2009.

L'homosexus normaticus entre mariage unidimensionnel et droits sexuels

Nadeau Chantal, « le mariage à tout prix, quand le sexe (s')embête », *Les Lettres françaises*, 2004





- et « Sang-statut, sang-loi : le sang sans sexe, notes sur l'union civile, les queer et l'état », 2006, disponible sur le site de *Multitudes* : <http://multitudes.samizdat.net/Sang-statut-sang-loi-le-sang-sans.html>.

Rotello Gabriel, *Sexual Ecology: Aids and the Destiny of Gay Men*, New York, Dutton, 1997.

Sullivan Andrew : *Virtually Normal, An Argument about Homosexuality*, New York, Vintage, 1996.

- *Love Undetectable: Notes on Friendship, Sex and Survival*, New York, Vintage, 1996.

Warner Michael, *The Trouble with Normal, Sex, Politics and the Ethics of Queer Life*, New York, The Free Press, 1999.

Théorie *queer* de la première vague et politiques du *disempowerment* : la seconde Butler

Althusser Louis, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », *Sur la Reproduction*, Paris, PUF/ActuelMarx, 1995.

Bourcier Marie-Hélène (dir.), *Q comme queer*, Lille, Cahiers Gay Kitsch Camp, 1998.

- *Queer Zones 1*, Paris, Balland, 2001 ; Paris, Éditions Amsterdam (2006), 2011.

- *Sexpolitiques*, *Queer Zones 2*, Paris, La Fabrique, 2005.

- *Excitable Post*, *Contemporary French and Francophone Studies*, vol 12, numéro 1, Routledge, janvier 2008.

Butler Judith, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990. *Trouble dans le genre, pour un féminisme de la subversion*, Paris, La Découverte, 2005.

- *Bodies that matter, On the discursive limits of « sex »*, Londres et New York, Routledge, 1993 ; Trad. fr., *Ces Corps qui comptent, De la matérialité et des limites discursives du sexe*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009).

- *Antigone's Claim, Kinship between Life and Death*, New York, Columbia University Press, 2000. *Antigone, la parenté entre la vie et la mort*. Trad. fr., Paris, Epel, 2003.

- *Undoing Gender*, New York, Routledge, 2004. Trad. fr., *Défaire le genre*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006.





BIBLIOGRAPHIE

- *Frames of War, When is Life Grievable*, Londres, Verso, 2010. Trad. fr., *Ce qui fait une vie, essai sur la violence, la guerre et le deuil*, Paris, La Découverte, Zones Books, 2010.
- Cameron Loren, *Body Alchemy, Transsexuals Portraits*, San Francisco, Cleis Press, 1996.
- Cliniques méditerranéennes*, « La trans-sexualité : défiguration, déformation, déchirement », n° 74, Erès, 2006.
- David-Ménard Monique (dir.), *Sexualités, genres et mélancolies, S'entretenir avec Judith Butler*, Paris, Campagne Première, 2009.
- Doan Laura (dir.), *The Lesbian Postmodern*, New York, Columbia University Press, 1994.
- Fuss Diana (dir.), « Inside/out », in *Inside/out, lesbian theories, gay theories*, Routledge, Londres et New York, 1991.
- Freud Sigmund, *Trauer und melancholie*, 1915. Trad. fr., *Deuil et mélancolie, Oeuvres Complètes*, Paris, PUF, vol XIII.
- *Lettres à Wilhem Fliess* (1925), Paris, PUF, 2006.
- *L'Interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1936.
- Halberstam Judith, « Transgender butch: Butch/FtM border wars and the masculine continuum », *GLQ, The Transgender Issue*, Susan Stryker (dir.), Duke University Press, 1998, vol 4, n° 2.
- Halberstam Judith et Hale Jacob, « Butch/Ftm Border wars », *GLQ, The Transgender Issue*, Susan Stryker (dir.), Duke University Press, 1998, vol. 4, numéro 2.
- Halperin David, *Saint Foucault: towards a Gay Hagiography*, Oxford UP, 1997. Trad. fr., *Saint Foucault*, Paris, EPEL, 2000.
- Haritaworn Jin, « Loyal Repetitions of the Nation: Gay Assimilation and the « War on Terror » », *Darkmatter*, 2 mai 2008. <http://www.darkmatter101.org/site/2008/05/02/loyal-repetitions-of-the-nation-gay-assimilation-and-the-war-on-terror/>
- « Shifting Positionalities: Empirical Reflections on a Queer/Trans of Colour Methodology », *Sociological Research on line*, vol. 13, n°1, 2008. <http://www.socresonline.org.uk/13/1/13.html>
- de Lauretis Teresa, *Technologies of Gender: Essays in Theory, Film and Fiction*. Bloomington et Indianapolis, Indiana UP, 1987.
- *Théorie queer et cultures populaires : de Foucault à Cronenberg*, Paris, La





QUEER ZONES 3

Dispute, 2007.

Lemoine Christine et Renard Ingrid (dir.), *Attrances : lesbiennes fêms, lesbiennes butch*, Paris, éditions Gaies et Lesbiennes, 2001.

Millot Catherine, *Hors sexe, essai sur le transsexualisme*, Paris, Point Hors ligne, 1997.

Spivak Gayatri Chakravorty, *Outside in the teaching machine*, Londres et New York, Routledge, 1993.

Thomas Hélène, *Les Vulnérables, La démocratie contre les pauvres*, Broissieux, Éditions du Croquant, 2010.

Woman-identified-woman, *Radical Lesbians*, 1970, <http://scriptorium.lib.duke.edu/wlm/womid/>, repris dans *Radical Feminism, A Documentary Reader*, New York, NYU Press, 2000.

Žižek Slavoj, *The Ticklish subject, The Absent Center of Political Ontology*, Londres et New York, Verso, 1999. Trad. fr., *Le Sujet qui fâche, Le Centre absent de l'ontologie politique*, Paris, Flammarion, 2007.



CET OUVRAGE A ÉTÉ ACHEVÉ D'IMPRIMER
POUR LE COMPTE DES ÉDITIONS AMSTERDAM
PAR EUROPE STILL ET EUROTEH (SLOVÉNIE)
EN AOUT 2011

DÉPÔT LÉGAL : SEPTEMBRE 2011



