

Comme un jeu de quilles, dont ce livre serait la boule et où l'on verrait valser en tous sens la république straight (blanche, mâle, hétérosexuelle), l'essence de la Femme et le féminisme classique, les homos institutionnels, l'état-major de *Ni putes ni soumises*, avec, pour faire bonne mesure, Pierre Bourdieu et Jacques Lacan.

On s'attaquera à cette zone brûlante qu'est la frontière entre la sexualité, les genres, la race et l'espace public. On comprendra que les genres ne sont pas deux mais innombrables, qu'ils sont le résultat de toutes sortes de constructions, qu'il faut les voir comme des performances, des imitations sans original. On verra pourquoi le féminisme blanc et républicain s'oppose de toutes ses forces à une telle conception et s'accroche à une vision essentialisée de La Femme.

Dans le style trash et érudit qu'on lui connaît, Bourcier reprend en les élargissant les thèmes des *gender studies* et des *postcolonial studies*: une entrée en fanfare dans l'univers queer, celui de Madonna, de *l'Exorciste*, du post-porno et des freaks.

Marie-Hélène Bourcier est sociologue, activiste queer et maître de conférences chargée de recherches à l'université de Lille III et à l'EHESS (Cadis). Elle est l'auteur de nombreux ouvrages sur la théorie queer, les subcultures sexuelles en France et à l'étranger.

15 euros

REVENDEZ VOS LIVRES TOUTE L'ANNÉE

GIBERT JEUNE. OCCASION 9,00€

PLACE SAINT-MICHEL & STRASBOURG-ST-DENIS

LA 112415 SEXPOLITIQUE QUEER B 07.06.11

2 670903 009004

Marie-Hélène Bourcier

Queer Zones 2

Sexpolitiques

La fabrique éditions

Marie-Hélène Bourcier

Sexpolitiques

Queer Zones 2

occasion

GIBERT JEUNE.

La fabrique éditions

**La « fin de la domination (masculine) » :
genres, performances et post-féminisme queer¹**

Parler de la fin de « la domination masculine », c'est dire qu'il est possible de rompre avec la description réifiante de cette domination et son instrumentalisation, celle d'un Bourdieu comme celle de certaines approches féministes, féministes matérialistes² et essentialistes françaises³. C'est affirmer que ces démarches sont par trop dépendantes d'une conception dualiste des genres, qui mène généralement à un affaiblissement du pouvoir des genres. Que la gendérisation sur les sujets et les corps y est décrite comme fatale, au détriment des femmes bien sûr. Cette vision réductrice du pouvoir des genres, qui va souvent de pair avec une renaturalisation des genres masculin et féminin, entrave le type de politique sexuelle que sont les féminismes.

Mais pour confronter Bourdieu et les féminismes renaturalisants et réifiants aux critiques et conceptualisations du féminisme et de la théorie queer, commençons par relire *La Domination masculine*⁴ et ce que son auteur dit de la manière dont s'impose la hiérarchie des genres, le fonctionnement de « la force symbolique » dans « l'incorporation de la domination masculine » pour reprendre ses termes. Bourdieu sera ensuite confronté à la réponse qu'apporte Judith Butler à la même question, dans son bien nommé et très influent *Gender trouble*⁵ et jusque dans *Bodies that matter*⁶. Butler, pas simplement à cause du rôle qu'elle

a joué dans la théorie queer et le post-féminisme, mais aussi parce qu'elle a redéfini les genres comme performance et performativité et que, quoiqu'en dise Bourdieu, il flirte lui aussi avec la force performative des genres. Sauf que là où Butler y voit un *trouble* productif, Bourdieu se pose la question de limiter, de contrôler cette force, de l'orienter, ce qui constitue, à un second degré, un tour de force symbolique garant de la/sa domination masculine.

Homo bourdicus ou genderfucking ?

Le pouvoir des genres selon Bourdieu et Butler

À la question de savoir comment s'installent les normes de genre, source d'oppression en ce qu'elles vont instaurer une relation hiérarchique entre le masculin et le féminin, Dominator répond, en bon constructiviste, que ce sont les genres qui produisent le sexe. En Kabylie notamment, où la perception visuelle des sexes – entendez des « parties génitales » – est informée par les mythes cosmogoniques. En pensant qu'il est le premier à voir la relation sexe/genre sous cet angle, Dominator se trompe évidemment : d'autant qu'il a moins de mérite à la concevoir ainsi, compte tenu de l'épaisseur mythologique qui produit la découpe corporelle et les sexes en Kabylie. Il est sans doute plus difficile de ne pas succomber à la tentation d'articuler sexe/genre en faisant du second le construit social et culturel et du premier un résidu biologique – la fameuse différence sexuelle – dans des cultures comme la nôtre. On ne perçoit pas toujours le potentiel politique et mythologique des techniques de visualisation pré-natale comme des théories scientifiques de la sexuation (celles biologiques et binaires plus particulièrement).

C'est donc tout le mérite d'épistémologues comme Evelyn Fox Keller⁷ ou d'historiennes comme Anne

Fausto-Sterling⁸ de rendre poreuse la frontière entre sexe et genre, voire de l'effacer. La plupart des féministes constructivistes – Delphy pour ne prendre que cet exemple français – sont toutes d'accord pour dire que ce n'est pas le sexe qui cause le genre, comme si un drôle de déterminisme naturel faisait correspondre le sexe défini comme génital féminin avec le genre féminin et le sexe défini comme génital masculin avec le genre masculin. Là où Dominator se targue d'avoir procédé à une inversion de la relation causale sexe/genre, d'autres constructivistes plus radicales lui répondraient que le genre ne cause pas plus le sexe qu'il ne l'exprime. En fait, sexes et genres sont produits culturellement.

Dominator ou le rapt de la force performative

La deuxième question concerne la pérennisation de ce système binaire et hiérarchique des genres : comment s'effectue-t-elle ? Dominator invoque alors la « magie » de la « force symbolique » qui va permettre « l'incorporation de la domination masculine ». Les conditions d'efficacité de « la force symbolique » en question résideraient dans son antériorité sous forme de « dispositions » gravées dans les corps. Il y aurait comme une prédisposition à se gendériser comme il faut. La puissance de cette violence symbolique est telle, toujours selon Dominator, qu'elle provoque « la soumission enchantée », c'est-à-dire qu'elle rend impossible (ou voue à l'échec, on ne sait pas trop) la prise de conscience. De toute façon, ce que l'on peut prendre pour une prise de connaissance ne sera que reconnaissance, complice de « la force symbolique » qui la produit. On ne pourrait rien opposer à « la constance de l'habitus » des dominées.

Cette image grossie et grossière du fonctionnement de la domination masculine que nous fournirait

les Kabyles⁹, paradigmatique et cathartique, permettrait une remise en mémoire de la domination masculine : une forme d'« anamnèse » pour lesamnésiques de la domination masculine que « nous sommes ». Et si on sentait des accents légèrement foucaaldiens dans la revendication d'une théorie dispositionnelle des pratiques comme étant la meilleure manière de s'y prendre pour saisir non tant la domination (ce qui concernerait les dominés), mais l'impossible prise de conscience des dominées (ce qui concerne le théoricien et l'intellectuel éclairé), le recours à l'anamnèse permet d'imposer un genre de structuralisme capitalisant sur les effets de l'inconscient « androcentrique ». Voilà qui permet de durcir la domination à partir du moment où, au-delà des changements de surface perceptibles dans « la condition des femmes », il faut toujours garder en vue la « force de la structure cette fois », la permanence dans le changement¹⁰. La loi structurale, comme d'habitude, nous éloigne de l'histoire sans parler de la politique : de fait, comment faire face à la « constance transhistorique de la relation de domination masculine »¹¹ ?

Quant aux facteurs de changement non superficiels, ce ne sont ni les femmes, ni les féministes, ni les mouvements politico-sexuels. Dommage, parce que les féministes ont tout de même été les premières à ne plus simplement décrire les effets de construction des genres, mais à faire comprendre que la relation sexe/genre telle qu'elle est imposée et régulée est un enjeu de pouvoir. Mais non, le facteur de changement, c'est Dominator lui-même et la théorie qui manque selon lui et que les féministes se seraient montrées incapables de penser : celle des dispositions, justement.

On voit bien comment s'organise la progression dans l'horreur de la domination, mais surtout comment

Dominator s'approprié « la question de la domination », la dépolitisant au passage et réduisant les différents acteurs des mouvements politico-sexuels à néant. D'autant qu'il règne un véritable flou quant au fonctionnement de cette « force symbolique » qui permet infailliblement « l'incorporation de la domination masculine ». Qu'est-ce qui est incorporé ? Des gestes, des attitudes, des consignes, dont certaines silencieuses, à l'adresse des femmes kabyles ? À bien des égards, on est en droit de se demander si on n'a pas affaire à une démonstration de force... performative justement et tout le drôle de vocabulaire utilisé par Dominator pour décrire les effets immédiats de la violence symbolique y pousse. « La magie, l'enchantement, le charme au sens fort du terme » nous rapprochent indéniablement de ces mots, de ces paroles, de ce type d'actes de langage que sont les sorts.

Mais curieusement, là où Dominator décrit avec admiration (!) l'implacable magie de la « force symbolique » qui s'impose aux femmes dominées et nous représente la grandeur de sa théorie des dispositions à venir, il prend bien soin de la différencier très clairement des féministes, qui se contenteraient selon lui de l'invocation de la magie « performative ». Le mot est lâché, peut-être contre Butler puisqu'il est question des drag queen (difficile de savoir, la référence à *Bodies that matter* en note est fautive). En tout cas, Dominator stigmatise « la vanité des appels ostentatoires des philosophes post-modernes au dépassement des dualismes ; ceux-ci profondément enracinés dans les choses (les structures) et dans les corps, ne sont pas nés d'un simple effet de nomination verbale et ne peuvent être abolis par un acte de magie performative, les genres, loin d'être de simples "rôles" que l'on pourrait jouer à volonté (à la manière des drag queen), étant inscrits dans les

corps et dans un univers d'où ils tiennent leur force. C'est l'ordre des genres qui fonde l'efficacité performative des mots – et tout spécialement des insultes –, et c'est aussi lui qui résiste aux redéfinitions faussement révolutionnaires du volontarisme subversif»¹².

Il faudrait prendre le temps de revenir sur cette manière de contraindre la force performative en la soumettant à l'ordre supérieur, inconscient (?) qu'est «l'ordre des genres». De quelle matière est-il fait ? Mais en ce qui concerne les différences d'appréciation de la force performative entre Dominator et Butler, il faut mettre en exergue le bonheur d'expression performative cité dans *La Domination masculine* : il s'agit du pouvoir performatif du Mr Ramsay de *La Promenade au phare* de Virginia Woolf. L'une des ressources de Mr Ramsay en matière de domination masculine consiste justement à rendre les choses vraies parce qu'il les a dites. Ainsi, lorsqu'il décrète à toute sa famille qui veut aller se promener au phare qu'il ne fera pas beau, ses prévisions ont le pouvoir de se vérifier elles-mêmes, au sens fort, c'est-à-dire de se rendre vraies : «elles agissent comme des ordres, bénédictions ou malédictions qui font advenir magiquement ce qu'elles énoncent», nous dit Dominator qui décrit Mr Ramsay tel «le roi archaïque» évoqué «par le Benveniste du vocabulaire des institutions européennes», celui dont les paroles sont des verdicts. Le pouvoir des genres, de la gendérisation masculine, n'est donc pas sans rapport avec la force performative, avec la force de l'autorité qui est celle de la voix du père, bien entendu. Cet entêtement à prouver et à décrire non sans complaisance à quel point la domination masculine non seulement marche, mais est verrouillée, place Bourdieu du côté d'une énonciation complice masculiniste.

Avec Butler, les choses sont différentes et moins contrôlables. En s'interrogeant sur la production et la reproduction régulée d'un système sexe/genre à la fois normatif restreint et binaire, en bonne constructiviste un brin foucauldienne, mais aussi wittiguienne, Butler n'hésite pas à faire le lien avec cette autre construction récente des identités sexuelles qu'est l'hétérosexualité. Butler reprend la critique du dualisme sexe/genre avec un raisonnement foucauldien : de la même manière que le sexe et la sexualité ne sont pas l'expression d'un soi ou d'une identité (puisque chez Foucault le sexe est un effet du discours sur le sexe, d'un dispositif disciplinaire), le genre n'est pas l'expression du sexe. Mais l'innovation butlérienne (et que pouvait difficilement ignorer Dominator s'il prétend faire référence à l'exemple de la drag queen et s'il cite *Bodies that matter*) consiste à passer de la critique du modèle de l'expression (système causal sexe/genre) au modèle de la performance/performativité pour rendre compte de la production régulée des genres et des identités de genre.

Selon Butler, la production des genres est d'ordre performatif. Au sens théâtral et sociologique du terme, ce sont les gestes et les codes de l'incorporation qu'évoque Dominator pour expliquer l'implantation de la féminité et de la masculinité. Butler prend effectivement l'exemple de la drag queen, mais aussi de la culture butch/fem, ce que ne retient pas Dominator. La drag queen ne prouve pas que l'on puisse changer de rôle de genre comme de chemise. Elle est un exemple paradigmatique de quelque chose qui n'intéresse pas Dominator, à savoir la faillibilité intrinsèque du système sexe/genre dominant hétérocentré qui a sans cesse besoin de se réaffirmer pour exister, et pas seulement dans les tréfonds de l'inconscient

androcentrique proto-féministe. Et quoi de mieux pour exister et s'imposer comme norme que de paraître naturel ?

C'est cette pseudo-naturalité de l'alignement sexe/genre que vient révéler, surexposer la drag queen (mais on pourrait aussi bien dire le drag king). En effet, si la féminité ne doit pas être nécessairement et naturellement la construction culturelle d'un corps féminin (exemple de la drag queen), si la masculinité ne doit pas nécessairement et naturellement être la construction culturelle d'un corps masculin (les *female masculinities*¹³, les drag king, les butchs, les transgenres...), si la masculinité n'est pas attachée aux hommes, si elle n'est pas le privilège des hommes biologiquement définis, c'est que le sexe ne limite pas le genre et que le genre peut excéder les limites du binarisme sexe féminin/sexe masculin.

Loin de se limiter à une pâle ou extravagante imitation de la vraie femme ou de la vraie féminité, la drag queen révèle le mode de production du genre qui est aussi celui de la féminité hétérosexuelle. Tout genre, y compris la masculinité hétérosexuelle, est une performance de genre, c'est-à-dire une parodie sans original. C'est généralement là que ça coince. On le voit bien en lisant la traduction par les psychanalystes lacaniens d'un texte de Butler, *Imitation and Gender Insubordination*¹⁴, où la notion de performance se voit ramenée à divers « coups de théâtre » et « numéros de travesti ». D'ailleurs, la traduction abonde aussi en *lapsus traductae*¹⁵ qui visent à protéger les genres et l'hétérosexualité de la contamination par la performance. On ne peut d'ailleurs expliquer l'acharnement des lacaniens de l'Épel (École lacanienne de psychanalyse) à se frotter à la pensée et aux textes queer depuis dix ans, que dans le but de sauver Lacan en l'intronisant queer avant la lettre et de s'éloigner de la *sex panic* qui les saisit dès qu'il s'agit d'interroger l'impensé

radical de leur hétérosexualité¹⁶. Par des voies différentes, Dominator et les psychanalystes lacaniens cherchent à parer à un niveau de dénaturalisation qui affecterait la norme hétérosexuelle.

Ultimement, les genres peuvent être définis comme un processus de répétition régulée de type performatif. C'est la répétition de certaines formules, ne serait-ce que le « c'est une fille »/« c'est un garçon » qui permet l'assignation de genre. De fait, il faut sans cesse rappeler, incarner les normes des genres, pour que ça fonctionne. Ces normes ne sont pas fondées biologiquement mais esthétiquement et culturellement. Le cas des enfants intersexes et le régime d'assignation de genre hyperviolent auquel on les soumet le prouvent assez¹⁷. Ce n'est pas l'ordre des genres qui fonde l'efficacité performative des mots : l'ordre des genres ne préexiste à rien, et encore moins aux discours qui le font exister.

Avec cette analyse du fonctionnement de la matrice hétérosexuelle à partir des « déviations » de genre, des dissonances par rapport au système sexe/genre dominant hétéronormé, on peut redéfinir, au grand dam de Dominator, le fonctionnement de ce qu'il appelle « la force symbolique ». Le drag king, la drag queen, la butch, les fem, les transgenres, les intersexes, ces « ratés » exemplaires relèvent de la performativité queer. Si la force de la performativité qui préside aux genres est dérivable, si les genres sont resignifiables et, qui plus est, non limitables à deux, alors le charme de la force performative n'est pas celui de la force symbolique implacable et figée décrit par Dominator. Et l'on peut interpréter toute l'ambivalence de Dominator sur la « magie » performative comme une tentative vouée à l'échec d'imposer des limites à la force performative. La seule magie performative qui marche chez lui, c'est celle de Mr Ramsay.

La magie dont il dit qu'elle rate, c'est celle des femmes kabyles : les stratégies symboliques des femmes sont nulles et non avenues, elles sont « insuffisantes pour subvertir réellement le rapport de domination ». Reste aux femmes dominées, logées dans leur corps et justement pas ailleurs, la force des « passions », des émotions corporelles. Là encore, aucune n'est puissante : la honte, mais pas de colère, nulle fierté perverse ou stigmatophilie efficace. Voilà qui reconduit la répartition corps/esprit, l'esprit à Mr Ramsay, la « perspicacité toute féminine » à Mrs Ramsay auquel Dominator nous fait accéder via le talent littéraire de Virginia Woolf.

C'est un peu l'inverse qui se produit chez tous ceux et celles qui s'inspirent théoriquement ou non de cette idée que, s'il est vrai que la force performative est réversible, elle peut susciter une multitude de sites de résistance et d'appropriation/dérivation de la construction des identités. Des sites de résistance et non une plate-forme pour un improbable horizon révolutionnaire boosté par une dialectique qui se solderait par une improbable abolition des genres (l'utopie féministe radicale et/ou matérialiste de Delphy ou de Wittig).

Queeriser les féminismes

L'exclusion des autres genres qu'entraîne une vision restrictive et dualiste et que sédimentent justement des formulations comme « l'oppression des femmes » ou bien « la domination masculine » n'est pas l'apanage de Bourdieu. Même s'il faut toujours garder à l'esprit que la théorie féministe ne constitue pas, loin s'en faut, un lieu de savoir-pouvoir équivalent à celui dont a disposé Bourdieu. On la retrouve dans les féminismes fondationnalistes¹⁸ hétérocentrés. Fondationnaliste, parce qu'il s'agit d'un féminisme

qui pose le « nous » des femmes comme sujet et objet du féminisme. Cela peut paraître évident, mais ce n'est pourtant pas nécessaire, voire à éviter dans une perspective féministe queer. En effet, cette position se traduit par une valorisation monogénérée du sujet femme (au détriment du sujet homme, bien sûr, et de bien d'autres encore : les transsexuelles par exemple) qui va de pair avec une certaine renaturalisation de la femme (notamment dans les féminismes antipatriarcaux). La localisation de la domination chez les hommes a pour contrepartie l'émergence d'un sujet féministe pur. C'est là un autre effet de réification du couple homme/femme qui se traduit notamment par une célébration des qualités dites féminines.

Cette confiscation par le féminisme de l'énonciation sur la domination a été très critiquée et il est vrai qu'elle a été et reste source d'appauvrissement, mais aussi d'exclusions à bien des niveaux. Menée par la théorie queer, cette critique a débouché sur l'abandon de la dénomination et de la conceptualisation des oppressions de genre en termes de « domination masculine », voire de domination tout court, pour privilégier des stratégies de résistance, plus modestes mais transversales.

Politique de l'identité femme et post-féminisme queer

Quelles sont les principales critiques qu'adresse le post-féminisme queer à la politique de l'identité femme ? Il souligne les méfaits d'une approche hétérocentrée, voire eurocentrée, en tout cas totalisante et analogique de « la domination ». Une approche souvent renaturalisante à terme (même si les prémisses étaient constructivistes au départ), ainsi qu'une vision restrictive et binaire des genres. On retrouve certains éléments de cette critique dans le manifeste cyborg

de Donna Haraway qui est aussi une critique du féminisme matérialiste¹⁹. Haraway y rappelle comment, dans leur volonté d'imposer la prise en compte de l'oppression sexuelle dont se désintéressait le marxisme, les féministes matérialistes ont trouvé deux solutions. La première consistait à maintenir l'entrée par la classe, en définissant la classe des femmes comme celles dont l'aliénation par le travail est liée au travail de la reproduction. Ou bien, deuxième solution, opter pour une entrée par le genre, la femme étant alors celle qui est objectifiée par l'intermédiaire de l'appropriation sexuelle. Le problème, c'est que bien souvent cette définition de l'oppression sexiste a abouti à faire de la femme un non-sujet, en tout cas un sujet principalement défini par la forme paradigmatique de l'appropriation qu'est le viol²⁰. Si prise de conscience il pouvait y avoir, c'était avant tout celle du fait de ne pas être. Une ontologie du manque qui fonctionnait encore mieux en s'alimentant au discours psychanalytique lacanien (pour Lacan, la femme n'existe pas, la femme, c'est le manque). Un discours qui a traversé bien des couches du féminisme²¹ : une bonne partie de la critique filmique féministe, par exemple, amènera à interpréter l'absence, l'invisibilité, l'invisibilisation de la protagoniste principale de *Rebecca* d'Hitchcock comme la figuration même de cette aliénation qu'est la condamnation à l'absence.

Comme le montre bien Haraway, c'est donc à un effacement total du sujet femme auquel on a assisté dans le féminisme radical d'une Catherine MacKinnon en guerre contre la domination masculine assimilée au viol et à la pornographie : « La femme n'y est pas seulement aliénée par rapport au produit de son travail, mais plus profondément, elle n'existe pas en tant que sujet ou même en tant que sujet potentiel puisqu'elle doit son existence de femme à l'appropriation sexuelle. »²²

Qui plus est, dans une perspective queer, cette description de la domination présuppose l'existence de LA femme, à l'instar de LA domination. Voilà qui efface toute différence parmi les femmes, tout en faisant de l'inexistence de la femme une caractéristique essentielle, pour ne pas dire universelle. Or, pour reprendre l'analyse du film de Hitchcock, nul ne dit que l'absente du bouquet n'est pas lesbienne, ce qui expliquerait assez la gêne de Lord Manderley qui nous signifie clairement que Rebecca était bizarre : « she was queer ». Et s'il est vrai, pour reprendre l'analyse de Wittig, que les lesbiennes ne sont pas des femmes dans la mesure où elles échappent aux contraintes de ce régime politique et économique qu'est l'hétérosexualité (lecture matérialiste de Wittig²³), ou qu'elles déclinent des identités différentes avec les butchs, fem, zami* et autres gouines à venir, il devient tout à fait évident qu'avec la catégorie femme, on a affaire à une homogénéisation abusive. De fait, dans le monde anglo-saxon comme en France, les féministes identifiées femmes ont exclu de leurs projets politiques les lesbiennes et leurs genres pour ne pas contrevenir à la renaturalisation et à la pureté du sujet femme : il était difficile d'accepter des formes de masculinités féminines telles que les butchs par exemple qui revêtaient « l'accoutrement de l'ennemi principal ».

Les raisonnements totalisants et analogiques vont de pair à partir du moment où cette vision complètement externalisée et simplifiée de « la domination masculine » s'est soldée par toute une série d'incorporations d'autres formes de domination. Ainsi a-t-on pu passer, dans le courant féministe matérialiste

* Zami est un mot caribéen qui désigne à la fois les femmes qui travaillent ensemble ou sont ensemble. C'est ce terme qu'a choisi Audre Lorde, activiste féministe noire, dans sa « biomythographie » pour désigner sa conception du lesbianisme non eurocentrée (*Zami, a new spelling for my name*, Crossing Press Feminist Series, 1983).

français notamment, de la domination sexiste à l'esclavage pour parler de la prostitution, sans interroger les présupposés coloniaux d'un tel glissement et le fait que celui-ci s'est traduit par un effacement de la question du racisme chez les féministes et par une totale absence de féministes de couleur aux postes théoriques. Le «bénéfice» de cette vision monolithique du pouvoir et de la domination a été de masquer des phénomènes de domination croisés : les effets de classe entre femmes, le fait que le féminisme ait été et soit encore l'apanage des féministes blanches.

Ces compactages successifs de la question des oppressions sous le chef de «la domination masculine» ne relèvent pas du simple oubli. On peut y déceler des tactiques d'appropriation abusives modernes en ce qu'elles sont fonction d'une vision du sujet et de la politique (sexuelle) où le sujet pré-existe à la loi. On est aux antipodes des politiques de type coalitionniste queer qui ne se fondent pas sur une idée renaturalisante, essentialisante et ontologisante de «ce qu'est une femme».

La Femme est morte et mieux vaut être un cyborg ou Malinche qu'une déesse

Bien des stratégies ont été proposées par le post-féminisme queer pour contrer cette confiscation renaturalisante de «la domination masculine». Ni révolutionnaires, ni abolitionnistes, ni dialectiques, elles relèvent de micropolitiques modestes mais multiples.

Donna Haraway emprunte à la fois à la technique de la désidentification d'avec la femme et à l'identification queer, marginale, avec le monstre ou le cyborg, pour déstabiliser le féminisme réifiant et renaturalisant. Celui qui continue de réserver la technologie aux hommes, celui qui oublie que la masculinité est aussi construite donc déconstructible. Mieux vaut être

un cyborg qu'une déesse²⁴ : tel est le motto du manifeste cyborg pour dire que LA femme, à l'instar de Dieu, est bien morte. Il s'agit en fait de contrer le sujet femme qui s'approprie la domination masculine en la figeant et, par là même, passe d'autres formes d'oppression sous silence. Il s'agit de proposer un renouvellement des formes de subjectivation et de conscience. Celles-ci s'opposent aux tentations rétro-utopiques d'une Mary Daly et aux solutions séparatistes et puristes visant à créer des lieux qui échappent à la domination patriarcale. Ces groupes se sont d'ailleurs très vite vus minés par la persistance de formes de violence internes «entre femmes», d'autant plus puissantes qu'elles étaient inavouables.

Le cyborg harawayien n'est pas cette figure un peu robotique purement techniciste ou futuriste (suivant l'image populaire du cyborg). Dans la définition qu'en donne Haraway, et qu'elle voudrait voir substituer à celle de femme, le cyborg est celui qui est en position liminale, à cheval sur les frontières et les binarismes de la pensée straight, hétérosexuelle (dont font partie homme/femme, mais aussi bien animal/machine, nature/technique et bien d'autres encore). Il correspond à une subjectivité toujours bâtarde qui résulte d'une fusion non stabilisée d'autres niveaux d'identité. Exemples de subjectivation cyborg donnés par Haraway : les femmes et les lesbiennes de couleur ; les monstres dépeints dans la science-fiction féministe. À la sororité essentialisante qui a marqué durablement le féminisme à la fois comme utopie et comme présupposé (avec l'idée d'un continuum entre femmes à la fois universel et transhistorique), Haraway oppose la *sister outsider* d'Audre Lorde ou encore la *conciencia de la mestiza*²⁵ des lesbiennes chicanas de Gloria Anzaldúa et Cherríe Morraga²⁶, pour qui prime la capacité de vivre dans l'inter-frontières et non de se retirer dans une pureté rêvée.

La résistance aux effets d'oppression conjuguée (genre, mais aussi classe et race) passe plus par des effets de dérivation (comme chez Butler), de production illégitime, de retournement des armes de l'oppression, et non par une ambition révolutionnaire d'éradication. D'où la valorisation du «taking up the tool» comme stratégie que l'on retrouve dans *Gender Trouble*. D'où la mise en exergue de Malinche, la femme aztèque de Cortez qui a appris la langue du colonisateur pour mieux lui survivre et le trahir, et qui n'a rien à voir avec la vision coloniale des dominé(e)s ou avec la construction de la femme kabyle par Bourdieu.

L'objectif est de s'opposer à toute idée de supériorité morale féminine, d'innocence et de plus grande proximité avec la nature ; de ne pas enraciner les politiques dans une position privilégiée d'opprimée qui incorpore les autres oppressions ; de ne pas imposer un impératif révolutionnaire qui repose sur une hiérarchisation des oppressions (le genre en premier) et se solde par une invisibilisation des sujets les plus aptes à en parler²⁷. Pour cela et contre les effets de totalisation et d'unification universalisante du féminisme, l'une des solutions queer est la prolifération d'identités dont les identités de genre non naturalisées, de manière à rendre le couple homme/femme, madame et monsieur Ramsay, suffisamment problématiques pour entraver les modes de reproduction de l'identité occidentale. Cela suppose aussi d'abandonner une conception du pouvoir liée aux conceptions univoques et fixistes de la domination : celle d'un pouvoir souverain qui ne s'exercerait qu'en un seul lieu. C'est précisément cette vision du pouvoir qui, pour rassurante ou intimidante qu'elle soit, empêche de penser l'interconnexion des formes d'oppression et de résistances.

**Material girls en guerre contre Madonna
et le queer : le «woman-identified»
lesbianisme radical en France de 2002 à 1980¹**

Madonna does it better... than Butler

Le «retour» en France en 1996 d'un Foucault repolitisé d'un point de vue post-féministe ou gai par les différents courants de la théorie queer américaine – Butler (pour les redéfinitions des genres comme «performance et performativité»), De Lauretis (pour les «technologies de genre»), Rubin et Sedgwick (pour la réintroduction des sexualités, des pratiques et des cultures sexuelles alternatives) – a déclenché de violentes critiques chez les lesbiennes radicales françaises ou francophones². On en retrouve la trace dans des tracts comme ceux qui furent distribués en 1997 et 1998 au festival de films lesbiens non mixtes qu'organise l'association Cineffable depuis 1989, ainsi que dans diverses prises de paroles : lors de la seconde édition du colloque Wittig en 2001³ et de séances des séminaires Q de l'association Le Zoo⁴.

L'appropriation de la théorie queer par les groupes français a ses spécificités : tendance anarcho-queer très représentée dans le sud de la France⁵, prises de position épistémo-politiques par rapport aux institutions universitaires et de savoir en général, remise en cause de l'universalisme français et d'une politique et d'une culture élitistes et surplombantes⁶. Ces spécificités ne sont guère perceptibles dans des critiques qui diffèrent structurellement peu d'une première

offensive antiqueer – qui a laissé des traces écrites adressées aux incarnations américaines du mouvement queer, enfin à leur substitut.

Ainsi Madonna vole-t-elle la vedette à Judith Butler dans une série d'articles regroupés dans un ouvrage intitulé *Madonna: érotisme et pouvoir*, paru en 1994 chez Kimé, une respectable maison d'édition de philosophie. Dans ce livre, Baudrillard côtoie Nicole-Claude Mathieu, dont les travaux en anthropologie sociale⁷ sont l'une des références centrales du féminisme matérialiste français⁸, et Danielle Charest, une activiste canadienne lesbienne radicale qui vit en France depuis de nombreuses années⁹.

Que cristallise donc Madonna de la théorie queer et – *a contrario* – du féminisme révolutionnaire qui a nourri le mouvement lesbien radical en France dans les années 1980 ? Quelle est la place de la lesbienne dans cette configuration ? L'article de Danielle Charest nous enjoindrait presque de reformuler la question en se demandant : quelle est la scène réservée aux lesbiennes, une fois réécrite la performance de Madonna dans le *Girlie Tour*¹⁰, qu'elle critique si sévèrement ? Pourquoi serait-il préférable de substituer aux « trois couples de femmes formés de trois femmes revêtues de costumes trois pièces et de chapeaux haut de forme (dont Madonna) et qui affrontent trois femmes dévêtues de maillots bustiers », « six actrices » qui diraient « yes, we women fuck women, yes we love women » et non simplement « we fuck Women »¹¹ ? En quoi l'utopie du neutre, à laquelle renvoient le scénario séparatiste et le scénario abolitionniste de suppression totale des genres, serait-elle désirable et permettrait-elle les retrouvailles entre femmes forcément aimantes et non purement sexuelles : « Imaginons maintenant qu'une fois les hommes disparus de la scène, Madonna entonne avec les autres actrices » maintenant « revêtues de vête-

ments neutres ». « Come on girls we don't need them, we don't need them anymore. Don't you see they make us believe we need them and when we doubt they rape us »¹² ?

Si j'insiste sur cette réécriture du *Girlie Show*, c'est parce que l'on y voit apparaître quelques-uns des principaux marqueurs queers sur lesquels achoppe le féminisme des lesbiennes radicales – qui n'est d'ailleurs pas nécessairement celui des jeunes lesbiennes françaises politisées dans les années 1990 – : le trop de sexe, la légèreté politique qui serait fonction de l'engouement pour la théorie de la performance, c'est-à-dire des définitions du genre comme performance et performativité de Judith Butler. Le texte de Nicole-Claude Mathieu comporte d'ailleurs un pastiche à la manière du féminisme post-moderne qui vise directement l'auteur de *Gender Trouble*¹³.

Justify my drag

Avant de s'attarder sur la composante antisexe et anti-queer de ces articles, il n'est pas inutile de revenir sur le rejet conjoint de Madonna et de Butler favorisé par une interprétation restrictive de la performance/performativité appliquée à la notion de genre. Elle joue un rôle important dans la critique du queer d'obédience matérialiste marxiste.

Tout d'abord, la performance/performativité va être décrite comme une opération purement langagière. Sans tenir compte de la dimension pragmatique de la performativité et donc de la question des actes de langage, ce qui obligerait à quitter les sphères de la linguistique structurale pure ou simplement saurienne et complique sensiblement le rapport avec la réalité et sa production. Le pastiche de Nicole-Claude Mathieu, qui prend significativement la forme d'une

conférence, ne dote la performativité d'une dimension orale que pour mieux s'en moquer : « Je vais m'attacher à couper au plus vite et au plus court pour laisser place à l'infinie diversité des différences toujours en train de différer (toujours différAntes) qui ne manqueront pas ici j'espère d'être mises en actes discursifs et pratiques signifiantes dans l'exquise performativité de ce qu'on appelait, au temps de la pré-histoire, une discussion. Merci d'être encore là. »¹⁴

En remontant à l'époque moderne plutôt qu'à la préhistoire, on peut remettre en situation la conception du langage qui traverse le féminisme et le lesbianisme radicaux français : il s'agit d'une conception classique où le sujet et la réalité préexistent au langage, la réalité étant susceptible d'être desservie par cet instrument imparfait sensé la représenter. On a affaire à une vision instrumentale du langage qui renvoie à un modèle résolument pré-structural. Elle pousse plutôt à mesurer les écarts qu'entreprendraient la réalité et le langage et non à prendre en compte la collusion entre parole et réalité que supposent les théories politiques de la performativité (avec le coming out ou le retournement de l'injure pour ne prendre que ces exemples).

Il est d'ailleurs significatif que la critique de Nicole-Claude Mathieu s'appuie sur la métaphore comme trope de la rhétorique classique pour consolider la différence entre la réalité, l'imaginaire et les symboles et servir de référence pour nommer et dévitaliser les opérations de performance et/ou de performativité :

Madonna, du moins dans ses derniers spectacles, est à la jonction entre la théorie queer américaine d'origine homosexuelle et le féminisme post-moderne, dans leur commune prétention à subvertir les catégories fixes du système hétéro-

sexuel et raciste (homo/hétéro, homme/femme, blanc/noir/jaune, etc.). Elle serait « une métaphore inter-genre » et en sur-signifiant le genre, elle déplacerait les signifiants. Nous verrons que la question est de savoir si les signifiés (les catégories sociales de sexe) sont tellement modifiés, ce qui revient à s'interroger sur les limites que les conditions sociales objectives imposent à une métaphore et corrélativement sur l'influence possible d'une métaphore sur la réalité.¹⁵

Cette assimilation de la performance au registre « purement » métaphorique permet de redessiner une opposition binaire favorable à l'approche marxiste/matérialiste. D'un côté, la réalité, la matérialité et l'oppression concrète, les rapports sociaux de sexe dont se préoccupe le féminisme matérialiste et de l'autre, l'imaginaire/le symbolique¹⁶, les représentations, le « gender », l'abstrait, le flou dont « le queer » ferait ses choux gras :

Ainsi ne s'intéresse-t-on plus qu'au *gender*, auquel on donne un contenu uniquement symbolique, représentationnel, et au corps individuel qu'on se représente finalement comme pur donné anatomique [...] Cela me donne l'impression d'un fruit dont on ne verrait que la surface, la pelure d'une part et d'autre part, le noyau. La pelure : les aspects symboliques/imaginaires de l'opposition du genre masculin/féminin, d'où l'intérêt au spectacle de la différenciation vestimentaire et donc au travestissement [...] Ce qui est oublié dans tout ça, c'est la chair du fruit, le centre, ce qui constitue le fruit en fruit et le rend mangeable – et en l'occurrence immangeable sous sa forme actuelle – la réalité des rapports quotidiens entre hommes et femmes. Ce qui est oublié, c'est le sexe, non pas dans le seul

sens de sexualité, mais au sens de catégorisation biologique continuant à fonctionner socialement – le sexe social.¹⁷

Évidemment, le choix de traduire « drag » par « travestissement » contribue à ôter au paradigme de la performance son potentiel critique. Nous voilà encadrés par des dénominations issues de la taxinomie médicale des perversions du XIX^e siècle. Le terme de « travesti » a l'inconvénient de mettre l'accent sur le « fétichisme du vêtement », ce qui tend à assimiler la performance de genre à un tour de passe-passe vestimentaire. Surtout, il renvoie au déguisement et renforce l'idée qu'il existe un original, même s'il est masqué¹⁸. Le fait même d'avoir choisi de parler d'un spectacle de Madonna rabat la notion de performance sur une récréation théâtrale éphémère. Voilà qui fait oublier le propos central de la démonstration de Butler, à savoir que la performance de genre n'est pas le lot de Madonna, de la drag queen ni du drag king, mais que tout genre est performance¹⁹. La drag queen de Butler, les performances de genre de Madonna ne sont que la monstration hyperbolique du caractère construit de la féminité – et on pourrait en dire autant de la masculinité. En définissant l'identité sexuelle et le genre comme performatifs, c'est-à-dire comme résultant d'un effet de répétition des codes de performances de genre, Butler dit clairement que l'hétérosexualité, comme tout genre, est une parodie, c'est-à-dire une imitation sans original du genre masculin ou féminin²⁰.

Cette impasse sur la dimension performative du régime sexe/genre dominant qu'est l'hétérosexualité²¹, l'analyse du travestissement à l'aide du concept d'inversion dans son acception anthropologique nous ancrent donc dans la pensée straight. Avec à la clé

une absence d'interrogation sur les liens que l'anthropologie entretient avec les formulations pathologisantes des sexologues, qui se sont mis en peine de repérer et d'expliquer les comportements homosexuels de plus en plus visibles dans les espaces urbains de la fin du XIX^e siècle. Comme chacun sait, cette pathologisation des inverties et des invertis chez Krafft-Ebing et Havelock Ellis repose sur une hiérarchisation par degré des transgressions de genre. La reprise de ce type de catégorie dans le discours anthropologique et ethnologique en général, et en particulier dans l'analyse de Nicole-Claude Mathieu, déclenche la référence aux travestis et aux transsexuels pour s'enquérir des inversions de genre chez les Inuits et les Berdache²², sans jamais s'intéresser aux identités de genre issues de la culture gaie ou lesbienne (butch/fem par exemple).

Le prisme hétérocentrique conduit à interroger « l'inversion de genre » dans le spectacle de Madonna comme une combinaison purement binaire : une femme qui se déguise en homme... ou qui oscillerait entre l'un et l'autre sexe²³. Voilà qui réifie le sacrosaint couple de la différence sexuelle, binaire et limitative et sous-entend que Madonna est référentiellement une femme qui se déguise en homme, alors que la plupart de ses spectacles réalisent la performance de féminités et de masculinités diverses et complexes : de la folle au macho en passant par la drag queen et Marlène Dietrich... Dans le *Girlie Show* en particulier, la scène où Madonna est « habillée en homme » est précédée par l'*impersonation* d'une icône lesbienne : Marlène Dietrich dans *Morocco*²⁴. Les filles « déguisées en homme » peuvent être lues comme des drag kings qui ridiculisent la masculinité en se tenant les couilles. Autant de féminités et de masculinités²⁵ qui sont la resignification et la décontextualisation de la masculinité et la féminité dominante hétérocentrée.

Dire qu'« elle [Madonna] ne fait référence à rien d'autre qu'à l'hétérosexualité »²⁶ revient à se tromper de show. Madonna elle-même ne choisit-elle pas de s'identifier comme garçon gai et non comme femme : « Don't they know that I am a gay man trapped in a woman's body? »

En fait, le propre de la lecture matérialiste est de fixer la charge politique sur les femmes, la classe, le groupe opprimé par excellence dans le féminisme radical et révolutionnaire français. Raisonner par l'inversion (de la différence sexuelle) donne la possibilité de réaffirmer le sexe social, c'est-à-dire l'oppression matérielle des femmes en des termes marxistes matérialistes que Madonna et « les queers » négligeraient. Pour les *material girls* en guerre contre Madonna, dresser le sexe – social – contre le *gender*, l'oppression matérielle « réelle » contre le démantèlement du système binaire sexe/genre straight, passe donc par une fidélité à la différence sexuelle, index biologique de l'oppression qui permet de la limiter aux femmes, mais entraîne une singulière restriction de l'horizon politique lesbien.

Like a virgin machine

Cet enfermement hétérocentrique en plein cœur du lesbianisme radical explique en partie un autre rejet : celui de la sexualité. Péchés individualiste qui détourne de l'oppression, le sexe est aussi pensé comme une activité ou une préoccupation « essentiellement » masculine. La supposée propagande de Madonna en faveur d'un « communisme sexuel »²⁷ est un fantasme d'homme. Le sexe serait l'obsession de cette catégorie d'hommes dominants que sont les homosexuels, dont il faut d'ailleurs se débarrasser, tout comme des stratégies coalitionnistes queer réunissant des gais et des lesbiennes :

L'inconvénient (et le danger) de la théorie queer est que le seul dénominateur commun (la pratique de la sexualité) en fait imposé par les homosexuels (encore une fois des hommes) parce que leurs préoccupations à eux sont réduites à la baise, aspire quantité de lesbiennes et de féministes dans un mode de pensée individualiste, psychologisant et réformateur.²⁸

Cette volonté de se défaire des hommes et des gais aboutit à regretter que les filles du *Girlie Show* n'allient pas l'amour à la sexualité, reconduisant par là même une vision extrêmement convenue de « la femme », pas vraiment sexuelle, plutôt sensible, homosensuelle. À cette vision genrée de la sexualité s'ajoute une utilisation systématique quasi mackinonienne²⁹ du topos du viol hétérosexuel qui semble barrer toute autre évocation de la sexualité :

Sur les paroles « love your brother, love your sister », l'ensemble des danseurs et danseuses miment des scènes d'amours collectives, hommes et femmes, hommes et hommes, femmes et femmes. On notera que les gémissements amoureux proviennent uniquement de voix de femmes – ce qui reproduit une caractéristique de l'état actuel des rapports hétérosexuels (il est souvent impossible de distinguer si votre voisine crie de plaisir ou de souffrance, ce qui rend d'autant plus impressionnant le silence de l'homme ; d'autant que l'on sait que pour la plupart des hommes, forcer une femme est érotique).³⁰

D'autant que, là encore, comme c'est le cas avec le drag, le développement des cultures sexuelles issues de la culture gaie et lesbienne n'est jamais évoqué ou bien totalement éclipsé par la perspective straight qui, de nouveau, informe totalement la réflexion.

L'opposition *hard/soft* structure la répartition entre le strip-tease et le sadomasochisme³¹. Les pratiques SM³² sont stigmatisées d'une manière qui dénote une singulière méconnaissance du SM tel qu'il s'est développé dans les années 1970 dans la culture gaie, dans la culture lesbienne ou sexuelle radicale³³ dans les années 1980-90, en France et aux États Unis. S'il n'est pas faux de dire qu'une partie de la scène cuir gaie est une forme de séparatisme masculiniste qui ne regroupe que des gais et/ou des hétérosexuels, cette scène est aussi celle qui a pu réunir des lesbiennes et des gais dans des jeux sexuels où précisément ce ne sont plus les genres qui règlent les pratiques sexuelles. On retrouve ce même type de présentation caricaturale du SM sur l'un des tracts distribués lors du festival de Cineffable en 1996³⁴, qui représentait une fille en cuir avec une croix gammée sur la cuisse, assimilant clairement la culture SM avec le nazisme.

Les « Maudites femelles », le seul et unique groupe de filles SM qui a fait son apparition à Paris en 1996 et qui comptait un certain nombre de lesbiennes, est justement né d'une volonté de réagir à la désexualisation du mouvement de libération des femmes, dans le mouvement féministe comme dans le lesbianisme radical. L'idée était de prendre ses distances avec une sexualisation axée sur la douceur par opposition au sexe, l'affect *versus* le sexe³⁵. SM a pu vouloir dire « sexe » pour les lesbiennes parce que les accessoires et la sexualité en public ou en groupe visibilisaient et déprivatisaient la sexualité dite féminine. Il correspond à une volonté de sortir la sexualité de la sphère privée, de la chambre à coucher et de la conjugalité. La diabolisation des pratiques SM qui s'exprime chez certaines lesbiennes radicales dans les années 1990 montre leur désintérêt pour le développement des cultures gaies et lesbiennes et des cultures sexuelles différentes.

Deeper and deeper

L'emballlement de l'ontologie négative qui traverse la critique matérialiste antiqueer – ontologie négative puisque sculptée par le manque à l'aide d'opérations comme enlever, retirer, neutraliser, éradiquer qui seraient constitutives de la femme, de la lesbienne ? – ne serait pas complet sans la remise en cause du gode ou des gestes « patriarcho-pénétratifs ». Madonna n'échappe pas à la règle puisqu'elle se voit reprocher de mimer « l'acte sexuel lui-même qu'[elle] n'arrive pas à imaginer autrement que porté par le phallus »³⁶. Parmi les autres tracts antiqueer et anti-gode distribués au festival de Cineffable on pouvait lire : « Les godes c'est queer : qu'est-ce que le mouvement queer ? » pour argumenter dans le sens de la naturalité de la sexualité et de la technophobie qui sied aux « femmes » : « Être queer, c'est ne pas être fichue de jouir avec son corps et celui de son amante sans accessoire. » Le tract anti-SM exhibant la wonder woman sado-maso visait déjà à assimiler « le queer » et l'Amérique capitaliste, haut lieu du trafic de jouets sexuels. Il revenait aux autres tracts d'insister sur la dimension impérialiste du gode et à s'employer à convaincre que le pénis est nécessairement le modèle du gode et qu'il sépare les femmes, en tout cas celles « qui se sont laissées convaincre que c'est très excitant d'avoir un morceau de plastic [sic] entre elles ». En fait, l'histoire du gode tend à prouver qu'il tient plus de l'« imitation » de la main et de la réappropriation des techniques vibratoires utilisées par les médecins au XIX^e siècle pour produire la crise hystérique – l'orgasme – en titillant le clitoris, que de l'« imitation » du pénis. Les lesbiennes qui avaient la trentaine dans les années 1980 lèvent parfois le tabou du gode en évoquant le rôle qu'il a pu jouer ou joue encore dans leur vie sexuelle,

complexifiant sensiblement l'équation gode = arme patriarcale.

Finissons ici le périple antiqueer qui nous a conduit de la critique du drag à celle du gode en passant par le SM, autant de stations que l'on retrouve pour ainsi dire dans le même ordre dans *Virgin Machine*³⁷, le film de Monika Treut, qui nous relate le parcours initiatique de Dorothee, à la recherche de l'amour romantique en Allemagne et qui va trouver à la fois le sexe et la culture lesbienne à San Francisco et apprendre... à se prémunir des performances de la féminité et de la masculinité qui la fascinaient pourtant³⁸. La revisitation de la critique de Madonna en artiste queer par ces écrits récents des lesbiennes radicales est révélatrice des points d'achoppement entre la théorie queer et le féminisme matérialiste. Mais d'une certaine manière, elle nous renseigne aussi sur la généalogie de l'identité lesbienne en France après Stonewall et le féminisme : une identité paradoxale, inter-dite ou oubliée dans la théorie féministe qui a nourri le lesbianisme radical ; une identité désirée, mais finalement très contrariée dans sa production dans l'une de ses émanations que fut l'éphémère FLR, le Front lesbien radical, fondé en 1980.

What it feels like for a girl ?

Dans les années 1990, l'affirmation de l'existence d'une culture et d'une identité lesbiennes spécifiques dans un lieu comme le Centre gai et lesbien de Paris faisait sourire la plupart des lesbiennes et des gais. L'intérêt qu'ont déclenché les initiatives queer en France s'explique sans doute en partie parce qu'elles accordent, aux lesbiennes notamment, une culture, une diversité, une place qui n'a jamais pu être centrale ni dans le féminisme matérialiste radical ou

révolutionnaire ni dans le mouvement lesbien radical. Cette place est impensable dans la culture politique française universaliste et républicaine. Paradoxe par rapport à la posture queer anglo-saxonne fondamentalement post-identitaire, la mise en perspective queer a favorisé en France, indissociablement, une production d'identités et une critique post-identitaire. C'est aussi parce que le lesbianisme radical théorique ne laissait guère de place à la lesbienne.

Que propose le type de politique lesbienne radicale matérialiste promu par *Amazones d'hier et lesbiennes d'aujourd'hui* ? La vision politique est totalisante : « L'hétérosexualité : un régime politique dans lequel aucun rapport sexuel ne peut être libre pour les femmes. »³⁹ Le paradigme de référence y est la femme, certes en tant que catégorie sociale, mais reconnaissable biologiquement *in fine*. La femme y reste à la fois le sujet et l'objectif de la politique. Avec une stratégie d'inspiration révolutionnaire et abolitionniste : « La cause sociale de l'hétérosexualité, c'est de maintenir les femmes dans leur appropriation par le chantage et le viol [...] L'on ne peut prétendre à des rapports sociaux égalitaires tant que ce régime politique de l'hétérosexualité ne sera pas aboli. »⁴⁰

Comment se fait-il qu'il soit majoritairement question de l'aliénation de la femme hétérosexuelle dans le lesbianisme radical français ? Pourquoi la déclaration décisive de Monique Wittig selon laquelle les lesbiennes ne sont pas des femmes⁴¹ n'a-t-elle pu déboucher sur un décentrement par rapport à un féminisme fondationnaliste, fait par des femmes pour des femmes ?

L'une des raisons qui explique la mise à l'écart des ressources de la pensée de Monique Wittig et le côté straight de la politique et de la théorie lesbiennes est que les principales actrices lesbiennes du féminisme radical français ont opté pour une stratégie

de placardisation politique et théorique. De ce point de vue, l'épisode du procès intenté par les anciennes lesbiennes politiques de *Questions féministes* à *Nouvelles Questions féministes*⁴² est exemplaire du registre d'identification préférentiel des théoriciennes du féminisme matérialiste en France. Ainsi Christine Delphy, la directrice de la revue, a-t-elle opté pour un jeu d'identification croisé : avec Simone de Beauvoir plutôt qu'avec les lesbiennes, avec le paradigme de la femme et en luttant contre son oppression plutôt que contre l'oppression de la lesbienne. Elle s'est opposée au développement d'une politique lesbienne que Monique Wittig, entre autres, appelait de ses vœux dans les années 1980 : un MLF 2, un mouvement de libération des lesbiennes. La revendication de Wittig avait au moins le mérite de fractionner l'insécable oppression des femmes et de rendre possible un sujet de la politique non identifié femme : stratégie de désidentification qui allait d'ailleurs être reprise dans les années 1990 par un féminisme critique des effets excluants du féminisme unifié des années 1980⁴³.

Desperately looking for the lesbian

Cette stratégie de placardisation a laissé des traces dans la mémoire lesbienne. Elle a contribué et contribue encore actuellement à rendre difficile la production d'une identité et d'une culture lesbiennes reconnues et revendiquées comme telles. Au cours de mon enquête sur le lesbianisme en France⁴⁴, l'une des interviewées ne me disait-elle pas, non sans amertume : « Mais elle est où, la lesbienne dans les textes de Mathieu ou Guillaumin ? Et pourquoi n'ont-elles jamais rapporté leur travail de réflexion à leur expérience de lesbienne ? Pourquoi elles ne relient jamais ensemble les discriminations, la race et l'orientation

sexuelle par exemple [...] Et puis j'en ai marre de l'entendre (Colette Guillaumin) toujours parler des féminismes et du racisme... et le racisme des lesbiennes, alors ! » Il est vrai que ces invisibilisations successives à différents niveaux, le fait de ne pas s'identifier comme lesbienne, ou de ne pas revendiquer un point de vue lesbien en tant que théoricienne, ou encore de ne pas évoquer les pratiques lesbiennes, ont contribué à faire perdurer un féminisme matérialiste radical finalement peu réflexif⁴⁵ qui s'appuie toujours sur des prémisses dénoncées en 1999 par un groupe de lesbiennes issues de l'immigration (le Groupe du 6 novembre) qui critiquait le racisme « intégré » des lesbiennes⁴⁶.

Le caractère universel, abusif, global et colonial de la lutte contre le patriarcat n'a pas été critiqué dans le féminisme français blanc à destination des lesbiennes qui continue de tabler sur la femme et ses aliénations comme invariant culturel et géographique. Le prouve assez, dans le féminisme matérialiste, l'utilisation de la notion d'esclavage pour les femmes blanches, et la classe des femmes, dont le moins que l'on puisse dire est qu'elle rabat l'oppression de race sur le schéma marxiste de la classe alors que ce type d'appropriation politique a fait l'objet d'une constante critique de la part de féministes et de lesbiennes noires⁴⁷.

En compactant la classe et la catégorie de sexe (social) comme seul vecteur d'oppression des femmes, le féminisme radical a imposé un féminisme monogéné (excluant la politique lesbienne, surtout menée par des butchs) et a contribué à faire croire que l'oppression de genre est synonyme d'oppression de la femme, que les études sur les genres sont synonymes d'études sur les femmes ou le genre féminin. Cette dépendance trop forte par rapport à la thématique de l'oppression des femmes, qui ne coïncide pas

avec l'oppression des lesbiennes, a conduit à utiliser la catégorie « femme » de façon biologisante et naturalisante, et à faire oublier le fait que la position « femme » peut être diversement occupée par des transsexuelles, voire des hommes, bref d'autres opprimés. Et que bien des femmes peuvent occuper la place de l'opresseur.

Nicole-Claude Mathieu rejette « le queer » et le post-modernisme avec l'accusation de « relativisme culturel »⁴⁸, diluant, excessif, car il implique une totale remise en cause de la réification de la catégorie « femme », de la dimension impérialiste blanche du féminisme et de la démarche comparative tous azimuts dont l'anthropologie qu'elle pratique continue de se faire une spécialité. L'inventaire des cultures et les listes de peuplades différentes nous ramènent à la rhétorique de la table de présence et d'absence que manie si « admirablement » le Rousseau du *Discours sur les sciences et les arts*⁴⁹. D'aucuns ont vu en Rousseau l'un des pionniers de l'anthropologie⁵⁰, mais il s'agit d'une anthropologie politique fondée sur une traversée livresque des cultures. Voilà qui doit nous rappeler l'ancrage de certaines méthodes et disciplines dans la pensée humaniste des Lumières, eurocentrique et progressiste, pas toujours pour le meilleur. Que le « tourisme » anthropologique classique se soit par la suite enrichi du terrain ethnologique exotique, encore pratiqué dans l'anthropologie française, ne change pas grand-chose à l'affaire. L'eurocentrisme soi-disant curieux des Autres lointains les construit⁵¹ et aligne l'histoire sur la marche de la Raison. C'est un faux polycentrisme.

Cette manière d'exotiser pour parler des sexualités et des genres différents (les Berdaches et les Inuits ayant la faveur depuis un bail pour évoquer le soi-disant « troisième genre ») est une manière de se détourner des subcultures moins lointaines, voire

carrément contemporaines et proches de soi. Ces dernières ne sont prises en compte ni par Nicole-Claude Mathieu ni Danièle Charest. Tout se passe comme si leur diversité ou leur simple existence ne pouvaient apparaître, à partir du moment où tout tourne encore autour de la pierre angulaire de l'hétérosexualité – de « la différence sexuelle investie par le patriarcat universel » en langage matérialiste.

Cette non-prise en compte des subcultures proches est liée à une conception de la culture et de son étude qui se fonde encore sur l'objectivité du savant, observateur non impliqué. On se préoccupe finalement peu de la réception de ses théories en étudiant les Nambikwara. Les choses sont de moins en moins simples avec l'étude des minorités et des cultures « subalternes » qui, des *disabilities studies* aux *gay and lesbian studies*, ont débouché sur une contestation des analyses objectivantes ou apolitiques. On est passé, du moins ailleurs qu'en France, d'une sociologie surplombante des minorités et des subcultures à une thématisation des études suivant les minorités et les subcultures concernées. Ce passage n'a pu se faire qu'au prix de la valorisation de points de vue proches des subcultures – surtout lorsque l'observateur en fait partie –, en ne négligeant plus la culture populaire et en concevant les cultures comme des lieux de renégociation et d'appropriation.

Secret

Pour continuer d'explorer les coulisses du concert de Madonna, le rideau se lève sur une autre scène théorique, celle qui oppose une grande partie des sciences humaines françaises menées par la sociologie, suivie de près par l'anthropologie, à des méthodes culturalistes qui remettent en cause la constitution des objets et des champs, l'appréciation de la politisation

de la culture et de son fonctionnement du côté des récepteurs/acteurs, sans parler du sujet de l'investigation. C'est ici qu'il faut également repérer la fixation sur l'explication par l'oppression, dont les plus beaux exemples ont été fournis par la sociologie bourdieusante, toujours prompte à mesurer le degré d'assujettissement – pour ne pas dire d'abêtissement – des masses, notamment par les médias⁵² ou par Madonna. C'est un excès de politisation et d'activité inattendues de la part des habituels « objets » de l'investigation sociologique qui pousse le sociologue incantatoire⁵³ à rejeter les études culturalistes « spécifiques ». Normal, elles lui fragmentent son champ et son savoir-pouvoir et menacent le nationalisme disciplinaire français.

Il faut relier cette manière de ne pas voir au cadre politique français universaliste et républicain. C'est ce cadre scientifique et politique straight qui n'autorise pas à penser que l'identité et la culture puissent faire l'objet d'une instrumentalisation par les minorités et qui diabolise Madonna faute de pouvoir la contrôler, parce que son show est un texte ouvert à de multiples lectures et appropriations et resignifications. Reprocher à Madonna l'ambiguïté de son message trahit une méfiance théorique et politique à l'égard des médias et de la politique de la représentation – l'une des grandes ressources dont s'est privé et continue de se priver le féminisme français⁵⁴. Cette vision à la fois simpliste et verticale du fonctionnement des médias ne prend pas en compte la dimension de la réception et des négociations/perversions des messages émis, sans compter le fait qu'elle invisibilise la « tradition » de relecture et de détournement des messages (films, icônes, textes) qui caractérise la culture lesbienne.

En focalisant sur le paradigme de la femme et de son oppression, en s'engluant dans un cadre straight tant

sur le plan politico-sexuel qu'épistémologique affectant aussi bien l'appréhension des identités sexuelles que des médias, il reste finalement peu de marges par rapport aux problématiques hétérosexuelles et peu d'intérêt manifeste et/ou théorique pour la culture lesbienne et ses ressources. C'est à se demander si les lesbiennes radicales antiqueer ne doutent pas de son existence, du moins de sa possibilité et de son efficacité politique. Il devient également très difficile de sortir d'une vision pour ainsi dire substantielle des rapports de pouvoir, hantée par des entités monolithiques – « les hommes », « les médias », « l'hétérosexualité » –, d'autant qu'elle cautionne une vision restrictive et purifiée de la violence : le sujet politique lesbien radical est toujours innocent en se consacrant à la lutte contre l'oppression : lutter contre l'ennemi mâle violeur.

Becoming Visible⁵⁵

L'agenda politique du lesbianisme de la fin des années 1990 ressemble à bien des égards à celui des groupes de lesbiennes radicales qui firent leur apparition en Europe dans les années 1980⁵⁶ : « Les lesbiennes guérillères [sic] contre la classe des hommes », tel fut le mot d'ordre d'inspiration matérialiste de la première manifestation lesbienne organisée en France les 21 et 22 juin 1980 par le groupe des « lesbiennes de Jussieu ». La naissance de ce courant politique visait à créer enfin un espace pour les lesbiennes dont on sait la violente invisibilisation qu'elles subissaient dans le mouvement féministe français, toutes tendances confondues. Le 8 mars 1981, la rupture avec le féminisme était officiellement consommée, comme nous le rappellent Artémise et Cunégonde dans leur chronique du Front lesbien radical, rapidement suivie par une séparation d'avec le mouvement gai⁵⁷. La naissance du mouvement lesbien autonome a coïncidé

avec la constitution du Front des lesbiennes radicales, le 6 avril, et a regroupé une soixantaine de lesbiennes qui allaient tenter en vain de se structurer pour favoriser son expansion⁵⁸.

Dans deux des principales revues issues de collectifs de lesbiennes radicales, *Chroniques aiguës et graves*⁵⁹ et *Espaces*⁶⁰, les priorités politiques restent la lutte contre le viol et l'hétérosexualité, souvent mis en équivalence⁶¹. En 1982, alors que le groupe de lesbiennes radicales du FLR de Paris peine depuis un an à se mettre d'accord sur une plate-forme de revendications, si la volonté d'autonomie par rapport au féminisme de tout poil est clairement réaffirmée, l'objectif politique principal est toujours « la libération de toutes les femmes par la destruction du système de pouvoir de la classe des hommes et la destruction des classes de sexe »⁶².

Contre le viol mais pour Navratilova plutôt que Yourcenar

Néanmoins, ce qui différencie les lesbiennes radicales de l'époque du discours radical antiqueer des années 1990 – mais aussi des théoriciennes lesbiennes non déclarées de l'époque qui refuseront leur soutien explicite au FLR⁶³ –, c'est l'importance de la visibilité et de l'identité lesbiennes, en un mot la sortie du placard. La revendication d'autonomie du FLR n'est pas contradictoire avec une volonté d'investissement de l'espace public en tant que lesbienne, bien au contraire, et face aux difficultés rencontrées et au manque de soutien des « intellectuelles », on voit émerger des figures de référence américaines participant de la culture populaire, comme Martina Navratilova, « la chouchoute de *Chroniques aiguës et graves* »⁶⁴ qui se voit préférée à Marguerite Yourcenar : « Parfois on se prend à préférer Martina à Marguerite. Ou si vous

voulez, une héroïne de la raquette qui ose dire son nom à la littérature qui se cache dans son placard. »⁶⁵

Et peut-être même, dans une certaine mesure, préfère-t-on Martina à Monique Wittig⁶⁶, trop peu solidaire des lesbiennes radicales qui cherchaient la filiation concrète avec elle, trop dépendante de la haute culture universalisante :

Je suis en complet désaccord avec M.W. quand elle adresse aux lesbiennes, quand elle nous adresse une véritable mise en garde. Attention, dit-elle, de ne pas attirer Djuna Barnes dans notre « minorité », car alors elle risquerait d'être « destituée », son travail littéraire serait « banni », « objet de déconsidération », il cesserait d'opérer au niveau littéraire, le texte sortirait de LA littérature, il n'intéresserait « plus que les homosexuels », il perdrait « sa polysémie », il deviendrait « univoque ». « Adopté par un groupe politique », il deviendrait « un symbole, un manifeste ». Il ne serait plus qu'un slogan entre nos mains, une chose ratatinée, ghettoïtisée ? [...] Le ghetto littéraire, ce ne sont pas les lesbiennes qui le fabriquent en appréciant un livre : ce sont les « lecteurs dans la norme » qui le créent en le lisant à travers leurs lunettes straight.

Cette méfiance affichée envers les protagonistes de la haute culture élitiste perle dans les deux revues.

Les lesbiennes radicales ne sont pas des femmes et l'habit fait la gouine

Si les choses sont faciles pour Martina Navratilova aux États-Unis et sur les cours de Roland-Garros ou de Wimbledon, elles le sont moins pour la lesbienne politique française en passe d'affirmer son identité. Tout se passe un peu comme si l'on assistait à un

coming out inversé, tant le processus de désidentification domine : désidentification par rapport à l'hétéroféminisme⁶⁷, mais aussi par rapport aux hommes, par rapport aux lesbiennes non politiques, par rapport aux gais⁶⁸ : « nous, ce que nous avons à affronter, c'est la construction d'un être nouveau qui n'est plus une "femme" ... mais qui n'est pas pour autant un homme ou un pédé ! »⁶⁹.

En fait, la devise de Wittig n'a pas trouvé sa déclinaison : « les lesbiennes (radicales) ne sont pas des femmes ». Comme le précise un article de *Chroniques aiguës et graves*, le genre politique « lesbienne radicale » emporte sur « l'EDAF : Être désigné "anatomiquement fille" »⁷⁰. Mais le questionnement sur l'identité reste souvent dominé par la vulgate psychanalytique ou la psychologie (qui met l'accent sur le rapport mère/fille pour « expliquer l'homosexualité et l'amour du même ») ou par une quête de la définition de la lesbienne dans le passé (d'où la création en chaîne de centres d'archives⁷¹ pour reconstituer la mémoire lesbienne perdue). La difficulté est que les registres d'identification masculine et féminine sont tous deux suspects.

Il faut se défaire de la construction de la féminité hétérosexuelle (celle de l'opprimée) mais il est interdit de ressembler à l'ennemi à qui elle profite (l'opresseur) :

C'est sans doute parce que les « masculines » et les « féminines », imposées par une société qui repose sur ces divisions, sont toujours très présentes chez les lesbiennes militantes que le vêtement reste un problème particulièrement épineux. Combien de libérales ne se sont-elles pas plaintes du scandaleux sectarisme de certaines qui rejettent les lesbiennes en jupe... et combien d'autres (parce qu'il ne faut pas oublier l'autre face) ne se sont-elles

pas senties agressées par l'hyperféminité de certaines lesbiennes. Tout ceci ne relève pas de problèmes ou de conflits personnels, mais bel et bien de la signification sociale de notre façon de nous vêtir. S'habiller en costume trois-pièces-cravate-chapeau, en se rasant éventuellement en plus, cela signifie clairement que l'on veut se donner l'apparence sociale d'un homme. Et un homme, c'est un oppresseur [...] de même, ce n'est pas dans nos gènes que sont inscrits les caractères : cheveux longs, rimmel, talons aiguilles... On n'est pas « naturellement », on ne naît pas « féminine », et se donner l'apparence sociale d'une femme, c'est se conformer à l'image d'un être humain opprimé.⁷²

La « vraie lesbienne », parce qu'elle est reconnaissable et prend des risques, c'est tout de même la gouine masculine :

de celles qui s'habillent souvent dans le rayon hommes, des gouines, on peut dire qu'elles refusent toute ressemblance avec des femmes opprimées. Et si parfois on peut les confondre avec un homme, ce qui ne fait pas plaisir, *la méprise ne dure pas longtemps*⁷³, on est devant une lesbienne. Dans l'apparence presque opposée, on trouve la lesbienne féminine : on aime les femmes pas les hommes, alors pas question de leur ressembler ; plus féminine on est, mieux c'est. Dommage qu'on puisse les prendre pour des hétéros et qu'elles contribuent en quelque sorte à l'ignorance imposée par la société de l'existence des lesbiennes ; et dommage qu'elles ne sortent pas des schémas féminin/masculin⁷⁴.

Point de salut par contre pour « la question » SM qui fait son apparition dans les deux revues au travers

de présentations à la fois documentées et circonstanciées qui donnent la parole aux théoriciennes lesbiennes du mouvement. Les textes de Samoïs⁷⁵, mais aussi ceux de groupes hollandais, sont traduits pour ouvrir le débat⁷⁶. Mais le SM lesbien n'en ressort pas pour autant lavé de tout soupçon patriarcal. *Chroniques aiguës et graves* se prononce clairement contre⁷⁷ et publie le mea culpa d'une gouine SM, Della Disgrace⁷⁸ (plus connu aujourd'hui sous le nom de Del La Grace Volcano) suivi d'un texte de Dolorès, la traductrice, qui se termine sur un : « Oui, quelquefois je rêve d'une société SM, une société Sans Malice. »⁷⁹ Et pour adoucir les mœurs lesbiennes, la page qui suit le dossier brûlant est une « page câline » illustrée avec des images de chats et des extraits de Patricia Highsmith et de Colette sur le meilleur ami griffu de la lesbienne⁸⁰.

Au refus des nouvelles identités lesbiennes qui émergent dans les années 1980 et qui ont le désavantage d'être anglo-saxonnes, il faut ajouter une résistance hexagonale à la revendication identitaire de la différence, qui peut paraître contradictoire avec l'égalité entre individus. Et ceci expliquant peut-être cela, le questionnement sur l'identité lesbienne ne passionne qu'une infime minorité de lesbiennes françaises : en septembre 1982, le front des lesbiennes radicales se dissout et si les revues continuent, leurs dessins ou leurs bandes dessinées ironisent sur la solitude et le spleen... de la lesbienne militante en quête d'identité.

**Il y a une vie après
l'éjac faciale :
de l'hystérique
à la pute post-moderne**