

Échographie d'une puissance

*Quello che gli pende lo difende.
Chez lui ce qui pend le défend.*

Proverbe italien

*Au moment de l'accouchement,
ma mère ne connaissait pas encore
le sexe de son enfant.
Une infirmière entra dans la chambre
où elle gisait à moitié endormie après
le long travail et lui dit :
«Madame, vous avez été touchée par
la disgrâce. C'est une fille.»
C'est ainsi que ma naissance
lui fut annoncée.*

F., née à Naples en 1975

J'AURAI VOULU ne pas avoir à écrire ce texte. J'aurais voulu m'effacer derrière une coulisse pudique de mots, draper mon corps charnel dans la sacro-sainte neutralité du discours, tourner en dérision mes désirs ou les pathologiser selon une grille analytique qui ne m'aurait absoute que pour mieux me soumettre.

Mais je ne l'ai pas fait car je ne croyais plus à ce que l'on disait de moi, j'avais besoin d'un texte à plusieurs voix, d'une écriture partagée qui vive la sexuation sans pudeur, qui la raconte, la dénature, l'ouvre comme une boîte scellée, la sortant du mitard du «privé» et de l'«intime» pour la rendre à l'intensité du politique.

Je voulais un texte qui ne pleure pas, qui ne vomisse pas de sentences, qui ne donne pas de réponses préliminaires dans le seul but de se rendre inquestionnable. Et c'est pour cela que ce qui suit n'est pas un texte écrit par les femmes pour les femmes, parce que moi je ne suis pas un et je ne suis pas une, mais je suis un plusieurs qui dit "je". Un "je"

contre la fiction du petit moi qui se drape d'universel et qui prend sa lâcheté pour le droit d'effacer au nom d'autrui tout ce qui le contredit.

À plusieurs reprises le monologue du patriarcat a été interrompu. Plusieurs coups ont été assenés contre le sujet classique, clos, neutre, objectif, cosmique. Son image s'est craquelée sous le poids des carnages de guerres totales qui ont ôté à l'héroïsme toute son antique aura; sa parole unique, hégémonique a été engloutie par le brouhaha de l'espéranto marchand. De nouvelles parentés improbables se forment alors : le vieux con dépossédé de son monde et le plébéien exclu de tout seraient censés se retrouver du même côté de la barricade depuis qu'il n'y a plus de barricades du tout.

Alors, s'interroger sur ce que nous sommes, comment nous en sommes venus là, qui sont nos frères et sœurs et qui nos ennemis n'est plus un passe-temps pour intellectuels en

veine d'introspection, mais une nécessité immédiate. «Une fois que tout a été détruit une seule chose me reste : moi-même», disait Médée : partir de soi est n'est pas une question de "penchant", mais la démarche ingrate de qui a été dépossédé de tout.

Le féminisme a livré un combat qui n'existe plus, non pas parce qu'il aurait gagné ou perdu, mais parce que son champ de bataille était un terrain constructible et que la domination y a bâti ses quartiers.

Léchographie est une opération abusive. Sous couvert d'intentions thérapeutiques, elle viole un espace secret soustrait à la visibilité. Par le biais de la technique, elle s'arroge le droit de prédire un futur chargé de conséquences. Pourtant sa prophétie, comme toute divination, est faillible, et le possible qu'elle annonce, souvent, se convertit en impossibilité implicite à partir du moment même où elle l'arrache au "pas encore" pour le jeter dans l'irréparable du présent.

Ce texte est une échographie dans la mesure où il s'arroge le droit à l'obscénité, non en tant qu'insulte à une présumée «pudeur publique» : cela serait – au sein de la pornocratie marchande – d'une pitoyable ingénuité. Obscène, au sens étymolo-



gique, est ce qui ne doit pas apparaître sur scène, ce qui doit rester caché puisque le rapport qu'il entretient avec la visibilité officielle est un rapport de négation et d'exorcisme, de complicité et de conjuration. Ce qu'on peut dire ou ce qu'on peut faire dépend du rapport que ce dire et ce faire entretiennent avec les évidences éthiques qui nous constituent; ce possible est la marge dans laquelle notre équilibre mental peut osciller sans se fracasser, où la désubjectivation peut se déployer sans tourner au délire.

Ce texte se veut une échographie non thérapeutique : la puissance qu'il épie ne connaît pas de paramètres de conformité, pas d'aboutissement à un acte préétabli.

Il y a un discours sur l'amour ou sur l'insurrection qui rend tout amour et toute insurrection impossibles. De même qu'il y a un discours sur la liberté des femmes qui disqualifie à la fois le terme "femme" et le terme "liberté". Ce qui permet aux pratiques de liberté de faire surface n'est pas ce qui n'est pas récupérable pour la domination, mais ce qui désarticule les mécanismes de production de notre propre désordre sentimental et psycho-somatique. Le but n'est pas d'abolir un malaise qui pousse à la révolte pour mieux nous adapter à un système de gestion des corps évidemment toxique. Le but n'est pas d'apprendre à mieux lutter dans les entraves de la contingence présente au nom d'une "stratégie" qui nous mènerait à la victoire. Car la victoire n'est pas l'adaptation au monde par le combat, mais l'adaptation du monde au combat lui-même. C'est pourquoi toute logique du différenciel sert un temps sans présent : la seule urgence, pour nous, maintenant, c'est de rendre le trouble offensif, de devenir ses complices parce que «plutôt la mort que la santé qu'ils nous proposent.» (G. Deleuze)

Il faut bien être obscène, puisque tout ce qui est visible, au sein des démocraties biopolitiques, est déjà colonisé, mais d'une obscénité mélancolique, qui fuit l'emballage de qui veut faire scandale.

Le possible entre hommes et femmes relève indiscutablement de l'obscénité de notre temps, mais en l'occurrence l'espace de cette connivence n'est ni immuable ni indécent, seulement le résultat d'une culture déterminée qui vieillit vite et mal, en oubliant le patriarcat mais en demeurant misogyne.

Et puisque les évidences dans lesquelles nous nous mouvons ne sont pas logiques mais éthiques, transmises au sein d'un ordre historiquement déterminé et non pas philosophiquement fondées, nous nous penchons inquiets sur le soin que les hommes et les femmes mettent à entretenir leurs désirs, dans la machine productive et contre elle mais aussi contre eux-mêmes. Certes, ils se subjectivent pour être sexuellement désirables, ils sont sexués pour avoir une existence relationnelle générique, mais cela ne se fait pas de façon symétrique : les hommes ont eu accès à un ordre symbolique, à une transcendance bien à eux, qui prolongeait la vulgarité de leur désir en élégants appendices de pouvoir légitime ou transgressif.

Les femmes sont restées embourbées dans une corporéité indicible, écartelées entre l'image de soumission que la vieille société a projeté sur elles et la nouvelle obligation d'être les rouages post-humains de la machine à désir capitaliste.

« Hélas mes frères, – écrit H.D. – Hélène ne marchait pas / sur les remparts; / celle que vous avez maudite / n'était qu'un fantôme et une ombre portée, / une image réfléchie. » (H.D. Hélène en Egypte, I, 1, 3) et toute femme promène avec elle, comme la pauvre et belle Hélène, le fantasme qu'un désir de pouvoir d'hommes, né entre hommes, sans rapport avec son plaisir, a attaché à son destin. Un désir sans marge, puisque toute transgression féminine finit par tordre les bouches d'une grimace amère. Lorsque Don Juan réveille la complicité de la plus fidèle des épouses, la femme libre est encore un danger public.

Le platonisme naît d'une élaboration secondaire de l'orphisme. La dialectique, donc, et dans une certaine mesure le marxisme et le matérialisme, ont partie liée avec l'histoire d'amour malheureuse d'Orphée et d'Eurydice. La légende veut que le poète Orphée, qui était tellement à son aise dans le logos qu'il émouvait par ses chants jusqu'aux arbres et aux animaux, ait perdu son amante Eurydice dans son jeune âge, et que les dieux, émus par sa douleur inconsolable, lui aient permis de descendre au royaume des morts pour la ramener sur terre. La condition était qu'il l'accompagne sans jamais la regarder sous le jour livide des trépassés et qu'il attende d'être parmi les vivants pour revoir son visage.

Par passion ou par scepticisme, par désespoir ou par appréhension, Orphée se retourna. Que ce soit parce qu'il ne put pas partager le secret de la vie et de la mort (apanage des femmes), ou simplement par incapacité de croire que quelque chose de plus qu'un corps de femme pouvait le suivre, ou juste par désir de regarder droit dans les yeux le fantôme de son amour, Orphée fut privé de son amante et, ivre de douleur, finit dévoré par les Bacchantes.

Une question surgit inévitablement : pourquoi le poète sublime n'a pas trouvé de mots à dire à son aimée mais a-t-il plutôt éprouvé le besoin de la voir? N'était-il pas, par hasard, hésitant à reprendre avec soi une femme dont il n'avait pas eu le contrôle pour un temps, qu'il avait perdue de vue, la croyant morte alors qu'elle pouvait encore le suivre et revenir avec lui?

Et Eurydice?

Lorsque Hermès qui la raccompagnait à la vie s'écrie « il s'est retourné », Eurydice demande « qui? » (Rainer Marie Rilke, Orphée, Eurydice, Hermès).

Maintenant que le pacte social est définitivement dissous, les femmes sont les bienvenues partout, et il y en a qui en sont ravies. Jusqu'à hier elles restaient sagement devant la porte, maintenant elles oppriment au Parlement, elles falsifient la réalité dans la presse, elles sont exploitées dans les mêmes métiers que les hommes, elles sont aussi nulles qu'eux, et même un peu plus à cause de l'enthousiasme qu'elles dégagent en accomplissant de façon zélée les pires des tâches.

On se demande pourquoi, en effet, ON ne les a pas utilisées avant.

C'est surprenant, elles aiment tout, la marchandise comme la maternité, le travail comme le mariage, des millénaires de docilité et d'oppression ruissellent en centaines de petits flots de bonheur réformiste ou réactionnaire au féminin.

Au reste les femmes actuelles n'aiment pas les Bloom, qu'elles trouvent, somme toute, passifs et trop peu amoureux de leurs oppresseurs. De temps à autre elles les plaignent : ils ne sont même plus bons à nous soumettre.

Dans le ventre de la machine de guerre

La différence d'être femme a trouvé sa libre existence en faisant levier non pas sur des contradictions données, présentes à l'intérieur du corps social, mais sur des contradictions que chaque femme singulière vivait en soi et qui n'avaient pas de forme sociale avant de la recevoir de la politique féminine. Nous avons inventé nous-mêmes, pour ainsi dire, les contradictions sociales qui rendent nécessaire notre liberté.

Ne crois pas avoir de droits
Libreria delle donne, Milano, 1987

On l'appelle la valeur-affect, c'est la valeur ajoutée des femmes hétérosexuelles, la marchandise la plus prisée, celle qui fait vendre toutes les autres, et en produit, en plus, de mangeables (elle fait la cuisine), de vivantes (elle fait des enfants), de baisables (elle entretient son corps). Un petit grain de transgression? Bien sûr mon chéri, travail supplémentaire pour ne pas être *ordinaire*.

Et si dans ton milieu on décrète que ce n'est que des conneries, tout cela, qu'on est au-delà de tout ça et aussi du besoin d'écrire ce texte, alors il faut aussi introjecter – vite ! – la honte d'avoir un besoin que les autres jugent illégitime. La honte d'en avoir marre d'être jolie et agréable alors qu'apparemment on ne te le demande même pas... «Qu'est-ce qu'elle a? Elle a ses règles? Elle est mal baisée?» On ne te le demande *même pas* parce que c'est *sous-entendu*, parce qu'on croit que la femme correspond de fond en comble à son travail quotidien d'autopoïèse. Pas de reste, encore ! Mais j'ai une âme, aussi ! Oui, une âme de travailleuse! Ça se monnaie, en plus... Tu es gratifiée ma chérie, et plus t'es gratifiée, plus t'es dépendante, plus ta vie est anti-conformiste, plus c'est fatigant de la tenir ensemble.

«Mais de quoi elle parle? Tu comprends toi?»

Moins on est dupes, plus c'est difficile. La méfiance des autres femmes, chacune confortablement – ou douloureusement – enfermée dans son coin de séparation aménagée. «L'auto-conscience féministe, t'as vu ce que ça a donné?» J'ai vu : la métaconscience de l'inconscience. On sait que le problème des femmes est un problème, mais on sait aussi que c'est un problème de le dire, et alors, vois-tu, à force de refouler les problèmes ou de mal les poser, eh bien, nous sommes fatiguées, et c'est ça désormais notre vrai problème.

Je vois.

Je comprends.

Plus je comprends plus je suis malheureuse, j'ai envie d'oublier, j'ai envie de me raconter que je peux me «réaliser» dans le travail, dans le couple, dans la maternité, dans le divertissement, dans la déco, dans la littérature, dans le SM.

LE TRAVAIL DE PÉNÉLOPE. Il n'est pas fini? Jamais fini. Les femmes font des choses, et le temps efface leurs traces. Sous prétexte que les femmes n'existent pas; que ça ne veut rien dire. Il n'y a pas de «problème de femmes» à part les problèmes du corps, les problèmes de gestion de ce corps qui ne leur appartient pas. D'ailleurs, il est à qui, ce joli corps que tout le monde veut niquer? À qui ce corps qui n'est pas joli du tout et que tout le monde jauge, comme on jaugeait autrefois une vache sur le marché? À qui ce corps qui vieillit, grossit, se déforme, et me demande du travail, de l'entretien pour rester conforme aux paramètres du désirable? Désirable *pour qui*? Alors l'abîme se creuse, entre celles qui travaillent à leur valeur ajoutée et celles qui font grève. Mais les conséquences sont quotidiennes et définitives : c'est moi-même mon objet de grève ou mon beau travail. L'approbation de ce que je suis et de ma réussite socio-professionnelle ne font qu'un. Il n'y a pas de reste. Entre ma cellulite et ma fatigue, mon boulot et mon beau visage, ma conversation et ma patience. Pas de reste, camarades, pas de reste, cher patron.



La femme intellectuelle et transgressive, la *domina* sadique qui connaît son fait, c'est pas mal non? Si t'en as les moyens et le caractère. Assume ta solitude et fais-en quelque chose d'exceptionnel. Deviens porno-star, porte-parole de l'aile la plus branchée de l'anti-mondialisation. Tu seras seule mais moins dépressive, frustrée mais socialement reconnue.

- Se contenter, c'est ça? Mais qui se contente nuit !

- Arrête de te plaindre !

- La ferme !

Comment ça marche? La machine de guerre lutte et désire, désire et lutte. Elle ne peut pas lutter contre son désir, ça la grippe. Elle ne peut pas trop l'interroger, ça l'arrête. Comment faire alors? Moi je désire lutter, avec mes frères, avec mes sœurs. Mais je désire être forte pour continuer à lutter, pour ne plus douter que c'est là ma place, là mon plaisir. Et pourtant ce n'est pas là ma place, pas là mon désir. Parce que la machine de guerre est mâle, et d'ailleurs c'est ça qui me plaît. Mais, hélas, les guerriers sont homosexuels et de surcroît ils méprisent leur désir.



Comment ça marche? Les anthropologues nous expliquent qu'il y a des cultures de la «maison des hommes». «La maison des hommes abrite une activité sexuelle considérable. Inutile de préciser que celle-ci revêt un caractère entièrement homosexuel. Mais le tabou dirigé contre l'homosexualité (du moins entre égaux) est presque universellement beaucoup plus fort que l'impulsion elle-même, le résultat étant que la libido tend à se canaliser vers la violence. [...] La tournure d'esprit guerrière, ultravirile, est même dans son orientation exclusivement mâle, plutôt initialement qu'ouvertement homosexuelle. (L'expérience nazie en offre un exemple extrême.) Et la comédie hétérosexuelle qui se joue, sans compter – ce qui est plus persuasif encore – le mépris dans lequel on tient les individus les plus jeunes, les moins endurcis, les plus «féminins» prouvent que la véritable éthique est misogyne, ou encore hétérosexuelle d'une façon plus perverse que positive» (K. Millet, *La politique du mâle*)... Ça me rappelle quelque chose. Ça me rappelle l'homme en moi, ça me pose un problème. Je ne me sens pas solidaire des femmes qui ne veulent pas lutter, qui vivent hors de la machine de guerre. Moi aussi, je trouve d'un coup que «les femmes» n'existent pas, et que si ça existait je ne voudrais pas me trouver au milieu d'elles. Entre les chiennes de garde et les expertes du maquillage, entre les femmes au foyer et les *career women*, trop de souffrances différentes, et de mauvaises réponses. Trop de différences sociales et d'intérêts opposés. Aucun possible à l'horizon.

Du coup j'ai un problème. Je ne veux pas sortir de ma machine de guerre. Hors de la machine de guerre je n'aurai droit qu'à une existence domestique. *On va vouloir m'appriivoiser*. De bien mobilier, la femme est passée animal de compagnie.

Moi je veux lutter.
Aidez-moi à lutter.

Ai-je toujours aimé les hommes comme un de leurs congénères? Suis-je un garçon, un vilain garçon qui n'a pas de couilles? Mais non! Je ne suis pas castrée et je ne veux pas de verge. Du tout. Je le jure! Et puis j'aime les filles, les femmes, en général. Je les excuse quand elles sont connes, je les admire quand elles sont bien. Les femmes c'est formidable, ça met de la joie dans le centre commercial à ciel ouvert de nos vies, ça met de la vacance! Est-ce que je les aime comme un homme, avec la même hypocrisie, et en

plus l'espoir lâche qu'elles ne deviennent pas mes rivales dans la séduction? C'est de la rhétorique? Ou de la chevalerie? Quand on les aime, les femmes, ne serait-ce pas par hasard que l'on se rejouerait encore la méprisable farce de l'amour courtois, de l'amour romantique, où la femme est un ange, ne chie jamais, n'a pas de règles, n'a pas de corps?

Que vomissent-elles, les anorexiques, les boulimiques, les femmes affectées par les désordres alimentaires? Elles vomissent *leur corps*. Elles n'ont peut-être rien compris, elles veulent juste ressembler à Kate Moss. Mais *leur corps*, lui, il comprend, il a tout compris, et il nous explique. Il tient sa conférence de sucres gastriques qui corrodent les dents, d'os qui percent la peau, de vergetures qui défigurent le ventre. Le Spectacle glisse vers la clinique. Comme d'habitude. La matrice médicale nous crache à la gueule que notre corps ne nous appartient pas (lire : vous ne pouvez plus le louer ou le vendre à votre guise), que notre corps est un corps de malade, un corps de folle-dingue dont personne ne voudra.

Les corps de femmes, eux, disent des choses que les bouches n'osent pas répéter. Les corps de femmes entendent des choses que les oreilles refuseraient d'entendre. Ce qu'on dit aux femmes, ça ne compte pour rien.

Ce qui compte c'est ce qu'on leur fait, ce qu'elles se font.

Je veux bien lutter avec des femmes, et des hommes. Je veux bien qu'on ne sorte pas de la machine de guerre et qu'on l'agrandisse ensemble, qu'on la rende irrésistiblement désirable. Qu'on la rende vraiment *mixte*. Et perverse. Et polymorphe. Et offensive. Qu'on ne s'y ennue plus jamais. Je veux bien qu'on oublie les femmes et qu'on oublie les hommes, parce que ce sont deux noms d'une contrainte liée à l'accumulation et à l'offensive militaire.

En dehors du capitalisme et de l'entassement des biens, en dehors de la guerre menée pour le pillage et l'extension du pouvoir, nous n'avons rien à faire des «hommes» et des «femmes» ni de leurs familles pathogènes.

Nous nous foutons d'être compatibles avec leur présent, nous sommes compatibles avec notre avenir.

Qu'est-ce que c'est que cette histoire?

*On a parfois l'impression que,
lorsqu'il s'agit des femmes,
l'interprétation des faits historiques
n'est jamais assez stupide.*

K. Millet, *La politique du mâle*

NOUS QUITTONS, nous aussi, et sans regret, le bordel de l'historicisme et la putain «Il était une fois», mais c'est avec un certain scepticisme au regard des performances du matérialisme historique qui resterait «maître de ses forces : assez viril pour faire éclater le continuum de l'histoire» (Walter Benjamin, *Sur le concept de l'histoire*).

Le continuum de l'histoire n'est pas donné, c'est le bavardage des dominants sur le silence des dépossédés, l'enchaînement systématique des récits virils matérialistes ou historicistes, bons époux ou libertins, cela importe peu. Surtout aujourd'hui que l'Histoire (veuve du sujet classique : le mâle vaillant, le héros ou l'érudite, capable de la faire et de la transmettre) bégaye, et que la morale de la fable n'édifie plus personne. L'histoire n'est pas finie, des expériences cherchent et trouvent en ce moment précis, dans les plis du temps, les mots pour se dire et se transmettre, mais cela est devenu un effort, une pratique de résistance.

Si la "Culture" ne peut plus servir aux puissants de béquille pour enchanter leurs méfaits, on trouvera peu de femmes pour s'en plaindre. Car même si elles n'ont jamais été une minorité, leur savoir et leurs histoires n'ont fait que broder les marges du grand récit de l'Occident. Les femmes et l'épique c'est un rapport compliqué...

Le lieu commun veut que les femmes et les anecdotes connaissent une parenté presque innée. Dans les sociétés pré-industrielles, les amours, les douleurs, les maladies, les morts et les naissances traversaient le tissu humain des villages au travers de mots dits par une femme à l'oreille d'une autre; de même que les lieux de travail domestiques, où les savoirs-pouvoirs du quotidien circulaient et les modes de vie se reproduisaient, étaient les lieux des histoires, racontées entre femmes et par les femmes aux enfants.

Et encore aujourd'hui. Les amitiés féminines restent des amitiés narratives, où l'autre est nécessaire pour se revoir, se recomposer, se reconnaître. Mais le besoin de récit de soi, pour ne pas succomber à la paresse identitaire, à la résignation face à ses propres défauts, à la folie de ne plus se retrouver dans ses gestes, remplit maintenant les poches des psychanalystes. Au point qu'il n'y a plus rien à dire : expérience et récit ayant divorcé, il ne nous reste que l'*information*, neutre, aseptisée, épouvantable et notre passivité de récepteurs.

Ici je ne raconterai pas une histoire, mais quelques histoires d'une expérience multiple et hétérogène qui eut lieu principalement en Italie, mais pas exclusivement, entre les années soixante et soixante-dix. La librairie des femmes de Milan en fait partie, beaucoup de voix de femmes et d'hommes d'horizons différents aussi.

Les voix que je rassemble arbitrairement ici sous le nom de *féminisme extatique* ont en commun une ligne de fuite, une promesse, un ton, parfois une révolte, un besoin de force. Dans cette constellation brillent l'inviolabilité des femmes et le désir de changer le rapport entre immanence et transcendance; et puis le refus de l'abstraction de la loi, de la représentation institutionnelle désincarnée des corps et l'exigence d'un plan de consistance politique partagé entre hommes et femmes, l'hypothèse mixte.

Ce que je trace est une *anarchéologie*, qui exhume dans le désordre des fragments éclatés et les interroge sur leur possible plus que sur leur appartenance. La réticence face aux grandes synthèses ou aux avis tranchés sur cette histoire se justifie par le fait qu'elle n'est pas close, qu'elle est en partie restée muette et en partie racontée par des faussaires.

Primat de la pratique : partir de soi

*Une politique qui n'a
toujours pas le nom
de politique*

Et s'il est vrai que le juridique a pu servir à représenter de façon sans doute non exhaustive, un pouvoir essentiellement centré sur le prélèvement et la mort, il est absolument hétérogène aux nouveaux procédés de pouvoir qui fonctionnent non pas au châtiement mais au contrôle, et qui s'exercent à des niveaux et dans des formes qui débordent l'État et ses appareils. Nous sommes entrés depuis des siècles maintenant, dans un type de société où le juridique peut de moins en moins coder le pouvoir ou lui servir de système de représentation. Notre ligne de pente nous éloigne de plus en plus d'un règne du droit qui commençait déjà à reculer dans le passé à l'époque où la Révolution française et avec elle l'âge des constitutions et des codes semblaient le promettre pour un avenir proche.

C'est cette représentation juridique qui est encore à l'œuvre dans les analyses contemporaines sur les rapports du pouvoir au sexe. Or, le problème, ce n'est pas de savoir si le désir est bien étranger au pouvoir, s'il est antérieur à la loi comme on l'imagine souvent ou si ce n'est point la loi au contraire qui le constitue. Là n'est pas le point. Que le désir soit ceci ou cela, de toute façon on continue à le concevoir par rapport à un pouvoir qui est toujours juridique et discursif – un pouvoir qui trouve son point central dans l'énonciation de la loi. On demeure attaché à une certaine image du pouvoir-loi. [...] Et c'est de cette image qu'il faut s'affranchir, c'est-à-dire du privilège théorique de la loi et de la souveraineté, si on veut faire une analyse du pouvoir dans le jeu concret et historique de ses procédés. Il faut bâtir une analytique du pouvoir qui ne prendra plus le droit pour modèle et pour code. [...] Penser à la fois le sexe sans la loi, et le pouvoir sans le roi.

Michel Foucault, *La volonté de savoir*

EN 1966, dix ans avant la parution du premier volume de *l'Histoire de la sexualité* de Michel Foucault, un groupe de femmes en Italie attaquait l'hypothèse répressive, déjà. Le Demau, abréviation de «démystification de l'autoritarisme patriarcal», ne s'en prenait pas à l'oppression masculine, mais signalait tout simplement qu'il y avait un problème entre les femmes et la société, et que ce n'étaient pas les femmes qui posaient problème à la société (ce qu'on appelle la «question féminine») mais la société qui posait un problème à ces femmes. Dans leur perspective, la politique d'intégration est à leur situation ce que la camomille est à une maladie grave, car la séparation féminine, même dans la marginalité qu'elle comporte, devient une fois réappropriée un point de départ offensif et non plus une source de faiblesse. Cette approche mettait en avant la différence féminine contre le mythe de l'égalité construit sur le mètre masculin. Mais en même temps l'enjeu était d'opérer une révolution symbolique qui donne aux femmes les instruments pour construire une autre cartographie du monde qui les verrait en sujets, une nouvelle transcendance qui permette aux corps féminins de se dire et se penser sans se sublimer. «L'homme – écrit Carla Lonzi – a cherché le sens de la vie au-delà et contre la vie elle-même; pour la femme vie et sens de la vie se superposent en permanence». C'était une attaque dirigée contre la culture, qui posait les bases d'une pratique autre, d'une autre arithmétique des possibles : accuser



la philosophie d'avoir spiritualisé la hiérarchie des destins en assignant l'homme à la transcendance et la femme à l'immanence revenait à revendiquer pour soi le droit à faire l'histoire, à concevoir autrement la naissance, la mort et la guerre, à dire son mot sur ce qui est viable et désirable.



«À la culture humaine – lit-on dans *Ne crois pas avoir de droits* – ainsi qu’à la liberté des femmes manque l’acte de transcendance féminine, le plus d’existence que nous pouvons gagner en dépassant symboliquement les limites de l’expérience individuelle et la naturalité du vivre», mais l’histoire alla dans une autre direction. Dans les années soixante-dix, en Italie, la prise de conscience féminine se fit sous l’enseigne de l’oppression subie; la «condition féminine» ne reflétait pas la réalité sociale et politique articulée dont elle aurait dû être porteuse, mais montrait à des femmes désireuses de liberté et de puissance une image avilissante et déformée avec laquelle elles avaient le devoir moral de s’identifier et qui éteignait tout enthousiasme.

À partir de 1970 en Italie, faisant suite à l’expérience américaine, commencèrent à

se constituer des groupes d’autoconscience. Le silence était brisé mais la satisfaction restait encore lointaine : entendre des histoires de femmes qui se vivaient à tort comme inférieures dans la famille, au travail ou dans les groupes politiques, finissait par produire une caisse de résonance qui rendait cette réalité contingente indépassable. «Cela nous rend conscientes – disait une femme au sujet de l’autoconscience – mais ne nous donne pas d’instruments, ne nous fait développer aucun pouvoir contractuel dans la transformation du social, juste de la conscience et de la rage» (*Ne crois pas avoir de droits*). Et pourtant dans ces mots échangés entre femmes qui auparavant avaient été muettes, quelque chose avait pris corps qui resta dans la tradition féministe : un certain rapport d’intimité et de familiarité avec la sphère du sensible, un va-et-vient entre concrétude et abstraction qui lézardait la surface lisse des discours de légitimation du pouvoir.

Peu à peu les groupes de femmes sortirent de l’innocence, qui était la prison dans laquelle la société les avait confinées et d’où le séparatisme avait de la peine à les faire sortir. Il fallait se libérer de l’image de la «mère mortifère» (*L’erba voglio*, n° 15) qui nourrit mais dévore, image à la fois de la dévotion envers autrui et de l’hétéronomie, de celle qui renonce à la violence mais l’aime chez l’homme par procuration et contre soi-même.

Au sujet des rapports dans les groupes de femmes, nous lisons en 1976 : «En excluant l’agressivité tout est maintenu pur à la surface, même si à l’intérieur de nous, parmi nous, en profondeur quelque chose devient de plus en plus menaçant; ce qui reste en dehors ne serait-ce pas par hasard quelque chose de réprimé et d’interdit depuis toujours aux femmes? Les femmes sont tendres, tout le monde le dit, devons-nous écouter ce que dit tout le monde ou bien ce qui se passe de nouveau et d’extravagant entre nous?» (*Ne crois pas avoir de droits*)

Contre la mère mortifère surgissait l’idée de la «mère autonome» : «Pour le dire plus simplement, il y a une peur féminine à exposer son propre désir, à s’exposer avec son désir, qui pousse la femme à penser que les autres entravent son désir, et c’est ainsi qu’elle le cultive et le manifeste, comme la chose qui lui est refusée par l’autorité extérieure. Dans cette forme négative le désir féminin se sent autorisé à s’exprimer. Pensons par exemple à la poli-

tique féminine de la parité, menée par les femmes qui ne se font jamais fortes d'une volonté propre mais seulement et exclusivement de ce que les hommes ont pour eux seuls et qui leur est nié.» (*Ne crois pas avoir de droits*)

Pourtant le fantôme d'une enfance angoissante, impossible à congédier, continuait à hanter les rapports entre femmes. «J'ai éprouvé une envie insensée – raconte Lea, impliquée dans l'expérience des groupes de femmes – pour mes amis qui revenaient du Portugal [à l'époque, en 1975, au Portugal était en cours une tentative de révolution sociale], qui avaient vu «le monde», qui gardaient une familiarité avec le monde. Je me suis sentie étrangère à leur expérience, mais non pas indifférente. La conscience de notre réalité / diversité de femmes ne peut pas devenir indifférence au monde sans nous plonger à nouveau dans l'inexistence... Notre pratique politique ne peut pas nous faire le tort de renforcer notre marginalité... Comment sortir de l'impasse? Le mouvement des femmes aura-t-il la force et l'originalité de découvrir *l'histoire du corps* sans se laisser tenter par l'infantilisme (renforcement de la dépendance, omnipotence, indifférence au monde, etc.)?» (*Sottosopra*, n° 3, 1976)

À partir de 1975, de nombreuses librairies de femmes s'étaient ouvertes dans toute l'Italie sur l'exemple de la Librairie des femmes parisienne; et des centres de documentation et des bibliothèques de femmes naissaient aussi. Plus l'alternative prenait forme, plus la modération grandissait et la «satisfaction de survivre» devenait prédominante.

La richesse du mouvement italien qui avait été de parier sur des pratiques de subjectivation qui se détachent du misérabilisme plutôt que sur la psychanalyse et la fonction thérapeutique de l'agrégation, se retournait maintenant contre lui. L'histoire de la Maison de Col di Lana ouverte au printemps de 1976 décrit un échec remarquable : «Lorsque la Maison fut remise en état, – racontent les protagonistes – les femmes vinrent nombreuses. Lors des grandes réunions, le mercredi soir, la salle principale était pleine. Mais bientôt il fut clair que ce lieu plus grand et plus ouvert ne fonctionnait même pas pour la confrontation politique élargie. Ses dimensions ne faisaient que grossir le phénomène de la passivité de beaucoup vis-à-vis d'un petit nombre. À chaque fois la salle se remplissait de 150 à 200 femmes, à chaque fois elles se mettaient à parler de la pluie et du beau temps de la façon la plus agréable, comme le fait une classe féminine en attente de l'enseignant. Cet état de demi-attente cessait lorsque l'une ou l'autre, mais c'étaient toujours les mêmes, demandait de commencer le travail politique pour lequel elles s'étaient réunies. Le travail avançait avec les interventions de l'une ou de l'autre, toujours les mêmes, une dizaine à peu près, et les autres écoutaient. Il n'y avait pas moyen de changer ce rituel. Si aucune des dix ne commençait le travail, les autres continuaient à bavarder avec la même vivacité. Si, une fois le débat commencé, aucune des dix ne reprenait la parole, régnait dans la grande salle un parfait silence. Les thèmes débattus étaient également impuissants à secouer la situation. À la fin, comme il est facile de l'imaginer, aucun sujet n'avait plus de raison d'être discuté sauf la situation elle-même qui s'était créée là et la tentative de la déchiffrer. Mais même ce sujet-là n'eut aucun effet de transformation. Il fut posé et discuté par les dix mêmes qui parlaient face à la présence invariablement muette des autres. C'était un échec total.» (*Ne crois pas avoir de droits*)

L'éclatement de ce grand groupe silencieux de femmes qui arborait sa simple présence massive et énigmatique contre la volonté politique des dix qui parlaient, donna lieu à douze commissions de travail où le silence dut être rompu. Ces femmes expliquèrent qu'elles craignaient la conflictualité politique, qu'elles la percevaient comme menaçante

pour la solidarité entre femmes et la cohésion du collectif, bref pour leur nouvel équilibre subjectif. Ces femmes s'étaient effectivement subjectivées, mais d'une manière paralysante. Leur pratique constructive, faite de discours et de transmission d'un savoir autre, à force de ne jamais se heurter à ce qui la contredisait se retrouvait sans paroles et sans curiosité. Ce que ces femmes craignaient de perdre en s'exposant, elles l'avaient déjà perdu depuis longtemps : l'unité protectrice qu'elles voulaient à tout prix préserver était morte de leur crainte de la modifier, elles n'avaient plus rien à se dire, elles avaient recommencé à survivre dans la marge, situation dont leur rencontre était censée les sortir. «Le collectif, si nous avons bien compris, n'était donc pas le lieu d'existence autonome possible, mais le symbole vide que les femmes ont de cette existence.» (*ibid.*)

La crainte de revenir à la dépendance de l'homme rendait les rapports entre femmes peu exigeants, les nivelait par le bas : toute divergence devenait un danger. Or une politique qui ne contamine qu'un seul sexe ne contamine pas. Les pratiques successives de la librairie des femmes de Milan allèrent dans une direction qui voulait contrecarrer cet immobilisme par l'assomption des disparités entre femmes. La pratique de se confier à une «mère symbolique» devint le centre de leur action et de leur relation. La «femme plus grande que moi», censée constituer la médiation indépassable et la plus fidèle avec le monde, résorbait le différentiel de pouvoir en l'incarnant. L'autorité était jugée légitime parce qu'elle sortait les femmes d'une fausse sororité génératrice de névrose et d'immobilisme. La phase extatique du féminisme différentialiste se refermait sur la mère autoritaire.

Le refus de l'hypothèse répressive n'aboutit pas, ici, à sa conséquence logique : l'abandon du séparatisme et l'hypothèse mixte. Mais pourquoi alors, si c'est cette dernière perspective que nous envisageons, garder le nom de *féminisme* et ne pas le noyer dans la pensée du *genre* ou dans la théorie *queer*?

Pour plusieurs raisons : la première c'est que les mouvements de femmes n'ont jamais été des mouvements de minorité : les femmes, c'est bien connu, sont numériquement majoritaires sur la planète; la deuxième est que les femmes, de par leur très longue absence de la scène du savoir et de l'art, ont été civilisées imparfaitement, sans transcendance

propre, et pour cette raison elles sont encore porteuses d'une puissance politique à venir : elles ont été intégrées à la gestion et au capitalisme, mais pas vraiment à ses formes politiques.

La troisième est que le corps des femmes avec celui des enfants, plus encore que celui des homosexuels ou des transsexuels, est le corps biopolitique par excellence, l'objet d'investissement du calibrage citoyen et de la publicité, le support par excellence de l'écriture du désir marchand.

La quatrième raison est que les femmes se déconstruisent en tant que femmes depuis déjà longtemps mais que cela ne suffit pas à tenir la promesse d'une pratique politique de liberté qui unisse moyen et fin : «Tant qu'une femme demande réparation d'un tort, quoi qu'elle obtienne, elle ne connaîtra jamais la liberté [...]. La liberté est le seul moyen pour atteindre la liberté.» (*Ne crois pas avoir de droits*)

«Nous avons regardé pendant 4000 ans. C'est bon, maintenant nous avons vu !»

Manifesto di rivolta femminile, 1970

S'il est vrai, comme cela a été écrit, que la pasteurisation du lait a contribué à donner la liberté aux femmes plus que les luttes des «suffragettes», il faut faire en sorte que cela ne soit plus vrai. Et la même chose doit être dite de la médecine qui a réduit la mortalité infantile ou inventé les produits anticonceptionnels, ou des machines qui ont rendu plus productif le travail humain, ou des progrès de la vie sociale qui ont amené les hommes à ne plus considérer les femmes comme des créatures de nature inférieure. D'où vient-elle cette liberté qui m'est livrée dans une bouteille de lait pasteurisé? Quelles racines a-t-elle la fleur qui m'est offerte en signe de civilisation supérieure? Qui suis-je, moi, si ma liberté tient à cette bouteille, à cette fleur qu'on m'a mise en main?

Ce n'est pas tant la question de la précarité du don, même si c'est une circonstance à ne pas négliger que son origine. Il faut se trouver à l'origine de sa propre liberté pour en avoir une possession sûre, ce qui ne veut pas dire une jouissance garantie, mais la certitude de savoir la reproduire même dans les conditions les moins favorables.

Ne crois pas avoir de droits.



QU'EST-CE QU'UN TÉMOIN MODESTE? Selon Donna Haraway c'est quelqu'un dont l'invisibilité à soi est élevée à la dignité d'instrument épistémologique.

L'universalisme occidental a vécu dans le mythe de l'être neutre producteur de vérité, se donnant ainsi les armes d'une oppression innommable, créant un rapport de force pour lequel le vocabulaire du savoir existant ne pouvait pas fournir de mots. L'effacement du sujet, le surgissement du Bloom sont les effets sismiques d'un système de savoir-pouvoir qui s'est sciemment fondé pendant des millénaires sur la fiction du «moi transparent», celui qui peut composer avec le modèle du savoir techno-scientifique en s'y superposant sans jamais être mis en question par son discours, tel une machine de guerre innocente.

Dans cette configuration, la subjectivité n'existe plus qu'au titre d'exigence lyrique et inoffensive en marge de l'objectivité technique toute-puissante; les particularités de chacun, mais plus encore les conséquences politiques de son être-corps et de son avoir-lieu, ne sont plus que des soucis d'esthète désœuvré face à un savoir-pouvoir qui s'attaque en parfaite mauvaise foi à l'idée même d'une intégrité psycho-physique humaine.

L'anti-humanisme le plus farouche des sciences «humaines», par exemple, a des années-lumières de retard sur la médecine qui soigne l'homme vivant à partir du paradigme anatomique du cadavre, qui ne voit que des corps morcelés, des maladies mentales organiquement traitables, des phénomènes d'immunodéficience liés probablement à un manque de gratification du sujet... L'éthique qui donnerait un sens politique au fait d'être au monde, ou de n'y être plus, se dissout dans l'acide surpuissant du biopouvoir; la vie organique asexuée rendue hétéronome sous l'effet d'un environnement toxique, devient l'objet ininterrogeable du pouvoir de faire vivre et de laisser mourir.

Trouver un sens à une vie qui appartient aux sondes, aux microscopes et aux spéculums de mains étrangères, aux artefacts dépas-

sionnés de la science est désormais une urgence politique centrale. C'est au travers de ces corps qui nous ont été arrachés par la biopolitique comme s'ils étaient voués à une résurrection clinique indépendante de nos actes et nos choix, et parfois même contraire à eux, que le féminisme extatique a d'abord voulu se libérer. Il a répondu au chantage d'un désir univoque qui ignorait son plaisir par un discours cru sur l'anatomie féminine, reléguée jusqu'aux années soixante dans l'équivoque des chuchotements, dans la pénombre des confessionnaires et des chambres à coucher, livrée à la torture des avortements clandestins.

La pudeur a sans doute été le dispositif de domination le plus fin auquel les femmes aient eu affaire, car c'est un sentiment de soi inculqué de l'extérieur mais dont la preuve performative d'existence est qu'il soit reproduit par le sujet même qui le subit. La vie privée devient alors l'abri sûr contre la menace désocialisante de la honte.

Être à soi-même la source possible d'un déshonneur écrasant dont on ne contrôle pas les mécanismes de production a été le chantage que le désir patriarcal a fait peser sur les femmes au moyen de leur corps. Tout dysfonctionnement ou symptôme douteux, toute impudicité ou manifestation de désir hétérodoxe de ce corps qui devait à tout prix être docile a été réprouvé comme moralement inacceptable.

Le corps de la femme, avec son fonctionnement hormonal délicat, avec son plaisir complexe qu'entourait un silence avilissant, est resté malgré tout le continent noir de toute bonne intention émancipatrice. Ce que la civilisation a fait au corps des femmes n'est pas différent de ce qu'elle a fait à la terre, aux enfants, aux malades, au prolétariat, bref à tout ce qui n'est pas censé "parler" donc, en gros, à ce que les savoirs-pouvoirs du gouvernement et de la gestion ne veulent pas entendre, et qui est relégué par là à l'exclusion de toute activité reconnue, au rôle de *témoin*. Mais quelle différence entre le témoin modeste qui véhicule, en s'effaçant derrière une prétendue objectivité scientifique ou économique, des rapports de pouvoir "incontournables" à l'intérieur de son système théorique et cet autre témoin muet, marginal dont on ne sait pas qu'il parle car il ne faudrait surtout pas savoir l'entendre? La différence est encore du côté du corps. L'homme du savoir-pouvoir "objectif" cache son existence psychosomatique sexuée et faible en déléguant le monopole

de la violence à une police qui peut se salir les mains pendant qu'il alimente l'illusion contradictoire de l'incorporéité humaine au nom de laquelle les autres corps peuvent apparaître comme objets étrangers, émotivement indifférents. Il développe son anesthésie sensorielle pour mieux exercer la connaissance au moyen des prothèses techniques, il érige la séparation en condition d'objectivité et son manque d'intimité à ses semblables en nécessaire déformation professionnelle.

Le corps des exclus du discours, par contre, est un corps parlant et inécouté qui a pour caractéristique centrale de chercher à réduire la séparation, car elle n'est pour lui que source de fragilité et jamais instrument de pouvoir. Il est le témoin qui se dissout et passe avec l'objet de son témoignage, celui qui ne peut pas s'extraire du ventre de la domination sans mourir, qui n'a pas le recul qui permet au sujet soutenu par l'institution (seule condition où le sujet identique à soi existe) de feindre une étrangeté à l'horreur du monde, de découper un espace limité à sa complicité avec le désastre.

Le témoin qui ne rentre pas dans le modèle de discours autorisé par le savoir-pouvoir est la figure paradoxale de la faute et de l'impuissance; son corps, son être-là ne produisent que le cri inarticulé de qui, en disant "je", cherche vraiment à se désigner et par là ment et se range du côté des coupables.

Il n'y a pas de virginité du côté des opprimés, des exclus de l'histoire, qu'ils soient femmes, minorité ou classe; au contraire, l'opprimé est celui qui n'a pas d'autre choix que de participer à la machine à domination, même il en est le produit le plus dépendant et le moins capable d'auto-détermination.

C'est dans la rupture du jeu signifiant qui soutient l'offensive permanente pour nous faire nous identifier avec nous-mêmes que peuvent se dégager des perspectives pour une pratique de liberté. Ce qu'il faut combattre, c'est notre méfiance ultime à laisser parler les corps souffrants sans les enchaîner à un "je", car c'est justement sur cet enchaînement que la domination prend appui, en le niant quand il revendique l'indépendance et en le faisant fonctionner à nouveau quand il donne à voir la toxicité d'une vie placée sous le joug du gouvernement.

Ce qu'il faut faire taire, c'est le discours du biopouvoir, tant sur notre souffrance que sur notre jouissance. Toute pratique de liberté part de là.

Loyauté éphémère, cohérence impossible

L'image féminine avec laquelle l'homme a interprété la femme a été une invention bien à lui.

Manifesto di rivolta femminile

...et dans l'idée d'homme il n'y a aucune femme.

A. Cavarero, *Malgré Platon*

Les images doivent leur efficacité à leur sentimentalisme épistémique.

B. Duden, *Le corps de la femme comme lieu public*

Je me suis amusée à compter, les après-midi de désœuvrement, le nombre de fois où j'avais mis et desservi le couvert. Je suis arrivée au chiffre de mille neuf cent cinquante! Mille neuf cent cinquante fois en dix ans! Si tu calcules qu'il me faut chaque fois mettre, enlever une moyenne de six assiettes, deux casseroles, deux plats, huit couverts, quatre verres, deux serviettes, une nappe, un protège-nappe, deux bouteilles, le sel, le poivre, le pain, le couteau à pain et le compotier, et cela à condition qu'il n'y ait ni repas ni services spéciaux; que je dois me lever et me rasseoir à peu près six ou sept fois par repas; aller de la cuisine à la table et de la table au buffet, le tout répété trois fois par jour, même si le petit déjeuner est moins important – mais, en échange, je t'ai fait grâce des deux fois par jour où je sers le café – eh bien, fais le compte! Pour les déplacements, cela fait environ 21 par jour (et encore je suis modeste) multiplié par 365 jours, ce qui donne 7665, multiplié par mes dix ans de mariage, ce qui fait : 76650! Tu imagines le nombre de briques que j'aurais posées si j'avais été maçon! Cela ferait déjà pas mal de maisons! Mais je n'ai, hélas, rien construit! C'est comme si j'avais labouré l'océan. Demain, je recommencerai, et après-demain, et toujours...

L. Falcón, *Lettres à une idiote espagnole*, 1975

La première impulsion qui me vient de cette lecture est un refus : je refuse d'accepter comme vraie la théorie que nous, les femmes, avons vécu et continuons à vivre instrumentalisées et gérées par l'homme et par son histoire. Je me rends compte que je cherche une défense avec cette protestation, mais reconnaissons au moins que cela peut être dramatique pour une femme arrivée déjà à la moitié de son parcours dans la vie, et qui a toujours cru agir pour le mieux, de s'entendre dire (je traduis le concept) : «tu t'es trompée en tout dans la vie; les valeurs que tu croyais justes, comme la famille, la fidélité en amour, la pureté, même ton travail de femme au foyer : tout mauvais, tout résultat d'une subtile stratégie transmise de génération en génération pour une exploitation continue de la femme». Je le répète : il y a de quoi rester pantoise.

Femme revenue à l'école du soir pour passer son brevet en Italie, à la suite de sa rencontre avec les militantes féministes en 1977 (tiré de *Ne crois pas avoir de droits*)

L' HOMOSEXUALITÉ MASCULINE a eu une réputation révolutionnaire parce qu'elle ne jouait pas le jeu de la sublimation civilisatrice exigée par le pacte social entre hommes. Les homosexuels masculins prenaient la politique au pied de la lettre : si c'est une affaire d'hommes restons donc entre nous, sans gêne. Cela n'arrangeait pas les rivalités viriles, cela créait l'hétéria, la grande fraternité qui se débarrasse avec un rire malicieux du paternalisme. Mais cela avait encore à voir avec le pacte social, c'était en quelque sorte sa radicalisation, même si elle comportait des effets de pouvoir et des corollaires de désir totalement différents.



Le vrai ovni, a-t-on soutenu, c'était l'homosexualité féminine, vraiment déloyale, celle-là, car elle se soustrayait à la fois au désir masculin de paternité et au désir féminin d'enfanter. La femme homosexuelle vient d'un pays lointain,

d'une île, Lesbos; on a mis la mer entre elles et le reste du monde; elles ont débarqué d'ailleurs, elles n'ont pas grandi dans nos familles si elles ne sont pas œdipiennes et ne veulent pas d'enfants !

Il y a donc une logique dans la création d'un univers de désir lesbien au sein des mouvements féministes, mais l'expérience italienne des librairies des femmes s'est assez tôt trouvée aux prises avec les contradictions qui découlaient du mythe de la «rassurante étrangeté», dernière ruse de l'inconscient collectif pour enfermer les femmes dans la faute blanche. Soit l'étranger s'intègre à l'autre culture, soit il représente le non-droit en tant que tort : *il n'est pas à sa place*.

La construction d'une *autre normalité*, même déviante, ne nous sort pas de l'impasse. Le désir peut changer de bord, le pouvoir l'accompagne d'une censure productive nouvelle, d'un autre arbitraire. Le «libéralisme» impérial s'accommode très bien, en fait, de l'anomie et de la perversion; les contradictions du vieux monde hétéronormé rentrent par la fenêtre de son dehors. La question n'est plus celle de la forme du désir *en soi*, mais de son fonctionnement au sein de tout ce qui s'oppose à la domination présente.

Il ne s'agit pas de penser la sexualité contre les liens sociaux, mais contre la société : *le désir en soi est sans autonomie*. Comme l'écrit par exemple Léo Bersani à l'encontre des lieux communs les plus éculés sur le SM : «si tant est que la réversibilité qui remettrait en cause des conceptions du pouvoir qui se répartissent «naturellement» selon le sexe et la race, ce que l'on peut dire, c'est que les adeptes du SM sont extrêmement respectueux de la dichotomie domination/soumission en elle-même.» (Léo Bersani, *The gay daddy*)

Abandonner la terreur de la conformité comme le chantage à l'anti-conformisme est le seul a-moralisme possible au sein du biopouvoir.

Si le désir du Bloom ne révèle aucune vérité ultime sur l'oppression ou la liberté, en revanche il permet ou ne permet pas des desubjectivations, il accroît ou diminue la puissance collective. Et puisque le biopouvoir nous tient par les corps, c'est par les corps qu'on pourra s'en libérer, en les exposant à la violence, au danger, au plaisir, *hors de la loi et de sa transgression*, dans l'espace qu'occupe la domination de nos jours.

Sebben che siamo donne paura non abbiamo

Bien que nous soyons des femmes nous n'avons pas peur

«*Bien que nous soyons des femmes nous n'avons pas peur...*», chantait tous les matins, dès qu'elle se levait, une des amies avec lesquelles nous partagions la maison de nos pauvres vacances hivernales, mélangeant nos enfants jusqu'à ce qu'ils deviennent des garçons. Elle chantait pliée en deux en ramassant des chandails et des chaussettes, en refaisant des lacets ou en balayant la pièce.

«*Au moins ne chante pas !*», lui disions-nous pour l'arrêter. «*Tu chantes la chanson de lutte des repiqueuses pendant que tu astiques la vie des autres !*». Elle levait la tête et souriait comme pour s'excuser de l'humble enthousiasme qui la portait, mais ses yeux brillaient d'intelligence, de joie consciente. Soixante-huit était loin de venir et avec ces paroles elle chantait la liberté durement acquise, la fierté des idées, la satisfaction de la recherche à laquelle elle se consacrait dans le temps découpé entre le travail, l'école et les soins de la famille, elle chantait au fond le plaisir de ces jours de vie chorale, de contact, au-delà de l'habituel, avec les mêmes enfants même si c'était au prix de services minuscules et continus.

Luisa Adorno
Sebben che siamo donne



LE FAIT QUE "MACHISTE" ET "FÉMINISTE" désignent, d'après le filtre généralisé du *politically correct* des réalités respectivement négatives et positives devrait déjà nous renseigner sur l'absurdité de l'alternative. Toute perspective dualiste est un flicage qui se dissimule, de même que la construction d'une auto-mythologie négative n'est que le prétexte pour quitter le champ de bataille sans même s'être battu, et sans avoir l'air de fuir. Le problème auquel ont été historiquement confrontés les féminismes est que critiquer la civilisation exige plus d'auto-critique que de dénonciation, plus d'introspection que de tribunaux populaires.

Qui dresse encore les femmes contre les hommes reste prisonnier des antinomies de la société traditionnelle, joue avec des abstractions vides, ne fait qu'accroître culpabilité et confusion. Qui range la mère de dix enfants excisée du Mali avec la titulaire de quelque ministère en Occident sur la base de leur commune appartenance à un «sexe opprimé» raisonne à l'intérieur du découpage signifiant de la domination qu'il prétend combattre, se débat dans des contradictions accessoires par rapport à la contradiction centrale : qu'est-ce qui fait de quelqu'un un «homme» ou une «femme»? En quoi le destin d'un sujet est-il un «destin anatomique»?

La question est celle de la *dé/re/construction* de l'identité. Si nous ne voulons pas enchaîner l'opprimé à sa condition, si donc nous la considérons comme contingente, *d'où voyons-nous la puissance?* De l'intérieur, tout simplement.

S'il est vrai que le rapport de force modifie l'identité des sujets concernés, et que c'est cela, et non pas ce qui reste inchangé, qui est décisif sur le plan politique, alors la tentation essentialiste s'éloigne.

«En remplissant un formulaire, – écrit Teresa De Lauretis – la majeure partie d'entre nous, les femmes, coche sans doute la case F et non pas M. Cela ne nous vient même pas à l'esprit de cocher le M. Ce se serait tricher, ou pire ne pas exister, s'effacer du monde. [...] Dès la toute première fois que nous avons coché le F du formulaire, nous faisons notre entrée officielle dans le système sexe/genre, et nous devenons in-engendrées femmes : ce qui signifie non seulement que les autres nous considèrent comme des femelles, mais qu'à partir de ce moment là *nous-mêmes* nous nous représentons comme des femmes. Alors je me demande : ne pourrait-on pas dire que la case F que nous avons cochée en emplissant le formulaire, nous a collé dessus comme une robe mouillée? Ou que pendant que nous pensions être *nous* en train de cocher le F sur le formulaire, c'était en effet le F qui était en train de nous cocher?» (T. De Lauretis, *Technologies de genre. Essais en théorie, fil et fictions*, 1987). Une femme n'est pas plus une femme qu'un chat n'est un chat. Et c'est à partir de cette contingence même qu'il faut réécrire, revivre, raconter l'histoire des femmes, jusqu'à ce qu'il n'y en ait plus, d'histoire séparée, de départements, de ghettos. L'abandon du ressentiment préalable à toute hypothèse mixte ne peut avoir lieu ni au sein d'une vision binaire (mâles oppresseurs /femmes opprimées ou inversement), ni dans la dialectique (la contradiction se résout dans la médiation = intégration des femmes à l'idée de "femme").

Ce qui est important dans le féminisme extatique, ce ne sont pas les femmes (ni les hommes, d'ailleurs) mais le *désir d'autonomie* qui a eu l'impudence de surgir contre toute convention sociale, familiale, économique et psychologique.

Le fait de dire que la société, et non ses contradictions, pose problème, ouvre une perspective bien plus large que la question de la sexuation conçue séparément d'une perspective politique offensive. L'horizon de l'hypothèse mixte est celui de la *guerre partisane*, une guerre où hommes, femmes et enfants pratiquent une forme de discipline non militaire, se réapproprient la violence, s'installent dans la durée pour libérer des espaces matériels et moins matériels. Ce type d'articulation de la lutte déjoue à la fois la discipline et l'autorité, esquisse un horizon différent tant de celui de la «maison des hommes» que de celui du séparatisme.

Genre

LE POUVOIR PRODUIT en classant et classe en produisant; toute taxinomie est finalisée à l'accumulation, à la création de disponibilités. Le genre n'est pas le sexe; son souci n'est pas anatomique, mais cinétique. Sa fonction épistémologique est de rendre lisible le lien qu'il y a entre les pratiques sexuelles de chacun, son auto-représentation comme être sexué, et son existence relationnelle conséquente, sa façon de connaître le monde et d'attribuer du sens aux êtres, aux choses, aux situations.

Le genre n'est pas une réalité ni quelque chose de naturel ou de donné mais un instrument de connaissance et de déconstruction. Aucune identité ne peut être fabriquée en partant de là, aucun «nationalisme sexué» ne peut naître de cette approche. Le but, c'est de rendre visibles les technologies politiques de gestion des désirs, des corps et des identités pour les modifier ou les faire exploser.

Cela change beaucoup de choses au romantisme des anciens féminismes : ce ne sont ni les bonnes mères, ni les mauvaises épouses, ni les lesbiennes, ni les hystériques, ni les nymphomanes le sujet révolutionnaire préfabriqué à mettre en avant. Ou bien ce sont aussi elles, mais pas en tant que telles. Le sujet des pratiques de liberté est à construire dans de nouvelles relations, en commençant par des pratiques offensives.

Si la médiation culturelle et politique a été colonisée par la fiction du sexe mâle (et de la race blanche), il faut creuser dans le non-dit et dans le silence, ce sera le premier acte de luddisme contre les technologies de genre. Ce qu'avaient en commun le féminisme extatique et les luttes des ouvriers, c'était leur silence. Les opprimés n'auraient donc rien à dire au pouvoir. La parenté entre la pratique et la politique serait donc plus étroite que celle entre la politique et le discours. La liberté se passe de bavardage. Elle n'a pas besoin d'indiquer son but, elle est à elle-même son moyen et sa fin.

Débarrassés de l'obligation de parler, de s'expliquer, les femmes et les plébéiens ne se sont peut-être jamais promenés dans les jardins ordonnés et imparfaits de la métaphysique ou des sciences «humaines», mais ils ont pratiqué une politique du geste.

Voler, frapper, travailler ou faire la grève sont des actes politiques qui parlent d'eux-mêmes et n'ont aucun besoin de traduction, ils sont auto-évidents, ils véhiculent un sens immédiat qui conditionne la présence autant que l'état d'âme. De même que faire la cuisine, élever les enfants, aimer ou non son mari sont autant de discours, que le pouvoir fait passer pour des bruits de fond.

La Fêlure

FITZGERALD L'APPELAIT LA FÊLURE. La fêlure n'est ni le malaise social, ni l'épidémie, ni la misère de masse, ni le mécontentement. La fêlure est elle aussi, comme ce texte, une affaire personnelle au temps de l'impersonnalité de masse. Elle concerne la singularité; c'est la maladie inclassifiable des idiosyncrasies, l'affection de la forme-de-vie en tant que telle, qui tient à la complicité qu'on échoue à établir avec le monde, ou qu'on renonce à chercher. Par les assentiments, les résistances, les défaites et les victoires, la fêlure s'allonge, s'arrête, s'approfondit en nous, de la surface atteint le fond de la chair et compromet ou préserve la santé du corps. L'harmonie ou la dissonance entre la civilisation et notre destin oriente la fêlure : les hommes et les femmes se fêlent différemment. Mais c'est là un effet, non pas une cause de leur subjectivation.

Il suffit d'écumer les vieux romans oubliés et de prêter l'oreille à leur ton de voix, pour deviner que leurs auteurs se heurtaient à des critiques : telle phrase de la romancière avait la valeur d'une attaque, telle autre d'une conciliation. L'auteur admettait qu'elle n'était «qu'une femme» ou protestait qu'elle valait autant qu'un homme». Suivant l'impulsion de son tempérament, elle affrontait les critiques avec docilité et modestie ou avec colère et énergie. Peu importe que ce fut d'une façon ou d'une autre, elle pensait à autre chose qu'à la chose en elle-même. Mettons que son livre parvienne jusqu'à nous : il a une faille au beau milieu. Et je pensais à tous les romans écrits par des femmes et qui se trouvent éparpillés chez les bouquinistes de Londres, comme des petites pommes grêlées dans un jardin. C'est cette fissure en plein cœur qui les a gâtés. Leur auteur femme avait modifié ses valeurs par déférence pour l'opinion des autres.

V. Woolf, *Une chambre à soi*

Les choses les plus déconcertantes ne sont pas celles que l'on n'a jamais vues auparavant, mais celles qu'on a d'abord connues, puis oubliées.

Ne crois pas avoir de droits



La différence entre les formes-de-vie est étroitement liée à la différence de leurs fêlures. Une approche matérialiste veut qu'un corps de femme soit distinct d'un corps d'homme, mais une approche non essentialiste veut aussi que c'est la façon dont ces corps sont habités qui en détermine l'identité sexuelle. Question de «genre» mais aussi de révolte.

Comment le pouvoir a pu soumettre à une norme unique de désir et à un catalogue défini de transgressions autant de corps aux pulsions désordonnées et aux penchants les plus divers?

Histoire d'une répression quotidienne, par l'avilissement et les micro-dispositifs, par le découragement familial et l'emprisonnement, par la marginalisation et la criminalisation. Par l'imposition continuelle d'une cohérence identitaire à des physiologies qui n'en avaient point, jusqu'à en faire des «hommes» et des «femmes».

Et pourtant.

Je ne raconte pas l'histoire de la fêlure des femmes comme une histoire d'oppression ni d'émancipation : les femmes ont, certes, occupé une place subalterne au sein de la circulation des pouvoirs officiels en Occident, mais elles ne sont pas une classe, ni un groupe social homogène. En outre, cette façon d'être à l'écart tout en étant dedans, de vivre avec la langue coupée dans un univers qui a toujours ménagé la différence «féminine» tout en faisant mine de l'ignorer ou en dissimulant la peur qu'elle suscitait, tout ce chantage que les «femmes» en tant que catégorie culturelle auraient accepté de subir, n'est pas un scandale qui appelle la vengeance ni une oppression qui demande justice, mais un rapport social de «genre» qui structure nos identités.

Il y a eu, incontestablement, dans le frisson social qu'a été le féminisme quelque chose qui mettait en question les dispositifs de subjectivation qui faisaient des femmes des femmes (c'est-à-dire des mères-épouses ou des folles-putes), quelque chose de profondément étranger au délire des quotas ou à la cogestion de la phallogratie et de son cortège de névroses.

Les courants du féminisme qui sont partis de ce constat sont ceux qui se sont le plus éloignés du marxisme, l'accusant de ne pas s'être penché sur les problèmes entre hommes et femmes, ou bien, dirions-nous, de ne pas avoir permis qu'hommes et femmes se subjectivent autrement, que les désirs prennent d'autres formes que le désir de famille ou de couple. Le possible qui émerge de cette manière de poser la question constitue à lui tout seul un autre plan du politique, où la médiation étatique est mise en question et le fonctionnement des rapports de force est vu et décrit dans toutes ses conséquences, même celles qui, n'ayant pas de fonction prétendument stratégique, ne

font surface que dans les conversations confidentielles ou dans le folklore des faits divers. Cette approche est celle d'un féminisme que j'ai qualifié d'extatique parce qu'il cherche à sortir de son combat pour contaminer le reste, parce qu'il sape la base même qui l'origine : l'identité socialement constituée d'hommes et de femmes, la fiction universaliste de l'humain.

Entre hommes et femmes il n'y a pas d'égalité possible, de même qu'entre homme et homme ou entre femme et femme. La surface lisse de l'arithmétique abstraite qui fonde l'illusion de la démocratie n'arrête pas de se craqueler sous l'évidence de différences éthiques irréductibles, sous l'arbitraire des affinités électives, sous le soupçon que la circulation du pouvoir est une question de *qualité qui s'incarne*, que le pouvoir passe à travers les corps.

Dans son cours de 1980-1981, Foucault explique comment désormais la question du gouvernement est celle de la conduite des conduites. Le pouvoir devient donc un bio-pouvoir parce qu'il donne forme aux vies qu'il gère; pour faire cela il doit avoir prise sur les corps, qui sont ce qui individualise et qui sépare les êtres, et au moyen de statistiques et d'observations agir sur les désirs qu'ils recèlent.

La maîtrise du désir de l'autre est en effet ce qui fait de lui le véritable esclave, car aucune émancipation, qui ne soit pas *l'émancipation d'un tel désir d'émancipation*, ne pourra le sortir des rapports de force où il se débat. Ce mécanisme, qui se trouve d'ailleurs à la base de la société marchande, a fait historiquement des femmes une masse humaine vibrante de souffrance et de rage contre les fables de bonheur conjugal et maternel qui les voulaient épanouies dans une circulation d'affects tout bonnement inexistante dans la réalité vécue.

Chaque polarisation éthique, chaque forme-de-vie n'est que le résultat de l'adhésion à un récit sur le bonheur, souvent muet mais implicite dans le tissu des pratiques qui nous entourent : une question de transmission. Les êtres se meuvent vers l'adresse fantasmée de la joie et de la liberté, et s'ils se croisent dans cette trajectoire, ils partagent un bout de chemin. Les insurrections sont les moments où la curiosité pour d'autres itinéraires gagne des collectivités de promoteurs et les mécanismes de subjectivation se

trouvent grippés ou bouleversés. La cinétique des désirs savamment réglés s'altère, les destins singuliers se communisent contre l'impératif de conformité. La puissance se devine alors sur l'écran de notre échographie, mais elle échappe au panopticon de la domination et ce n'est pas un hasard; la technologie de la résonance qui donna lieu à l'échographie actuelle naquit pour la guerre sous-marine et fut ensuite détournée à un autre usage, alors que le panopticon ne sert qu'un seul régime de visibilité : celui de la surveillance. La guerre et ses technologies peuvent devenir *partisanes*, et donc mixtes et non *exclusivement* guerrières, la discipline, elle, demeure masculine, comme rapport de conjuration à la puissance, à la liberté.

Hystériques et avocates

– C'est ainsi : les femmes n'ont eu que des fausses nouvelles sur l'amour. Beaucoup de nouvelles différentes, toutes fausses. Et d'expériences inexactes. Et pourtant, toujours de la confiance dans les nouvelles, pas dans les expériences. C'est pour cela qu'elles ont autant de choses fausses dans la tête.
[...]
– Vois-tu, – dit Mariamirella – j'ai peut-être peur de toi. Mais je ne sais pas où me réfugier. L'horizon est désert, il n'y a que toi. Tu es l'ours et la grotte. C'est pour cela que je reste accroupie dans tes bras, pour que tu me protèges de la peur de toi

I. Calvino,
Prima che tu dica pronto

Au moment des discussions au sujet de la loi sur la violence sexuelle en Italie on s'aperçut que, contrairement à ce que suggéraient leurs intérêts opposés, il y avait une solidarité intime entre l'hystérique mystificatrice et la juriste, qu'elles souffraient de la même chose : du manque de reconnaissance, du fait de subir sans pouvoir s'en dégager l'étreinte du désir d'autrui, sans savoir y opposer une singularité trop écrasée et trop découragée pour s'ériger en argument de refus. La femme qui feint d'avoir été violée, qui dénonce un crime qui n'a pas eu lieu, est-elle plus en train de délirer que celle qui s'attache à une loi qui la nie? La femme simulatrice qui croit avoir été violée a-t-elle plus tort que celle qui croit avoir des droits? «La simulatrice au sens strict – écrit Lia Cigarini – dévoile quelque chose que nous sommes toutes, même lorsque nous arrivons à nous contrôler. Plusieurs fois le mouvement des femmes a eu à faire à des simulatrices. Face aux assemblées celles-ci étaient obligées de démentir leur histoire, ou bien elles étaient démenties par les juges après l'interrogatoire. Mais pour les représentantes de la loi, la simulatrice, l'hystérique deviendra une ennemie. En effet, l'hystérique, en inventant un crime, tourne la loi en dérision. Et tout s'achève dans le ridicule. Les plus frappées par la dérision sont évidemment les femmes qui croient en la loi. [...] Et face à cela, quel type d'attention doit-on déployer, quelle pratique politique? Celle de comprendre le message de l'hystérique (celle qui semble soutenir la loi et le désir de l'homme mais par la déformation et le théâtre les nie) ou la punir parce qu'elle nous fait faire une mauvaise figure?» (Lia Cigarini, *Le viol symbolique*, in *Il Manifesto* 20/11/79)

Il y avait dans la souffrance de la simulatrice, contiguë de par son incodifiabilité à la maladie mentale, l'expression d'un refus de son propre esclavage si poussé qu'elle pouvait à peine le reconnaître comme existant. «C'était faux – lit-on dans *Ne crois pas avoir de droits* – de vouloir aborder la contradiction entre les sexes en intervenant dans le moment pathologique du viol et en l'isolant de l'ensemble du destin féminin, de ses formes ordinaires, là où se consomme la "violence invisible" qui ôte au sexe féminin son unité vivante de corps-esprit». La forme de domination qui colonise les affects produit dans ses sujets une impossibilité à se servir de ses propres sentiments comme d'instruments herméneutiques, à se méfier de soi en cherchant à sortir du terrain familial miné. Le plus souvent, ces sujets se heurtent à l'incapacité de trouver un espace pour une insoumission si radicale qu'elle est perçue comme déloyale par celles et ceux-là mêmes qui devraient s'y unir. Mais, continue Cigarini, «à partir du moment où je me retrouve dans un procès, qui me donne la possibilité de réagir au viol symbolique du juge, de l'avocat, de la loi? [...] Cette loi régleme une contradiction interne au monde des hommes. Il y a des hommes qui ont un comportement déviant par rapport à la morale bourgeoise. Dans le procès advient le règlement de cette contradiction.» (L. Cigarini, *cit.*)

La rassurante étrangeté du monde de la loi se retourne au moment du viol en désespoir, qui est celui de l'introjection de l'interprétation anatomique que notre culture donne du destin de la femme.

Quand bien même une femme arriverait à se «réapproprier» les bribes de «féminité» pas encore colonisées par la médecine, le Spectacle, le machisme traditionnel ou la religion, qu'en ferait-elle si ses désirs ne suivent pas, si son inconscient ne se dynamise pas à la même vitesse que son besoin de libération? Que faut-il faire des femmes qui ont le «fantasme du viol», qui éprouvent du plaisir en étant violées?

Pour contrer la prison coïncidente avec leur corporéité, les femmes en sont même venues à accuser le désir masculin en tant que tel, à refuser la pénétration en s'en réappropriant la lecture la plus machiste, à revendiquer l'homosexualité féminine déclarée contre l'homosexualité masculine implicite qui a fondé l'ordre patriarcal. Cela rentrait dans une stratégie contraire à tout ce qui avait, certes, miné, mais aussi rendu extraordinairement riches certaines expérimentations politiques féministes, comme le refus d'épouser une hiérarchie quelle qu'elle soit, la volonté de ne pas se donner de nom, de priorité, de règles, en affrontant les contradictions au fur et à mesure qu'elles se présentent, sans hâte et sans arrogance, sans les prévenir et sans les canaliser. La force du féminisme était de ne pas proposer de modèle de libération, mais de chercher une liberté coextensive à l'existence, une forme de vie qui soit aussi une forme de lutte.

Il y avait là une indisponibilité sans précédents, qui a sans doute contribué à rendre le mouvement féministe très antipathique, et qui se justifiait en affirmant que «la disponibilité a fini à force par devenir pour les femmes leur seule condition de survie. Penser à vivre seulement en faisant vivre les autres : il semble que les femmes n'aient pas d'autre façon pour légitimer symboliquement leur existence. Ceci est la condition la plus dramatique et la plus difficile à modifier.» (*Convegno dell'Umanitaria*, 1984)

Mais il y avait là aussi un puissant rejet de la représentation politique et identitaire qui frappa au cœur toute l'institution démocrate et républicaine. Les femmes qui ne voulaient pas de loi sur la violence sexuelle soutenaient que «si la représentation est institutionnalisée, attribuée sur la base de critères formalistes comme par exemple les buts inscrits dans un statut, la solidarité devient présomption, indépendamment de sa réalité; la lutte se transforme en rituel et la prise de conscience devient le banal enregistrement d'une donnée normative» (*Ne crois pas avoir de droits*, Libreria delle donne, Milano, 1987).

Papa-maman et nous autres victoriens

Beaucoup de temps après, vieux et aveugle, en marchant dans la rue, Édipe sentit une odeur familière. C'était le Sphinx. Édipe dit :

« — Je veux te poser une question. Pourquoi n'ai-je pas reconnu ma mère? »

« — Tu avais donné la mauvaise réponse », dit le Sphinx.

« — Mais ce fut exactement ma réponse qui a rendu tout possible. »

« — Non, dit-il. Lorsque je t'ai demandé : qu'est-ce qui marche avec quatre jambes au matin, avec deux à midi et avec trois le soir, tu as répondu l'Homme.

Des femmes tu n'as pas fait mention. »

« — Lorsqu'on dit l'Homme, dit Édipe, on inclut aussi les femmes. Cela, tout le monde le sait. »

« — Cela, c'est toi qui le penses », répondit le Sphinx.

Muriel Rukeyser, *Myth*, 1978

La voix du féminisme extatique n'est donc pas une voix de femmes. Sa force, source de la méfiance des groupes politiques révolutionnaires mixtes qui lui préexistaient, est de poser non pas seulement la question des *moyens relationnels* de la lutte, mais celle du plan de consistance. En effet, il n'y était jamais question de critiquer des rapports aliénés en tant que mauvais moyens de lutte, comme le fit par exemple le mouvement non-violent, mais d'éclairer en quoi les prolongements des modes de circulation du pouvoir de la société contestée dans les pratiques prétendument subversives les rendaient inefficaces.

Le conservatisme social de meute, qui caractérise encore nombre de formations subversives, découle d'un questionnement ou d'un refus trop schématique de l'économie capitaliste. La lecture de classe qui ne tient pas compte du fait que dans le rapport entre sexes se joue une *autre dialectique* sans maîtres ni esclaves, se crève sciemment les yeux sur sa complicité avec l'objet qu'elle combat.

Il est difficile d'envisager l'émancipation de l'opprimé, là où l'oppression est une source codifiée de jouissance voire la seule socialement acceptée.

Ce n'est donc pas un hasard si le marxisme se retire souvent pudiquement face à une question aussi embrouillée que celle de l'«oppression» en lui préférant le terme aseptisé d'«exploitation» qui lui, c'est sûr, ne risque pas de s'écrouler dans le psychologisme. Mais le problème, c'est qu'il n'y a aucune objectivité



quantifiable de l'exploitation car elle relève, elle aussi, du domaine du *qualitatif*. La question qui se pose n'est pas tant combien on est exploité, mais *comment* on l'est, depuis quel point de vue l'exploitation n'est qu'un mécanisme de subjectivation qui, une fois cassé, ne laisse aucun reste à libérer. Car la délégitimation sociale préventive de certains désirs par le pouvoir rend ces désirs sources d'une telle culpabilité que les sujets ne sont même plus capables de les éprouver sans s'auto-détruire. La dialectique psychologique complexe qui fait du réformiste l'ennemi le plus dangereux du révolutionnaire les oppose en réalité sur la base de deux approches incompatibles de la jouissance; le pari révolutionnaire est que l'indécence essentielle de tout désir de vie finira par l'emporter sur la morbidité de son refoulement, que les identités s'élaboreront de façon relationnelle et contingente et ne s'établiront pas sur la base d'une conformité sociale partagée.

Le marxisme parle de «faux désirs» dont nous remplirait le Capital mais il ne parle pas de subjectivation; sur quelle base des corps extraits des maillons identitaires de l'État, ou de sa contestation spéculaire, peuvent-ils entrer en relation? Cela reste en deçà des soucis du matérialiste qui s'attaquera à la propriété privée des corps, à l'esclavage, à la violence, pour ensuite se cogner à l'inexplicable du SM, du désir de grossesse, des clubs échangistes.

Engels avait beau dire qu'au sein de la famille la femme est le prolétaire et l'homme le bourgeois, l'homme étant rétribué et reconnu, la femme exploitée et reléguée au silence de la vie nue, sa comparaison achoppe sur ce que dans la société le bourgeois ne donne point de plaisir au prolétaire et l'amour ou le désir ne se mêlent que de façon oblique à leurs relations. Encore aujourd'hui, le point aveugle le plus surprenant de la lecture de classe demeure le rapport de sexe, tandis que la famille et le familialisme à merveille et finissent invariablement par se recomposer en tant que fausses alternatives aux rapports capitalistes. Incarnant une situation où la circulation de pouvoir ne se recoupe pas avec la circulation d'argent, qui est donc censée être plus pure et plus révolutionnaire, le paradigme de la famille continue à structurer les imaginaires et les pratiques qui se voudraient en rupture avec la société. Or l'économie libidinale, grand impensé du marxisme, est la première chose à interroger, car elle est le cœur tendre et innocent de tout régime de pouvoir, ce qui en lui nous appelle à une irrésistible complicité.

«Dans les pays de l'aire communiste – écrit Carla Lonzi –, la socialisation des moyens de production n'a pas du tout entamé l'institution familiale traditionnelle, au contraire, cela l'a renforcée en tant que cela a renforcé le prestige et le rôle de la figure patriarcale. Le contenu de la lutte révolutionnaire a assumé et exprimé des personnalités et des valeurs typiquement patriarcales et répressives qui se sont répercutées dans l'organisation de la société d'abord comme état paternaliste, ensuite comme véritable état autoritaire et bureaucratique. La conception classiste, et donc l'exclusion de la femme comme partie active dans l'élaboration des thèmes du socialisme, a fait de cette théorie révolutionnaire une théorie patricentrique. [...]. Marx lui-même a mené une vie de mari traditionnel, absorbé par son travail de savant et d'idéologue, chargé d'enfants dont un de la femme de ménage. L'abolition de la famille ne signifie, en effet, ni la mise en commun des femmes, comme même Marx et Engels l'avaient élucidé, ni une autre formule qui fasse de la femme un instrument de "progrès", mais la libération d'une partie de l'humanité qui aurait fait entendre sa voix et aurait combattu, pour la première fois dans l'histoire, non seulement la société bourgeoise, mais n'importe quel type de société conçue avec l'homme pour principal protagoniste, en allant par là bien au-delà de la lutte contre l'exploitation économique dénoncée par le marxisme.» (*Crachons sur Hegel*, 1974)

Hors classe

Une fois établi que l'homme n'est pas «violence» et la femme «douceur» (parce que cette division a été opérée par les hommes contre les femmes) et que la violence n'est ni masculine ni féminine; une fois établi que la différence est au contraire entre violence libérée et non libérée, il s'agit d'essayer de la vivre et de la pratiquer différemment. En évitant qu'elle produise, suivant ses propres règles totalisantes, ce qui est défini comme «militarisation des consciences».

I. Faré, F. Spirito, *Mara et les autres*

Car la femme – lit-on – n'est pas un homme incomplet, elle est différente de lui. L'adjectif «différent» nous est très familier. Vive la différence ! Ce lieu commun qu'il nous ressort. Not like to like, but like to difference, nous présente simplement les inégalités traditionnelles comme le reflet de l'intéressante diversité de l'espèce humaine. De cette manière, l'homme continue, comme par le passé, à représenter la force et l'autorité, à être «le nerf de la guerre qui fait avancer le monde», tandis que la femme continue à «s'occuper des enfants» et à «préservé intact un certain esprit d'enfance». La flatterie frôle l'insulte.

K. Millet, *La politique du mâle*

Se réapproprié la différence, qui est entre-temps devenue le principal outil de gestion du biopouvoir, est évidemment un pari perdu d'avance. Symétriquement parier sur sa négation, sur l'abstraction légaliste de l'égalité est une erreur que le temps ne pardonne pas. Cette différence a été jouée «contre» les femmes pour ce qui était de leur exclusion (de la sphère publique, de la circulation du pouvoir) et «pour» dans l'hypocrisie de la galanterie qui leur attribue une innocence et une virginité directement indexées sur cette marginalité.

La famille est le lieu originaire de répartition des responsabilités, de même qu'elle est le premier foyer de subjectivation. Là, le destin biologique de la femme, et maintenant le destin citoyen des homosexuels pacés, s'accomplit avec la bénédiction sociale.

La lutte des classes ne franchit la porte du foyer familial qu'en boitant : une autre économie y règne, la gratification affective n'a pas de pouvoir d'achat, le travail de soin n'a point de syndicalistes, la politique classique bégaye, la norme a le dernier mot.

«Même si c'était nouveau et bouleversant, un camarade détenu pouvait sans peine reconnaître le détenu de droit commun comme un prolétaire, comme un «sujet révolutionnaire» potentiel, cette reconnaissance étant soutenue par une tradition de lutte politique. Grâce à une conscience de soi uniquement «pré-politique» il représentait et exprimait dans tous les cas, par son action illégale, un antagonisme au système. Passer du crime contre la propriété (de loin le plus commun d'après les données statistiques) à la lutte contre le système capitaliste est une démarche logique qui suppose bien sûr une synthèse politique, mais qui constitue aussi une démarche raisonnée et déterminée. Mais la femme qui a commis son crime «pré-politique» classique, le crime contre la famille, l'infanticide, ne peut pas suivre une voie aussi linéaire. Comment peut-on reconnaître la femme infanticide comme sa sœur, au nom de l'expropriation mise en oeuvre par le Capital? Sa prison est plus profonde et plus intérieure, elle est violemment rejetée : son geste le prouve. [...] Si l'homme a à sa disposition un patrimoine culturel, politique, symbolique pour «justifier» ses actions violentes, quel patrimoine peut invoquer la «femme infanticide» pour justifier les siennes?

Pourtant, la famille, l'enfant, le mari ne peuvent-ils pas être autant d'éléments d'oppression matérielle, ne peuvent-ils pas être le signe d'une misère désespérée, le symbole d'une cage pouvant conduire la femme à rompre momentanément son équilibre psychique et accomplir un geste fou? [...] S'il est vrai que les camarades ont compris profondément et puissamment que les conditions matérielles de détention, pouvant par elles-mêmes faire l'unité, à commencer par ce temps et ce lieu, pouvaient être retournées contre l'institution, elles ont eu beaucoup de difficulté à donner un sens, une «unité politique», à ces rébellions solitaires et dénuées de toute maîtrise immédiate dans le schéma de l'oppression de classe.» (I. Faré, F. Spirito, *Mara et les autres*)

Un certain scepticisme

Le retour du refoulé menace tous mes projets de travail, de recherche, de politique. Il les menace ou bien il est la chose réellement politique en moi, à laquelle il faudrait donner du soulagement, de l'espace? [...] Le mutisme mettait en échec, niait cette partie de moi qui désirait faire de la politique, mais il affirmait quelque chose de nouveau. Il y a eu un changement, j'ai pris la parole, mais ces jours-ci j'ai compris que la partie affirmative de moi était en train d'occuper à nouveau tout l'espace. Je me suis convaincue du fait que la femme muette est l'objection la plus féconde à notre politique. Le «non-politique» creuse des tunnels que nous n'avons pas à remplir de terre.

Lia, *Sottosopra*, n° 3, 1976

Il paraît qu'en 1977 quelqu'un afficha un panneau dans la librairie des femmes de Milan qui disait «IL N'EXISTE PAS DE POINT DE VUE FÉMINISTE», et que ledit panneau resta sur ce mur pendant un certain nombre d'années. Il a existé un mouvement féministe qui a traversé ce qu'on appelle le féminisme, maintenant qu'il n'y en a plus; mais ce n'était pas un mouvement de reconstruction ou de construction identitaire, ou du moins pas dans ses composantes que je définis comme *extatiques*, cela ressemblait plutôt à un *processus de démolition*, ce qui était tout à fait cohérent avec ses présupposés. Car s'intégrer à une civilisation qui jusqu'à hier nous excluait ou en proposer une autre fonctionnant mieux pour l'aider à résoudre son petit problème d'effondrement, est une alternative insoutenable.

La féminisation du travail a correspondu en Occident à un besoin de modernisation de l'appareil productif : l'exploitation des femmes au foyer n'était simplement plus suffisante. Le fordisme était mâle, son orgueil, ses mains sales, sa combinaison bleue, sa force brute dans les luttes comme à l'usine. Le travailleur était un professionnel de sa propre exploitation, un dilettante de l'existence. La production était son domaine, la reproduction l'espace de son incompétence. Rien que la régénération de sa propre force de travail n'était déjà plus «son problème» mais celui de sa femme, de même que les soins aux enfants et l'entretien de la maison. Le travailleur du fordisme traversait une vie encombrée de machines et de fatigue, rentrait sale et vidé tous les jours dans une cellule familiale où les corps étaient domestiqués et touchés autrement que ceux de ses collègues au cimetière libidinal de l'usine, mourait ignorant et rempli de rage, victime de la dépossession d'une puissance dont il ne connaissait même pas le nom, d'une souffrance dont il n'avait même pas localisé la source.

Le refus des femmes de collaborer à entretenir cette ignorance de la vie sponsorisée par le Capital fait partie de ce que j'appelle le féminisme extatique. Son scandale était de parler la langue du plaisir et non pas celle de la revendication, sa nouveauté était de s'extraire de la sphère stratégique qui force la contestation et son objet à vivre dans une contiguïté le plus souvent fatale.

La proximité paradoxale et éphémère entre le féminisme et le mouvement ouvrier s'était fondée sur l'attaque croisée contre le fordisme, où l'on opposait à la logique machinique de la production industrielle l'exigence d'un rythme humain, à l'arithmétique mécanique du temps d'usine l'incommensurabilité du temps de vie. Mais cette convergence était problématique : si les hommes pouvaient investir par les luttes le terrain convenu du salariat ou le contester par le refus du travail, les femmes occupaient une position plus précaire et moins codifiée car elles se trouvaient en défaut de reconnaissance et de quantification de leur travail, qui était à peu près coextensif à leur vie. Parler le langage mâle et syndical de l'égalité pour lutter contre les inégalités salariales et le sous-emploi des femmes dans les travaux qualifiés revenait à légitimer le véritable système d'esclavage souterrain qui avait amené à une telle situation, c'est-à-dire l'extraction de plus-value continue de toute activité domestique et familiale de la femme sous



couvert d'une nécessité socialement normée de «réciprocité» affective.

Mais l'amertume d'un tel constat produisait un effet immédiatement désolidarisant de tout combat mâle, un désir violent de séparatisme, d'interruption du *double bind* qui ronge la vie de toute femme en lutte, en l'obligeant à séparer une dimension privée – où le jugement est écrasé par la nécessité de l'indulgence et l'obligation d'adhérer aux normes qui ont été la source de son idée de l'amour – d'une dimension politique ou sociale où l'on parle la langue des mêmes hommes qu'on excuse à la maison, espérant être reconnues à l'extérieur comme autre chose qu'une femme au foyer.

Si le travail de Sisyphe de l'ouvrier était malheureux, son malheur était socialement ritualisé et politiquement reconnu, mais le malheur de Pénélope, qui pour habiter la double contrainte d'être mariée et délaissée, fidèle mais promise à un homme qu'un mari absent ne chasse pas, séparée d'un époux qui l'oublie mais alimentant son souvenir pour ne pas perdre de dignité à ses propres yeux, ce malheur-là n'a pas droit de cité. La souffrance de qui perd son sommeil à mentir, à soi et aux autres, pour se conformer à un stéréotype contradictoire (la bonne mère et la travailleuse diligente, la femme libérée et l'épouse fidèle, la camarade et la laveuse de chaussettes, l'intellectuelle et la jolie fille ...), cette souffrance est tenue pour obscène. Faire et défaire la toile d'un tissu social imprégné d'ignorance des corps, de la joie, des enfants, des sentiments est un travail qui ne connaît ni de vacance ni de récompense. Ce qui oblige tant de femmes à flotter dans la couche la plus superficielle de l'existence, entre crainte et frivolité, ne trouve encore aucune oreille pour l'entendre, aucun combat pour le braver.

Bartleby, féministe extatique

1) *La maison, où nous faisons la grande partie du [travail domestique], est atomisée en des milliers de quatre murs, mais elle est partout présente, à la campagne, à la ville, à la montagne, etc.*

2) *Nous sommes contrôlées et commandées par des milliers de petits chefs et de contrôleurs : et ce sont nos maris, pères, frères, etc., mais en revanche nous avons qu'un seul maître, l'État.*

3) *Nos camarades de travail et de lutte, qui sont nos voisins de maison, ne sont pas physiquement en contact avec nous pendant le travail comme c'est le cas dans une usine : mais nous pouvons nous rencontrer dans des endroits convenus où nous passons toutes, en se servant des fameux petits laps de temps qu'on découpe dans la journée. Et chacune d'entre nous n'est pas séparée de l'autre par des stratifications de qualifications et de catégories. Nous faisons toutes foncièrement le même travail.*

[...] Si nous faisons la grève nous ne laisserions pas des produits inachevés ou des matières premières non transformées, etc.; en interrompant notre travail, nous ne paralyserions pas la production, mais nous paralyserions la reproduction quotidienne de la classe ouvrière. Cela frapperait au cœur du Capital car cela deviendrait une grève effective même pour ceux qui normalement ont fait la grève sans nous; mais à partir du moment où nous ne garantirions plus la survie de ceux auxquels nous sommes affectivement liées, nous aurions aussi des difficultés à continuer la résistance.

Coordination émilienne pour le salaire au travail domestique, Bologne, 1976

Ils l'appellent Amour : Nous l'appelons travail non payé. Ils l'appellent frigidité. Nous l'appelons absentéisme. À chaque fois que nous tombons enceintes contre notre volonté, c'est un accident de travail.

Homosexualité et hétérosexualité sont toutes les deux conditions de travail... Mais l'homosexualité est le contrôle des ouvriers sur la production non pas la fin du travail.

Plus de sourires? Plus d'argent. Rien ne sera plus efficace pour détruire les vertus d'un sourire.

Névrose, suicide, déssexualisation : maladies professionnelles de la femme au foyer.

Silvia Federici
Le droit à la haine, 1974

Le travailleur a la ressource de se syndicaliser, de faire grève; les mères sont isolées les unes des autres, dans leurs maisons, ligotées à leurs enfants par des liens miséricordieux. Nos grèves sauvages se manifestent le plus souvent sous la forme d'un écroulement physique ou mental.

Adrienne Rich
Naître d'une femme, 1980

On ne sait pas trop comment un jour Bartleby se prend à passer la nuit dans son bureau. Son existence grise de petit employé déteint sur le temps de loisir qui paraît du coup impossible, son inertie condamne toute velléité de compartimenter le travail et la vie : ce sont pour lui deux possibilités inconciliables, deux impossibilités qui s'enchaînent. Bartleby ne joue pas le jeu, il vit sa vie comme un employé et se conduit sur le poste de travail comme s'il pouvait tranquillement y vivre. Il n'a, bien sûr, pas de maison et pas de famille, pas d'amour, pas de femme. Alors quoi? Dans cet univers désolé, peuplé de tâches à accomplir et de relations abstraites entre hommes-travailleurs, Bartleby préfère ne pas. Bartleby fait une grève toute nouvelle qui use son patron plus que n'importe quel luddisme. «En vérité – affirme, résigné, son chef de bureau –, c'était sa douceur prodigieuse par-dessus tout, qui non seulement me désarmait, mais, pour ainsi dire, m'ôtait toute attitude virile». Bartleby se fait surprendre traînant dans les locaux d'un bureau quelconque de Wall Street, le dimanche, à moitié déshabillé, mais personne ne trouve la force de le virer : sa place est là, tout le monde le soupçonne. «Je ne considère pas exactement comme viril – continue son patron – quelqu'un qui, à tout moment, permet en toute tranquillité à son subordonné de lui donner des ordres et de le virer de ses propres locaux».

L'autorité du maître est ici déposée par un acte de refus générique : ce n'est pas la violence, mais la pâle solitude de quelqu'un qui «préfère ne pas» qui hante la conscience du chef de bureau, de même qu'elle a hanté la vie de tant de maris repoussés avec la même ferme détermination injustifiable d'une préférence négative, plus dure qu'un refus sans appel.

La mauvaise conscience de la virilité classique, incarnée par le Magistrat de la Chancellerie, supérieur de Bartleby, l'empêche de se débarrasser de ce spectre muet qui ne demande plus rien, refuse tout, mais par sa simple présence obstinée fait allusion à un ailleurs où les bureaux ne seraient plus les lieux de l'ennuyeux esclavage des comptables et où les chefs recevraient des ordres. «Je me mets rarement en colère – précise le patron –, et je me laisse encore plus rarement aller à de dangereuses indignations pour des torts et des abus», ce monsieur est quelqu'un de calme, d'équilibré, et pourtant il perd tout pouvoir d'action sur Bartleby; sa douce insoumission le séduit, sa grève le contamine, il veut lâcher prise, abandonner une autorité qui devient pénible pour lui, et au comble de sa sympathie inexplicable pour l'employé fainéant il se résout pour la moins logique des solutions : «Et soit, Bartleby, reste derrière ton paravent, je me suis dit; je ne te poursuivrai plus jamais; tu es innocent et silencieux comme une de ces vieilles chaises; bref, jamais je ne me sens dans mon privé comme quand je sais que tu es là derrière. Enfin je le vois, enfin je le sais; enfin je devine le but prédestiné de ma vie. Et j'en suis satisfait. D'autres peuvent avoir de plus nobles rôles à jouer; mais ma mission dans ce monde, Bartleby, est de t'offrir une pièce du bureau pour tout le temps que tu jugeras bon d'y rester». Aucune grève n'a jamais obtenu de conditions si favorables que celles-ci : la conviction du patron du caractère essentiellement abusif de son rôle, le refus du travail qui débouche sur son abolition rémunérée. La grève de Bartleby, semblable en cela à celle des féministes, est une grève humaine, une grève des gestes, du dialogue, un scepticisme radical face à toute forme d'oppression qui prétend aller de soi, y compris le chantage affectif ou les conventions sociales le plus inquestionnables – comme la nécessité de travailler et de rentrer du bureau après sa fermeture. Mais c'est une grève qui ne s'étend pas, qui ne contamine pas les autres travailleurs de son syndrome des préférences négatives; car Bartleby n'a rien à expliquer – et c'est là sa force – il n'a aucune légitimité, il ne menace pas de ne plus faire, en avalisant par là un rapport contractuel, mais il rappelle juste qu'il n'a pas plus de devoir que de désir et que sa préférence, en l'occurrence, est celle de l'abolition du travail. «Toutefois – continue le

chef de bureau –, cela se passe souvent ainsi, la friction constante avec des esprits illibéraux finit par dissoudre les meilleures résolutions des esprits les plus généreux». La grève humaine sans communisation des mœurs finit en tragédie privée, est prise pour un problème personnel, une maladie mentale. Les collègues qui circulent pendant la journée dans le bureau exigent l'obéissance de Bartleby, de cet employé qui marche désœuvré les mains dans les poches : ils lui donnent des ordres, et face à son refus catégorique de les exécuter et à son impunité absolue, restent perplexes, se sentent victimes d'une inqualifiable injustice. La métaphore est même trop claire, on imagine comme la dévirilisation devait menacer avocats et magistrats dont l'autorité était ignorée et méprisée par un simple comptable. «Et qu'est-ce que je pouvais dire – se plaint le chef de bureau –? Enfin je me rendis compte que, dans le cercle de mes connaissances professionnelles, circulaient des murmures de merveille, qui concernaient l'étrange créature que je gardais dans mon bureau. Cela me donna beaucoup à penser. Et lorsque me vint l'idée qu'il aurait pu vivre longtemps, et continuer à occuper mes locaux, et récuser toute autorité; et embarrasser mes visiteurs; et discréditer ma réputation professionnelle; et jeter une ombre sinistre sur mes bureaux. [...] Je décidais de recueillir toutes mes forces, et de me libérer pour toujours de ce cauchemar insoutenable».

Bartleby – est-il besoin de le dire? – meurt en prison, car sa dés/occupation solitaire ne s'est pas étendue.

De même qu'il n'a jamais cru être un comptable, il ne croyait pas non plus être un détenu. Son scepticisme radical ne rencontra le confort d'aucune appartenance, mais dans cette nouvelle inquiétante qui met en scène une dialectique maître-esclave bien plus perverse et corrosive que celle du paradigme hégélien, il y a une promesse de pratique à venir. Le travail souterrain de la femme, de par sa congruence avec la vie, ne peut s'arrêter que par une grève sauvage des comportements, une grève humaine, qui sorte des cuisines et des lits, qui prenne la parole dans les assemblées. Cette grève humaine n'avance aucune revendication, bien plutôt elle déterritorialise l'agora, dévoile le «non politique» comme le lieu de redistribution implicite des responsabilités et du travail non rémunérable. Des femmes du mouvement italien expliquaient : «Nous ne trouvons pas de critères et nous n'avons pas intérêt à séparer la politique de la culture, de l'amour, du travail. Une politique comme ça, séparée, ne nous plairait pas et nous ne saurions pas la faire.» (L. Cigarini, L. Muraro, *Politique et pratique politique*, in *Critica marxista*, 1992)

Ce qui a eu lieu avec la transition vers le post-fordisme, qui a mieux intégré les femmes à la sphère productive qu'aucun mode de production antérieur, ce fut une indifférenciation croissante de l'espace-temps du travail et de celui de la vie. De plus en plus de travailleurs se trouvent dans la situation de Bartleby, qui fut exclusivement féminine jusqu'à la fin du vingtième siècle en Occident, mais ils ne préférèrent pas refuser, pour l'instant. Le travail et la vie sont enchevêtrés comme peut-être jamais auparavant, et ce pour les deux sexes; l'oppression économique qui fut femelle est désormais unisexe, et la grève humaine apparaît comme le seul dissolvant possible de la situation. Car «préférer ne pas» équivaut désormais à préférer *ne pas être* un comptable, un télétravailleur, une femme, et cela ne peut se faire qu'à plusieurs; la préférence négative est avant tout un acte politique : «Je ne suis pas ce que tu vois» entraîne le «Soyons un autre possible maintenant». En ne croyant plus à ce que les autres disent de toi, en opposant l'intensité politique de ton existence aux mondanités de la reconnaissance, ne *voulant* surtout pas de pouvoir, car le pouvoir mutile, le pouvoir exige, le pouvoir rend muet et après quelqu'un parlera à ta place, parlera en toi sans que tu t'en aperçoives, c'est ainsi que l'on s'échappe, que l'on pratique la grève humaine. Mais déjà la schizophrénie guette tous les désengagés, tous les dupes du pouvoir, tous les *jaunes* de la grève humaine.

De la ventriloquie politique

Moi je dis moi

Qui a dit que l'idéologie est mon aventure?
Aventure et idéologie sont incompatibles.
Mon aventure c'est moi.

[...]

Un jour de dépression
un an de dépression
cent ans de dépression
Je laisse l'idéologie et je ne suis plus rien
L'égarément est mon épreuve
Je n'aurai plus un seul moment de prestige
à ma disposition
Je perds en attirance
Tu n'auras plus en moi un repère.

[...]

Qui a dit que l'émancipation a été
démasquée?

Maintenant tu me courtises [...]
Tu attends de moi l'identité et tu ne
te décides pas
Tu as eu de l'homme l'identité et tu
ne la quittes pas
Tu déverses sur moi ton conflit et tu
m'es hostile

Tu attendes à mon intégrité
Tu voudrais me mettre sur un piédestal
Tu voudrais me mettre sous tutelle
Je m'éloigne et tu ne me pardonnes pas
Tu ne sais pas qui je suis et tu te fais
mon médiateur

Ce que j'ai à dire je le dis seule

[...]

Qui a dit que tu as profité à ma cause?
Moi j'ai profité à ta carrière.

“Moi je dis moi”,
in *Rivolta femminile*, 1977

EN 1977, EN ITALIE, paraissait dans *Rivolta femminile* un texte intitulé *Moi je dis moi*, sorte de lettre ouverte à l'adresse des féministes démocrates qui s'affichaient de plus en plus publiquement dans les manifestations joyeuses et colorées que l'histoire spectaculaire fait passer pour LE féminisme.

Le sentiment de malaise à l'endroit de la ventriloquie politique était déjà très diffus à l'époque et théorisé comme besoin de donner une voix cohérente à son propre corps, ce qui est strictement impossible dans les démocraties biopolitiques.

«Après la première journée et demie – raconte une participante à la réunion de Pinarella – il m'est arrivée une chose étrange : au-dessous des têtes qui parlaient, écoutaient, riaient, il y avait des corps; si je parlais (avec quelle calme sérénité et absence d'auto-affirmation, je parlais devant 200 femmes !) dans mes paroles d'une manière ou d'une autre il y avait mon corps qui trouvait une étrange manière de se faire parole.» (Serena, *Sottosopra* n° 3, 1976)

C'est le problème de la tête qui se cherche sans cesse une solution dans les mouvements féministes radicaux; on y comprend qu'il est urgent de trouver un remède à l'écart entre l'absence de sophistication et de raffinement féminin du côté du discours, et son excès du côté du corps; qu'il faut chercher des généalogies de femmes qui ne soient pas familiales mais culturelles. La recherche d'une autre modalité d'expression n'a pas ici le ton avant-gardiste de qui veut dire les choses autrement pour se démarquer, mais l'urgence de faire du discours même le terrain d'expression d'un autre possible, qui l'expose donc comme lieu de conflit et de révélation implicite des rapports de force. Il s'agissait, par un dégagement symbolique, de faire exister autrement des corps et leurs histoires. Dans le cas des femmes, en dehors des *qualités* qui leur sont attribuées par le mètre masculin – qu'il se trouve dans les mains d'un homme ou d'une femme, peu importe –, «elles ne pourraient exister qu'au sens empirique, de façon telle que leur vie serait une *zoè* plutôt qu'un *bios*. Cela ne nous étonne donc pas – écrit Adriana Cavarero – que la pulsion in-née à l'auto-exhibition de l'unicité se cristallise pour beaucoup de femmes dans le désir du *bios* comme désir de biographie» (A. Cavarero, *Toi qui me regardes, toi qui me racontes*). C'est là que l'auto-conscience devenait une pratique de recomposition et de partage à la fois, de production de subjectivité par des discours et de discours par des subjectivités.

En 1979, une femme faisant partie d'un groupe armé féministe se raconte, anonyme, au téléphone : «Je suis conservation, auto-conservation, vie quotidienne, adaptation, médiation des conflits, relâchement des tensions, survie de mes objets d'amour, nourriture, je suis tout cela contre moi-même, contre la possibilité de comprendre qui je suis et de construire ma propre vie, je suis dans ma folie, dans mon auto-destruction. Alors je regarde en moi-même et j'essaie de cesser de penser à ce qui est bien et ce qui est mal, à ce qui est juste et à ce qui est faux... J'éprouve le besoin de me briser, d'éclater, de ne pas toujours penser en continuité avec mon histoire. Peut-être parce que je n'ai pas d'histoire, peut-être parce que tout ce que je vois comme mon histoire me paraît autre, un vêtement qu'on m'a mis sur le dos et dont je n'arrive pas à me débarrasser... Je commence alors à penser que le fait de me briser, d'éclater, de me fragmenter, de me rechercher à l'intérieur de notre recherche collective, de nos possibilités, de nos utopies collectives, veut dire que je ne peux pas rompre avec ma résignation et ma subordination si je ne romps pas avec les ennemis que j'ai démasqués, si je ne reconnais pas ma rage et si je ne la fais pas éclater, avec ma violence contre l'idéologie et l'appareil de violence qui m'opprime... Si je ne retrouve pas avec les autres femmes mon désir de sortir, d'attaquer, de détruire... Détruire, abattre tous les murs et toutes les barrières...» (I. Faré, F. Spirito, *Mara et les autres*, 1979)



L'anonymat féminin, l'absence des femmes du grand récit de l'Histoire, leur rend préférable le silence à l'exposition de soi, la soustraction à l'héroïsme. Être extraordinaire, faire partie d'une exception, pour une femme constitue un risque de séparation de la masse silencieuse de ses compagnes, plus qu'une trahison de classe, quasiment un suicide social. «Par définition, – raconte une autre femme qui avait choisi la lutte armée – la femme ne pense pas. Si elle se met hors de l'ordre établi on dit qu'elle le fait parce qu'elle "suit" son mari, sa folie continue. [...] Lorsque j'ai commencé à dire "non", chez moi, je ne savais pas comment faire, j'avais peur. Je regardais les hommes très attentivement pour les imiter, je les ai "absorbés", j'ai compris que je pouvais faire comme eux. Mais ce n'était pas vraiment suffisant pour m'émanciper. Eux aussi avaient peur, même de moi...» (I. Faré, F. Spirito, *Mara et les autres*). La question biographique est pour les femmes la question du *comment faire*. S'il n'y a pas de prison matérielle qui les enferme dans un rôle ou un silence, alors comment désarticuler les réflexes d'autrui qui matérialisent ce sexe et ce silence, comment démolir l'image que les autres nous rendent de nous sans s'auto-détruire soi-même? Pour les femmes, la biographie est donc une question technique avant que narcissique; le récit de soi, c'est la réponse à la question de savoir comment les autres femmes qui ne voulaient être ni des "femmes" ni des "femmes qui voulaient être des hommes" s'en sont sorties. Comment, en gros, un corps de femme peut arriver à tenir un discours qui n'était pas prévu pour lui, qui au

contraire était prévu pour le faire taire. Comment sortir du silence tout en demeurant anonyme, tout en demeurant quelconque, ce qui représente la seule façon de déjouer la ventriloquie politique.

Quand le féminisme extatique s'en saisit, cette attention au discours en tant que véhicule privilégié du pouvoir venait à peine de surgir et ne se savait pas un avenir prometteur dans la mauvaise foi des universitaires; s'il y avait quelque chose d'exemplaire dans cette quête d'un langage qui donnerait une dignité politique au quotidien submergé et non codifié d'une multitude de femmes assoiffées de sens pour leurs existences, c'était le refus de tout principe d'autorité. Cette recherche inaugurerait une autre logique de guerre, où l'enjeu n'est pas de se rendre inattaquable d'un adversaire extérieur, mais en lutte contre l'ennemi intérieur. Où démobilitation physique et décolonisation symbolique coïncident dans un mouvement de déprise de soi.

C'était un geste qui se voulait libre, revendiquait pour soi le droit à l'erreur (qui est toujours aussi le droit à l'errance, au vagabondage, à la découverte la plus large). Mais qui refuse d'être corrigé, à terme, critique la loi et le système pénal, et le mouvement de *délégification* du féminisme extatique reste en cela un héritage fondamental à opposer à l'impérialisme de l'intégration à tout prix et à toute avancée du *politically correct*. Ça scandalisait lorsqu'en pleine lutte pour le droit à l'avortement, des femmes disaient qu'elles ne voulaient pas de loi sur leur corps, sur le viol, sur la maternité. Qu'elles ne voulaient plus de loi, *du tout*.

Car la seule sortie honorable d'un état de minorité n'est pas l'obtention de la reconnaissance, de la part de qui domine, que le rapport de force a changé, mais la déconstruction du mécanisme de la reconnaissance lui-même et de l'idée de victoire. Nous lisons dans le *Manifeste de révolte féminine* de 1971 : « Nous refusons aujourd'hui de subir l'affront que quelques milliers de signatures, masculines et féminines, servent de prétexte pour demander aux hommes de pouvoir, aux législateurs, ce qui en réalité a été le contenu exprimé par des milliards de vies de femmes envoyées à la boucharie de l'avortement clandestin. »

Accepter de se laisser arracher à la zone opaque de la non-loi, à l'arbitraire des rapports affectifs – dont on le sait bien, personne ne doit se mêler – pour être amenées sous la lumière indécente des projecteurs de la politique spectaculaire a été l'erreur principale du féminisme; toutes les questions qu'il avait soulevé restent depuis lors dangereusement irrésolues, et la voie pour les poser à nouveau est désormais barrée. Quoi de plus avilissant que de voir un mouvement qui demandait un autre espace politique se rabattre sur celui qui a sciemment organisé son exclusion, avec un mélange de bon sens de mère de famille qui sait que « quand même il faut faire aller » et d'orgueil de la femme libérée qui bricole toute seule le moteur de sa voiture ?

On peut lire un désolant témoignage de ce compromis dans *Deux femmes au royaume des hommes* de Roselyne Bachelot et Geneviève Fraisse : « Il faut toujours faire attention à notre apparence physique. [...] On est toujours sur le fil du rasoir. Si on a une jupe trop courte ou un décolleté trop échanté, on choque. Si au contraire on met un tailleur qui ressemble à un sac de pommes de terre, on s'attire les quolibets. [...] Je me souviens d'une réunion publique à Millau, dans un cinéma désaffecté, avec une estrade très haute et rien pour cacher nos jambes. À la fin de la réunion, il y a un monsieur qui est venu me dire : "Vous avez un slip blanc !" Et là, on se dit que, vraiment, rien n'est fait pour les femmes. » À commencer par les jupes, pour finir avec le désir de s'affirmer sur scène, à l'image des hommes...

L'abstraction de la politique institutionnelle n'est pas réappropriable par les femmes dans la mesure où la figure du citoyen, qui en est le centre, existe *contre* la matérialité et la singularité des corps, pour et dans la logique de la représentation. L'impossible "femme-citoyenne", capable de s'intégrer à la politique classique en cachant sa honte d'avoir honte de ne pas être un homme, hante le corps féminin avec un autre spectre : celui du fœtus. Ce qui n'est même pas encore une nausée pour elle est déjà un corps à gouverner pour l'État. Le fœtus est le citoyen que la femme porte dans son ventre, ce qui est invisible et sans existence mais déjà sujet de droit contre elle, parlé par le biopouvoir.

« Dans l'espace de quelques années – écrit Barbara Duden – l'enfant est devenu un *fœtus*, la femme enceinte un *système utérin de ravitaillement*, le bébé à naître *une vie* et la "vie" une *valeur catholique-laïque*, donc omnicompréhensive. » (*Le corps de la femme comme lieu public*)

Le corps de la femme comme usine à citoyens potentielle naît avec ce que Foucault appelle la biopolitique. « À partir de 1800 – écrit Barbara Duden –, l'intérieur de la femme est rendu public, et du point de vue médical et du point de vue policier et juridique, alors même que parallèlement – idéologiquement et culturellement – est entreprise la privatisation de son extérieur. Je crois me trouver sur les traces d'un développement contradictoire typique tant de la "création" de la femme comme fait scientifique dans le courant du XIX^e siècle, que du *citoyen* de la civilisation industrielle. » (*Le corps de la femme comme lieu public*) Les Lumières ont donc organisé un autre régime de visibilité et de prévisibilité des corps vivants qui demandait à scruter de l'intérieur la femme, et qui a transformé sa physiologie en espace public. Entre médicalisation et représentation politique existe une coïncidence non seulement chronologique : le citoyen comme le fœtus sont des fictions produites par le biopouvoir, et en tant que tels les ennemis jurés du féminisme extatique.

Les sombres dégâts de l'hypothèse répressive

Généalogie de la misandrie

Échographie d'une puissance

LA CONNAISSANCE DES RUDIMENTS psychanalytiques chez nos contemporains se réduit à un ensemble confus de stratégies pour "ne pas se faire avoir" et "ne pas se laisser marcher dessus". Les femmes occidentales en quête d'affirmation professionnelle se trouvent affectées par un complexe de Cendrillon qui ne s'explique souvent que très peu par leur biographie; elles sont les spécialistes du sport qui consiste à désarmer les mal intentionnés avant qu'ils ne deviennent tels, à balayer toute innocence et toute naïveté jusqu'à en détruire même la dose homéopathique qui permet à la relation humaine d'exister. «*Ne te fais jamais niquer*» est la bannière sous laquelle marche une génération entière de capitalistes cyniques au féminin qui justifieront les dernières saloperies qu'elles pourront commettre par la fantomatique oppression masculine qu'elles ont découverte dans les livres.

La haine des hommes – écartée énergiquement déjà par une bonne part du tout premier féminisme des années soixante – revient en force chez elles sous forme d'exigence de les domestiquer. Les championnes de la soumission économico-bureaucratique-imposent à leurs compagnons toutes les oppressions marchandes pour obtenir au moins *l'égalité par le bas* là où elles ne peuvent pas pratiquer l'inégalité qui les voit gagnantes. À la mutilation infligée aux deux sexes et à leur désir se substitue la vengeance d'un sexe sur l'autre qui prétend en cela équilibrer les comptes et ne fait qu'alimenter le ressentiment. L'émancipation économique et sociale des femmes a ainsi fini par devenir l'une de plus épouvantables défaites du genre humain : renforcement tous azimuts de l'oppression, démultiplication du malentendu, accroissement de la séparation, telles en ont été les seules conséquences tangibles. À toutes celles qui se réjouissent à chaque fois qu'elles voient une femme faire un travail traditionnellement réservé aux hommes, car «c'était le manque de travail qui nuisait aux femmes», il faudrait parfois rappeler l'inscription à l'entrée d'Auschwitz. Il n'y a pas de pratique de la liberté possible à partir d'un *besoin d'obéissance* comme celui que traduit le souhait comique de l'"égalité des chances".

La proposition politique du féminisme extatique concerne les rapports entre les êtres, et pas seulement entre les sexes. Il s'agit de faire en sorte que ceux-ci cessent d'obéir à des schémas tels que celui de commandement-exécution ou d'exigence implicite-punition de qui l'ignore. D'ailleurs, la mésentente principale entre les hommes et les femmes a pour centre le mépris pour l'être désiré : les femmes en sont évidemment capables, mais vivent cela comme une frustration personnelle et sociale, les hommes dans le même cas de figure en paraissent souvent rassurés. Le manque d'exigence envers les femmes, qu'on appelle dans sa variante enchantée la "galanterie", se justifie d'abord par le refus d'en faire des interlocutrices, par l'exigence qu'elles interprètent des *signes* – ce qui devient dans le radotage du sens commun "les femmes sont sensibles" ou "elles ont le sens de l'intuition".

Cela concerne aussi, évidemment, les rapports sexuels, et en particulier ceux que l'on peut définir comme hétéronormés. Si dans le rapport sexuel occasionnel entre l'homme et la femme c'est cette dernière qui "y perd" aux yeux de la collectivité quelle qu'elle soit, ce n'est pas seulement parce qu'elle risque de tomber enceinte – ce qui est était déjà facilement évitable par des pratiques sexuelles non pénétratives bien avant l'aide malveillante de la technologie – mais parce que dans l'échange sexuel l'homme *prend* le plaisir et n'est pas censé le donner.

La femme se donne, elle se laisse conquérir, ou pire, elle s'offre. Et si cette offre est dérégulée, elle produit de l'anomie, casse la balance, c'est de l'inflation de plaisir offert qui transforme d'un coup l'idée même de l'échange sexuel. Le plaisir féminin, qui est invisible et physiologiquement reproductible sans limite, s'il devenait maître du jeu menacerait une autorité constituée, c'est-à-dire un droit acquis à l'expropriation sans contrepartie. C'est là que le viol trouve sa source, il manifeste juste de façon patente et pratique l'opinion qui s'exprime dans le préjugé universel à l'encontre des femmes libres.

Les femmes n'ont pas de droits car elles n'ont pas droit au plaisir – car tout droit, au fond, est la traduction d'une autorisation à un plaisir ou à l'interruption d'une souffrance –; les hommes, eux, ont eu le droit de se le prendre, ce plaisir, et même de sujets non consentants. Les femmes qui ne voulaient pas de droits avaient compris, donc, que le *nexus* pouvoir-loi-désir devait être défait ou réorganisé, que si de la jouissance existe dans les entraves il ne s'agit ni de la condamner ni de la nier, mais d'avoir présent à l'esprit qu'elle ne crée aucune liberté, et que d'autres plaisirs sont aussi possibles. Il n'y a pas de sexualité réactionnaire, de même qu'il n'y en a pas de subversive, mais il existe une politique du sexe qui a des effets sur les corps et les langages, qui produit certains jeux de pouvoir et en censure d'autres. Le déguisement du féminisme en politique de la parité a déplacé la question de l'échange du plaisir vers celle de l'échange du pouvoir, ce qui arrange certes les démocraties biopolitiques. Un monde où même les femmes ignorent l'autonomie de leur jouissance par rapport aux mécanismes du gouvernement et craignent la castration, c'est-à-dire la privation d'un pouvoir fantôme qui ne les rend point plus puissantes, n'est plus qu'une *étendue formidable de corps dociles*.

"Ne crois pas avoir de droits", cela voulait dire ne crois pas recevoir une protection en échange de ton obéissance, car depuis des millénaires tu fournis ton obéissance sans exiger de contrepartie, en pure perte; ne crois pas pouvoir t'épanouir dans une société créée pour t'exclure : si on te donne des droits c'est que pour les exiger tu t'es laissée normaliser et que maintenant l'ennemi peut t'intégrer à sa guise.



Dehors? Où ça?

Mais lorsque les femmes pratiquent l'émancipation, elles s'aperçoivent qu'elle coûte très cher, qu'elle s'accompagne de frustrations et de souffrances. Car il n'y a pas de plaisir à produire pour ce monde, et moins encore de libération des rôles – qui se réforment dès qu'on amorce une remise en question; il est difficile de soutenir la lutte et l'exténuante compétition que comporte l'émancipation; l'acceptation d'une règle, d'un rythme, d'un modèle, d'un mode de production et d'un mode de vie totalement aliénés et étrangers, nous vampirise et nous surdétermine au point de provoquer en nous ce symptôme si fréquent qu'on appelle – même dans la langue populaire – "schizophrénie".

I. Faré, F. Spirito,
"La rassurante étrangeté",
in *Mara et les autres*

Le progrès serait donc que je sois divisée en deux, corps de sexe féminin d'un côté, sujet pensant et social de l'autre, et entre les deux même plus le lien d'un malaise sensiblement éprouvé : le viol porté à sa perfection d'acte symbolique.

Ne crois pas avoir de droits.
Libreria delle donne, Milano, 1987

L'INTÉGRATION PASSE toujours par une opération préalable de criminalisation de la discrimination, c'est ainsi que la boucle de la loi est bouclée, qu'à une avancée de la démocratie correspond une énième excroissance cancéreuse de la loi dans nos vies. Le dispositif du droit fonctionne comme une expulsion péristaltique de la contradiction hors du corps de la société; la criminalisation est la production de la part du pouvoir d'une inimitié entre des partis qui ont des intérêts communs mais des façons divergentes de les poursuivre. En cachant la parenté invisible qui unit les opprimés, la Loi s'est historiquement érigée en géniteur unique du social tout entier, et garant de sa cohésion. Mais les femmes, tout comme les plébéiens, se sont trouvées dans une position très ambiguë par rapport à la Loi, n'étant ni garanties ni représentées, mais exclusivement entravées et menacées par elle. Leur refus violent de la Loi était donc l'exigence d'un âge adulte qui dépasse la définition étriquée des Lumières. Tant que nous demeurons à l'ombre de la Loi, nous sommes encore en état de tutelle. Tant que le monopole étatique de la violence légitime se survivra, aucune pratique de liberté n'aura de légitimité qui refuse de se soumettre à l'avilissement d'un itinéraire de libération (*des hommes, des patrons, des machistes, des préjugés, et au fond de nous-mêmes*).

Ce n'est pas en introduisant dans le corps social des dispositifs auto-répressifs comme l'anti-racisme, l'antifascisme, l'anti-machisme censés agir dans chaque être que la séparation se réduit ou la puissance se dégage. Aucun espoir ! Chaque "Non", chaque "Faut pas" vient s'ajouter au monceau d'interdictions que constitue la vie de chacun, commencée avec papa-maman, poursuivie avec l'État-société et finie dans les bras du Biopouvoir.

La liberté, ce n'est pas forcément joli à voir, elle qui est «la raison de la mère infanticide, de la femme qui ne veut pas de mari, de la poétesse homosexuelle, de la fille égoïste... et ainsi de suite, jusqu'à comprendre les nombreuses manières dont l'humanité féminine essaye de signifier son besoin d'existence libre, de l'enfant qui tombe dans la lessive bouillante jusqu'à l'impulsion de voler dans les supermarchés.» (*Ne crois pas avoir de droits*) Le refus de l'assomption de la «déportation du destin féminin» (A. Cavarero) vers le terrain étranger des pouvoirs et sublimations masculins, c'est-à-dire "civilisés", a été le pari du premier féminisme qui s'était constitué séparément en pratiquant le «conflit par soustraction». Mais la force pour défaire les mécanismes de subjectivation ne s'est pas produite au sein de l'hétérotopie monosexuelle, et la sécession des féministes est restée une petite hémorragie de sens dans le grand corps de la politique classique.

«Un jour peu lointain – écrit Teresa De Lauretis –, d'une façon ou d'une autre, les femmes auront une carrière, un nom de famille et une propriété à elles, des enfants, des maris et/ou des amantes selon leurs préférences, le tout sans altérer les rapports sociaux existants et les structures hétérosexuelles dans lesquelles notre société, et beaucoup d'autres sont solidement ancrées.» (T. De Lauretis, *Technologies of gender*) Ce jour, en effet, ne nous paraît pas loin du tout; pour tout dire, il ressemble beaucoup au présent d'une minorité "privéligée".

Oikonomia

La différence est dans le fait que lorsque la droite distingue entre la mère et la pute, la gauche déclare la liberté d'user de toutes les femmes pour tous les hommes. La gauche implique les femmes avec le concept de liberté, qu'elles cherchent par-dessus tout, mais en réalité elle les veut libres pour en user; la droite les trompe avec le concept de femmes rangées, chose qu'elles veulent être par-dessus tout, et en use en tant qu'épouses : elles sont les putes qui procréent.

A. Dworkin, *Pornography*

Le devenir-prostitutionnel des démocraties biopolitiques a beaucoup fait dans le sens de l'égalité des sexes. Celle qui se vendait, qui se concevait donc en même temps comme l'objet et le sujet de son commerce, était historiquement la femme pour une quantité énorme de raisons, toutes d'ordre *économique*. L'économie, quoi qu'on en dise, est la loi du foyer (du grec *oikos* et *nomos*, maison et loi), et la maison (close ou privée, peu importe) était un domaine féminin au sein de la culture patriarcale. Les plaisirs de la chair sont domestiques, des choses d'intérieur qu'il ne faut pas devoir partager. La femme rangée, c'est l'objet sexuel privé, apprivoisé, éduqué, décent. La *propreté* des intérieurs, de l'intime (synonyme du sexe féminin interne et caché) a pendant longtemps été une affaire de femmes; se rendre habitables (pour le pénis ou la progéniture), disponibles mais très peu rémunérées eu égard à l'énormité de la tâche, voilà le métier de vivre pour une femme. Et ce n'est pas que de l'exploitation masculine, c'est là quelque chose qui se trouve à l'intersection entre le patriarcat et le capitalisme, dans un domaine *économique*, car l'économie est régie par la loi des désirs, et tout ce qui est *objet* de désir, même s'il s'agit d'un sujet, y entre à plein titre. On est, en somme, désirable comme on est solvable, on a un capital-charme, un capital-beauté qu'il faut savoir administrer, et cela est désormais vrai également pour les hommes et pour les femmes, fait qui tient à la métamorphose de la production et de la circulation des corps plutôt qu'à une "révolution" des mœurs. Se fondre dans une fatale et complaisante intimité avec les choses est devenu une activité massive pour les Bloom fétiche-compatibles. Auparavant c'était la spécificité du sexe faible.

S'il n'y a pas apparemment plus de coûts dans la vie des hommes et des femmes depuis la "libération sexuelle" des années soixante-dix, cela s'explique ainsi : le principe économique de circulation des désirs – et la lecture de n'importe quel magazine féminin ou masculin le confirmera – veut que le coût, la consommation de soi et de l'autre, soit optimisé.

La redoutable contiguïté entre économie libidinale et économie mercantile est un effet de la transformation des formes du travail : « Dans le travail – explique Bifo – est en jeu l'investissement du désir, à partir du moment où la production sociale a commencé à incorporer des sections de plus en plus larges de l'activité mentale, de l'action symbolique, communicative, affective. Ce qui est impliqué dans le processus du travail cognitif est ce qu'il y a de plus essentiellement humain : ce ne sont plus la fatigue musculaire ni la transformation physique de la matière, mais la communication, la création d'états d'esprit, l'affection, l'imaginaire qui sont le produit auquel s'applique l'activité produc-

tive. Le travail industriel de type classique, surtout dans la forme organisée de l'usine fordiste, n'avait aucun rapport avec le plaisir, sinon celui de le comprimer, de le différer, de le rendre impossible. Il n'avait aucun rapport avec la communication qui, au contraire, était entravée, fragmentée, empêchée tant que les ouvriers se trouvaient à la chaîne, et même en dehors de leur temps de travail, dans leur isolement domestique. [...] L'ouvrier industriel n'avait pas d'autre lieu de socialisation que la communauté ouvrière subversive, les organisations politiques ou syndicales où il pouvait s'organiser contre le capital.» (F. Berardi "Bifo", *La fabbrica dell'infelicità*)

Victimes de l'illusion que l'on pourrait "s'épanouir" dans le travail communicationnel, les femmes mettent au service du Capital les compétences relationnelles acquises au cours de millénaires de soumission pendant lesquels elles ont *eu intérêt* à se rendre aimables. La pub, la mode, les boîtes de nuit, les cafés et jusqu'au rez-de-chaussée de la triste bâtisse du "travail immatériel" dont les bars et les trottoirs sont peuplés de putes, fonctionnent à la valeur ajoutée femme. Devenues inévitablement surconscientes de leur prix, les femmes sont devenues la monnaie vivante par laquelle on achète les hommes. Ainsi le cercle de l'économie prostitutionnelle se ferme sans dehors, à l'exception d'un lumpen-prolétariat d'indésirables, handicapés ou invendables, chômeurs et chômeuses de l'usine libidinale.

Le coût – et plus la valeur ajoutée relationnelle des sujets est haute plus cela est vrai – devient alors l'espace de la construction d'un capital-réputation, d'un travail d'auto-promotion qui, s'il ne se branche sur aucune opportunité, ne doit tout de même jamais vous "griller". C'est ainsi que le "relaps" et les pratiques sexuelles de refus de la sécurité sont à interpréter : comme de petites transgressions qui permettent au travailleur total de revenir à son taf enivré et rempli du sentiment d'une "dépense" vraiment dangereuse. Ici l'on met en danger son capital-santé comme autrefois le bourgeois mettait en danger son mariage en s'adjoignant une maîtresse.

Don Juan était un enfant de chœur par rapport au branché.



Anatomie du désirable

*Je te méprise – diplomate –
arrangeur – tu emploies le mot
"plaisir" quand je dis : "joie".
Tu arranges, quand je sens.*

H. Hessel, *Journal d'Helen*

« LE GRAIN DE PEAU "appartient" aussi aux langues qui l'ont aimé ou haï, non seulement au prétendu corps qui en est enveloppé. » (Lyotard) C'est pourquoi "Mon corps m'appartient" est le slogan le plus mensonger qui ait jamais été : car il n'y a pas plus de moi central et désincarné qu'il n'y a de propriété privée sur les corps. Notre jouissance nous perd, nous place dans une position extatique, de confusion avec l'autre-les autres. Et le plaisir solitaire ou autiste est encore une variante de la socialité. Si nous avons besoin d'une pensée qui sorte du monisme ou du dualisme (son dédoublement) et de la dialectique (la ruse de son maintien), ce n'est pas parce que nous trouvons l'hypothèse "mixte" plus bandante que la constitution séparée, mais parce que désirs et plaisirs sont des créations relationnelles. Moins le champ de la sexualité est normé, plus le jeu entre les singularités est large, plus les mouvements de subjectivation et de désobjectivations sont amples et plus la puissance des êtres impliqués s'accroît (moléculairement mais aussi collectivement).

L'attitude du féminisme émancipationniste qui consiste à condamner le masochisme féminin nous paraît répondre bien plus à une exigence de la production capitaliste qu'à un besoin d'estime de soi. La femme de pouvoir exerce une autorité phallogratique, les couilles en moins, et par là confirme toutes les thèses qui l'ont opprimée (castration, envie du pénis), elle occupe une position inconsciemment comique dont elle ne maîtrise pas l'humour. Le sadique – contrairement à ce que le capitalisme voudrait nous faire croire – ne jouit pas plus ou mieux que le masochiste, juste *autrement*.

Dans le cadre d'une pratique de liberté mixte, où les désirs de relation entre hommes et femmes se décrochent du besoin d'accumulation et d'exploitation, la liquidation du masochisme spécifiquement féminin demeure une étape à franchir pour les deux sexes. « Les femmes – écrit Ida Dominijanni – ont été confinées par l'ordre symbolique patriarcal au désordre de relations rivales mesurées sur le désir masculin; elles ont été historiquement exclues des hiérarchies sociales, construites à l'image et représentation de la sexualité masculine; elles ont été par la suite assignées, dans les paradigmes de l'émancipation et de la libération, à une révolution "de genre" basée sur une vision misérable du sexe opprimé et sur l'adéquation aux modèles masculins. Pour briser cette double prison de l'exclusion et de l'homologation, il faut réinventer la structure symbolique du désir et de l'échange. » (Ida Dominijanni, *Le désir de politique*)

Le caractère abject des hommes qui défendent les femmes contre leur congénères machistes vient d'un comportement fondé sur une haine de soi redoublée. La haine d'abord du mâle qu'il y a en chaque homme (qu'on renonce à exprimer d'une façon articulée pour se contenter de le réduire au silence de la honte) et ensuite de la femme dont il accepte de protéger la partie faible et infantile, justement secrétée par une culture misogyne.

La misogynie féminine, d'ailleurs, a fini par voir dans tout rapport sexuel le spectre du viol, ne manifestant par là que le chagrin des femmes de se voir objet d'un désir de soumission, d'un désir ignorant du plaisir et de sa complication, un désir *moniste* ou *binaire*. Qu'elles le

veillent ou non, le corps des femmes appartient au désir des violeurs, tant qu'ils ne sont pas capables d'en susciter d'autres. Sortir de la culpabilisation pour commencer un vrai dialogue de la chair est l'espoir secret et inavoué du féminisme extatique. Cela concernerait les enfants abusivement désirés ou désirants, les vieux exclus du plaisir et les pervers de tout bord : la "normalité" sexuelle se décide et s'établit à chaque instant entre les êtres concernés, toute morale normative ayant pour unique but d'imposer un comportement plus "productif" et contrôlable que les autres.

La société marchande a en effet une éducation sentimentale et psychosomatique bien à elle qui ne peut être combattue que sur le terrain éthique, qui ne peut être défaits que par l'existence de nouveaux plaisirs venant de nouveaux échanges.

Cette éducation pornographique et publicitaire polarise les formes-de-vie en inscrivant à la surface des corps des possibles déterminés. La sexuation est l'inscription princeps, celle qui organise toutes les autres lisibilités, qui assigne tout corps

à un éthos déterminé (et à ses variantes établies par le Spectacle), qui fait que, même si la marge de tolérance morale au sujet des "troubles du genre" paraît plus grande à présent, le summum de l'indéchiffrable demeure le corps au sexe incertain, à l'éthos relationnel hérétique. L'intégration des transgressions et des perversions sexuelles au sein de la taxinomie de la domination ne tient pas tant à une ouverture des esprits qui découlerait de la "révolution sexuelle" qu'à un besoin de colonisation de territoires de désirs qui émergent de plus en plus ouvertement. Et si donc le terrain éthique de l'homosexualité a pu par le passé être zone franche du regard de l'Église, de la main de l'État et de la reproduction de la famille, il est à présent tellement investi et agité par le Spectacle que son intégration symbolique dans les institutions a été obligée de suivre.

Le contrôle des corps par une colonisation et une subsumption progressive de leurs désirs a fini par transformer toute velléité d'anti-conformisme sexuel en nouveau terrain à bâtir pour la publicité marchande.



Economie politique d'une volonté de savoir

Si ce ne sont que des textes, rendez-les aux mâles.

Donna Haraway

Il se peut que ce texte ne soit pas clair. Où veut-elle, veulent-ils, veut-on en venir? Dans la terre incertaine qu'est notre quotidien, dans le sol le moins questionné puisque c'est celui que l'on piétine et que, si ça commençait à s'effriter, premièrement : ça se saurait, et deuxièmement : on serait tellement dans l'urgence qu'on n'écrirait plus de textes.

Et puis c'est quoi un texte qui parle de ce que tout le monde voit et ne désigne pas d'ennemi externe, pas d'issues programmatiques, enfin qui ne nous *explique* à proprement parler rien de nouveau?

C'est un outil. Ou plus exactement une arme de guerre. Un outil quand on le dirige vers nous-mêmes, pour démonter les mécanismes des technologies de genre qui nous constituent, une arme quand on le retourne contre ceux qui nous en empêchent, tous les reproducteurs conscients ou pas de la censure productive. C'est le fusil de la guerre partisane mixte dont le Parti Imaginaire a besoin. On apprend aux scientifiques à cloner le "vivant" et on nous désapprend quotidiennement la coopération, seule ressort de la liberté.

Pour l'heure, nous sommes bien fatigués. C'est le moment d'entamer une bonne grève. Une grève humaine qui sera si radicalement destructrice qu'elle détruira dans son mouvement l'ennemi qui est en nous. Et alors seulement nous réaliserons combien il y prenait de place et nous demandait d'indulgence, combien il était utile aussi, combien il collaborait, participait de notre cohérence (la cohérence de mort des enfants de la dialectique).

La grève humaine n'exige pas – en un sens, elle en est même le contraire – une révolution sexuelle, mais *une révolution psycho-somatique*. La question épistémologique y est une question affective qui décide de notre rapport au monde; la question politique y est une question existentielle qui met en jeu notre être-au-monde. La grève humaine s'attaque à l'économie mercantile par la bande : en sapant les deux bases, l'économie psychique et l'économie libidinale.

C'est dangereux?

Oui, et c'est beau.

D'ailleurs ce qui est sans danger est aussi sans dignité.

On a rendu la femme aimable par sa fragilité; on l'a consacrée à l'amour en la rendant incapable de vivre, en transformant son existence en une série de menaces qui l'obligent à se réfugier dans les bras nécessaires de l'homme. Il nous faut maintenant un danger qui exclut tout refuge, il nous faut des passions qui se passent de compassion.

Le héros était pitoyable d'ignorance. Nous lui retirons son monopole du combat, cessant de le plaindre et de l'excuser. Des millénaires de culture qui ont fait pénétrer chez les hommes la conviction qu'ils ne devaient pas avoir peur de mourir, ont produit chez ces derniers *la peur de vivre*. La lutte contre cette peur est le début de la guerre partisane, où toute forme-de-vie est aussi une forme de lutte, et qui apparaît par bribes dans les gestes qui se tiennent derrière ces lignes.

Ce qui importe au fond ce n'est pas ce qu'on retient de l'histoire étrange et contradictoire du féminisme extatique, mais ce qu'elle démolit, les petits effondrements intérieurs qui suivent le secouage des familiarités.

Ça ne mène à rien? Si !
Si, si !
Ça fait de la place. Pour vivre. Pour rire. Pour lutter.
«Détruire rajeuinit» écrivait Benjamin, et il avait raison.

«- Les hommes ont le cœur gentil s'ils n'ont pas peur
mais ils ont peur ils ont peur ils ont peur. Je dis qu'ils
ont peur mais si je le leur disais leur gentillesse se mue-
rait en haine. Certes les Quakers ont raison, eux ils
n'ont pas peur parce qu'ils ne combattent pas, eux ils
ne combattent pas.
- Mais Susan B. tu combats et tu n'as pas peur.
- Je combats et je n'ai pas peur, je combats mais je n'ai
pas peur.
- Et tu vas gagner.
- Gagner quoi, gagner quoi?»

Gertrude Stein, *The mother of us all*



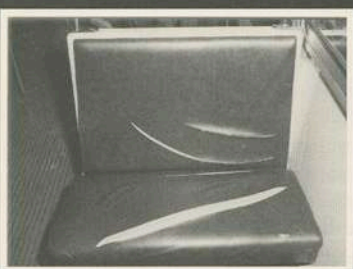
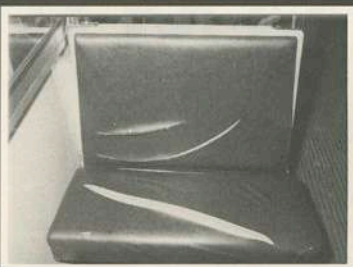
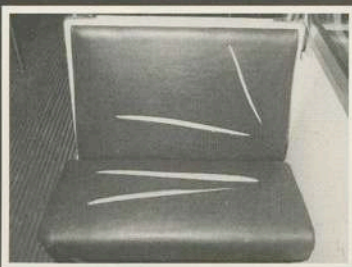
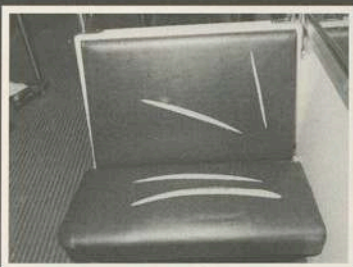
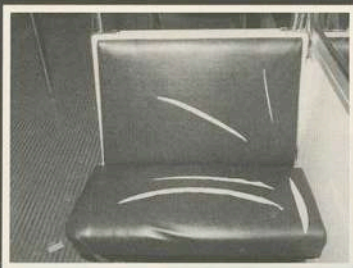
BONJOUR!

L'action neutralisante d'ATTAC et de la "gauche de la gauche" commence à être publiquement dénoncée. Les voitures du ministère de l'Intérieur portent sur leur flanc, en caractères cursifs, le sous-titre "ministère de la citoyenneté". Le sous-commandant Marcos marche sur Mexico avec le projet exorbitant de participer à la création - enfin ! - d'un véritable Etat mexicain. Dans le même temps, toutes sortes d'organisations - AC!, DAL, Act Up, etc. - qui avaient incarné une sorte de revival critique au début des années 90 parce qu'alors leurs "actions symboliques" faisaient l'objet d'une large médiatisation sont soit intégrées au projet de modernisation citoyenne du Capital, soit laissées pour mortes. Et les contre-sommes, à leur tour, suscitent l'ennui de ceux-là mêmes qui y avaient d'abord pris goût; la répétition les ayant ramenés au rang d'éléments pittoresques d'un nouveau folklore inoffensif.

Tout cela signifie que le moment est venu de desserrer l'étau dans lequel la fausse opposition du Capital et de sa contestation étouffait toute pratique d'un antagonisme violent. La solidarité entre le "citoyennisme" - qu'il conviendrait peut-être d'appeler "bovisme" tant il a des traits si spécifiquement français, mais aussi pour en souligner l'aspect transitoire et inconsistant - et le Capital ne tient pas seulement au fait qu'ils partagent la même langue pluvieuse, celle de l'économie, ou que le mouvement boviste est en dernier ressort contrôlé par l'Etat capitaliste. Cela tient surtout au fait qu'ils forment ensemble un dispositif de contre-feu, de contre-feu préventif - le contre-feu consiste, pour circonscrire un incendie, à en allumer un autre, que l'on contrôle, sur la ligne de progression du premier. Au contact du contre-feu, l'incendie perd toute force dynamique et vient y mourir, ne trouvant dans cette zone rien dont il pourrait s'alimenter; cela ayant déjà été brûlé. Le contre-feu ATTAC, par exemple, simule l'existence d'un mécontentement populaire quant à la "dictature des marchés" pour prévenir toute expression radicale du mécontentement réel. Mais lui-même ne fonctionne qu'à condition de rester masqué; or il commence depuis quelques mois à venir au jour.

Dans ces conditions, la question est la suivante : comment faire pour nous agréger, pour créer une réalité offensive qui s'oppose à la fois au Capital et à sa pseudo-contestation citoyenne? Une possibilité serait de rédiger et faire circuler dans les mois qui viennent - en tout cas bien avant le contre-sommet de Barcelone - et à l'échelle européenne une plate-forme de rupture avec les positions dominantes du mouvement "anti-globalisation". Sur la base de ce texte et des contacts que nous avons, il nous appartient de nous concerter avec ceux qui, en France et ailleurs, sont intéressés à l'organisation d'une série d'initiatives anti-citoyennes sur les lieux-mêmes de la contestation citoyenne, c'est-à-dire à Barcelone en juin et à Gênes en juillet.

Un point sur lequel nous pouvons faire levier, et qui forme aussi la contradiction centrale d'un discours qui n'en manque certes pas, c'est que le citoyen n'existe pas. Ou plutôt qu'il n'y a pas de citoyen, mais seulement des preuves de citoyenneté. Preuves qu'il conviendra d'administrer quotidiennement et sans fin, dans l'espoir d'une impossible intégration au nouveau processus, cybernétique, de valorisation sociale. L'adjectif "citoyen" vient ici remplacer le vieil terme "social" quand l'existence de la société elle-même fait problème, ayant été effectivement pulvérisée par l'universelle incursion de la médiation marchande. Manifester l'existence d'un pôle non-citoyen serait alors le premier pas vers l'agrégation des multiples forces et des nombreuses existences qui tentent en permanence de sortir de l'état de choses présent, mais que leur isolement, invariablement, y ramène.



5.600 banquettes de métro lacérées par un seul homme

Un homme de 38 ans a reconnu avoir lacéré quelque 5.600 banquettes d'une ligne de métro depuis le mois de juin. Pris en flagrant délit, Patrick L., qui n'a pu expliquer les raisons de cet acharnement, a été interpellé puis déféré mercredi devant la justice. Armé d'un cutter, il sévissait sur la ligne 2 (Nation-Porte-Dauphine). Le préjudice est estimé à 3 millions de francs.

