9 782715 812635

De mon propre gré, je soussigné(e) .....
renonce à ma condition naturelle d'homme ☐ ou de femme ☐ et à tout privilège (social, économique, patrimonial) et à toute obligation (sociale, économique, reproductive) dérivés de ma condition sexuelle dans le cadre du système hétérocentré naturalisé. (...)

Je me reconnais comme étant un producteur de godes et comme un translateur et diffuseur de godes sur mon propre corps et sur tout autre corps qui signera ce contrat. (...)

Je me reconnais comme étant un trou du cul et comme travailleur du cul. (...)

Je renonce à tous les liens de filiation (maritaux ou parentaux) qui m'ont été assignés par la société hétérocentrée ainsi qu'aux privilèges et aux obligations qui en découlent.

Le présent contrat est consenti pour une durée de .....mois.

Fait à ....., le .....en.....exemplaires.
signature:

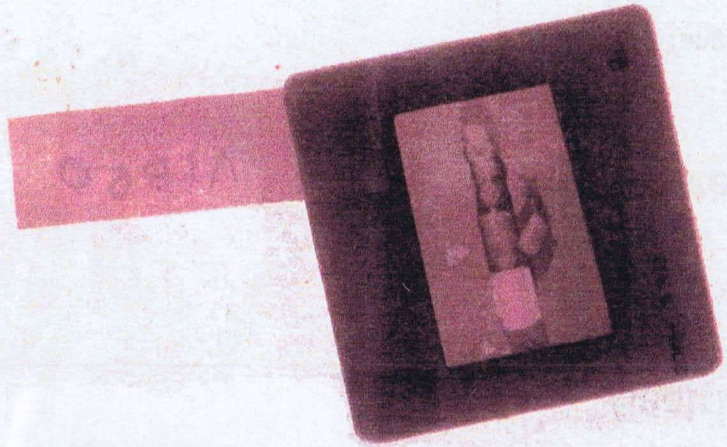
Beatriz Preciado est philosophe. Née en Espagne, elle vit entre les États-Unis et la France. Membre du groupe Le Zoo à Paris, elle travaille sur la théorie de l'architecture à l'université de Princeton.

ISBN 2.7158.1263.9
~~946-679-1~~ 00-III
110 FF 16.77 €

Collection dirigée par Guillaume Dustan.
Conception: Yves Andrieux.
Couverture: © droits réservés

MODERNES | BALLAND

Beatriz Preciado
Manifeste contra-sexuel



Dans la même collection

Charles Isherwood / La manne, l'extase
Michèle Causse / Contre le sexage

| *MODERNES* | BALLAND

Beatriz Preciado

Manifeste contra-sexuel

Traduction de l'anglais : Marie-Hélène Bourcier

Éditions Balland
33, rue Saint-André-des-Arts
75006 Paris

A Monique Wittig, Arizona
A petit Q, Las Vegas

© Éditions Balland, 2000.

Sommaire

Préface 11

Qu'est-ce que la contra-sexualité ? 17

Contrat contra-sexuel 30

Principes de la société contra-sexuelle 32

Pratiques d'inversion contra-sexuelle 41

Godotectonique 42

Godotopia 43

Pratique I : À L'Anus Solaire de Ron Athey 44

Pratique II : Branler un bras 48

Pratique III : Comment faire jouir un gode-tête 52

Théories 57

La logique du gode ou les ciseaux de Derrida 59

La production de l'orgasme ou le vibro de Butler 73

Money makes sex 89

Technologies du sexe 106

Exercice de lecture contra-sexuelle 123

Deleuze ou l'amour qui n'ose pas dire son nom 125

Annexes 143

Ouvrages cités 147

Note de l'auteur 153

Mercis 155

Préface

"On ne naît pas femme, on le devient."
Simone de Beauvoir, 1946

"Le sujet désigné (lesbienne) n'est pas une femme, ni économiquement, ni politiquement, ni idéologiquement."
Monique Wittig, 1980

"Mieux vaut être un cyborg qu'une déesse."
Dona J. Harraway, 1991

Il paraît que Tom Cruise est un gode(miché) vivant dans le dernier film de Paul Thomas Anderson qui répond au doux nom de *Magnolia*, enfin, le film pas le gode. C'est sans doute ce qui pouvait lui arriver de mieux depuis son apparition masquée dans l'un des grands films sur la crise de l'hétérosexualité qu'est *Eyes Wide Shut*, véritable allé-

gorie de l'hétéro(sexualité) perverse au placard. Beatriz Preciado aussi est un gode vivant, d'une précision et d'une efficacité redoutable. Qu'on en juge plutôt par son itérabilité dans le champ philosophique normatif, sa vitesse de déplacement (un an à Paris lui suffit pour écrire son manifeste) et sa capacité à se greffer le temps d'une déconstruction radicale dans les zones oubliées de la pensée et du corps, de revenir sur les asymétries discursives et épistémologiques criantes qui ont marqué la réflexion récente sur la politique de la sexualité et des genres. Chez un Foucault qui a pu faire l'impasse sur les effets des régimes disciplinaires sur le corps des femmes et des lesbiennes et sur le fonctionnement du système sexe/genre. Avec un féminisme renaturalisant ou hyperconstructiviste à un terme qui se crispe sur le paradigme de la femme en négligeant la construction de la masculinité, et bien d'autres choses encore.

Ces vingt dernières années ont été marquées par la critique féministe de la tradition théorique et métaphysique occidentale qui s'est vue rapidement traversée par un courant post-féministe (Butler, Haraway) très inspiré des lectures américaines de la déconstruction (Derrida) et de la notion de censure productive élaborée par Foucault. Largement tributaire de la conception du pouvoir foucaldienne et des propositions qui en découlent en matière de critique locale des régimes de savoir-pouvoir, la critique du sujet moderne féministe prônée par les post-féministes a consisté, entre autres choses, à ébranler les fondements (et la notion même de fondement) de la théorie et de la politique des corps et à promouvoir des conceptions de la résistance aux normes non essentialisantes, moins excluantes, déconnectées de toute vision sociale totalisante, réarticulées à partir de la différence et non du même. La nécessité se faisait sentir de concevoir le sujet, l'agent ou mieux encore son site comme une possibilité ouverte et non comme un sujet fraîchement construit mais toujours aussi postcolonial et sensible à la tentation de re-naturaliser une identité homogène de référence i.e féminine, bourgeoise et blanche.

Tout ce débat houleux sur le sujet a pu faciliter de rapides amalgames entre post-féminisme et post-modernisme, post-féminisme et déconstruction. On pourrait être tenté d'inscrire la production philosophique de Beatriz Preciado dans cette zone post-moderne ou post-féministe si l'opposition pré/post en elle-même n'était pas justement un de ces binarismes trompeurs et lourds d'un potentiel explicatif louche : comprendre les évolutions de la critique de manière générationnelle et temporelle voire évolutive.

En fait post – n'est pas contra –. Le travail de déconstruction contra-sexuelle qui se manifeste ici, et avec une puissance toute spinozienne, rompt avec toute une série de réflexes critiques par rapport aux couples oppositionnels homosexualité/hétérosexualité, homme/femme, masculin/féminin, nature/technologie qui sont les cibles des théories féministes mais aussi des théories gaies, lesbiennes et queers. Contra – n'est pas contre en ce que l'espace critique contra-sexuel ne dépend pas d'une vision constructiviste ou naturaliste duelle au sens polémique du terme : l'objectif n'est pas de remplir le terme pauvre du couple homme/femme non plus que d'en faire le binarisme de référence ou de s'appliquer à déconstruire la construction d'un terme par un autre (de l'homosexualité par l'hétérosexualité par exemple).

Avec les opérations contra-sexuelles qui sont à l'œuvre dans ce manifeste – mais l'on pressent qu'il pourrait en exister bien d'autres – c'est un rapport différent à la philosophie qui se dessine. La place manque ici pour revenir sur la position particulière qui est celle de Beatriz Preciado vis-à-vis de cette technique d'écriture-lecture qu'est aussi la déconstruction et qui a radicalement modifié non seulement le discours philosophique mais aussi ses frontières et ses relations avec d'autres discours. Le trope du gode en lui-même suffit à situer les opérations de redéploiement discursif qui s'accomplissent ici non dans le champ de la multiplication ou du remarquage de la différence mais dans celui de la contra-corporalité. Deux autres gestes contra-

sexuels peuvent être cités comme étant indicatifs du rapport qu'entretient Beatriz Preciado avec la déconstruction. Avec tout d'abord cette pratique ouverte et rendue manifeste justement de la traduction-production.

Le geste contra-sexuel – métaconstructiviste en cela ou du moins attentif aux translations textuelles transnationales – consiste à afficher la "déconstruction" comme théorie et pratique de la traduction et de l'inévitabilité d'une re-traduction constante. Ce que montre assez le trafic référentiel intense entre le continent de Stonewall et les terres si désirables de la haute philosophie française ainsi que les diverses queerisations des Derrida, Deleuze et Foucault. Il serait vraiment faux ou nationaliste de dire que ce manifeste a été traduit de l'anglais. Il est bien plutôt la retraduction des lectures de nombre de théoriciens queers et de philosophes qui sont eux-mêmes autant de traducteurs. En ce sens, l'espace contra-sexuel est aussi un espace contra-textuel où n'est pas passé sous silence le fait que la traduction soit une opération politique de lecture. Un espace où se réaffirme également le droit à la réécriture, à la resignification et au redéploiement des grandes références philosophiques. Et il est plutôt excitant de voir paraître en France des retraductions de Deleuze ou de Derrida à l'heure où l'on en est encore à pleurer pour que soient traduits littéralement quelques textes bien utiles qui soit dit en passant auraient été mis à disposition et circuleraient depuis longtemps si de grands intellectuels missionnaires et adeptes du premier niveau de lecture scholastique ne jouaient leur habituel rôle de grand ralentisseur.

Thanks God(e), l'année 2000 s'annonce comme une année de production. Les archi-folles et les archi-mères fondatrices se sont mises au travail : l'histoire d'Act-Up mais aussi celle du couvent de La Perpétuelle Indulgence s'écrivent de l'intérieur; la littérature populaire est en pleine expansion et on désenfouit les textes radicaux. Espérons que cela suffira à secouer le paysage "intellectuel" français en matière de réflexion sur les sexualités et les genres et à nous dispenser de la visite obligée à l'Académie française des gais pour y payer d'un hommage les deux grandes momies de l'homosexualité et de la haute culture que sont André Gide et Marcel Proust. Il faut saluer l'énergie avec laquelle Beatriz Preciado entreprend de déconstruire les grandes fictions philosophiques françaises et les lectures transnationales et inter-lopes qu'elles suscitent, nous rappelant au passage que tout texte, tout discours, toute théorie est contrebande.

Un autre geste contra-sexuel notable est ce recentrage sur les notions de technologie et de technologies de sexe qui témoigne d'une agilité déconstructiviste qui change de la langue de bois foucaldienne. Ce recours à la notion de technologie dans la définition qu'en donne Beatriz Preciado s'inscrit dans un dépassement de la définition de Foucault (un mouvement déjà ébauché, mais d'une autre manière, par Teresa De Lauretis dans sa reconceptualisation des "technologies de genre") qui permet d'échapper aux insuffisances de la pensée dialectique et d'ouvrir la brèche de la recherche contrasexuelle : là où l'on revient sur l'entre-deux, sur les ambiguïtés de la technologie et sur la drôle de matérialité/promiscuité des corps et des instruments, du corps et de la médecine. On débouche alors très concrètement sur un repérage de la production technologique paradoxale des corps et des disciplines. C'est là une manière de se rapprocher des zones d'oppression maximales : le corps et les opérations de chirurgie biopolitique qu'il subit (de ce point de vue, la reconstitution du tracé organique et social du bistouri entre pénoclitoris et microphallus sur le corps des enfants intersexes est sans appel), ce corps qui est aussi l'outil le plus proche que nous avons à notre disposition pour nos opérations de contre-production.

Il y aurait beaucoup à dire sur les relations qui existent ou se reforment autrement entre Foucault et la contra-sexualité. Et aussi de

manière plus inattendue peut-être entre Foucault et le féminisme radical. Mais plus encore, il se dessine ici une philosophie du corps en mutation, aux (dé)-prises avec le culte du vide qui a pu caractériser les solutions philosophiques lesbiennes des années 80-90. Si la lesbienne wittigienne a corrompu de manière salutaire la vérité de la Femme et si le gode corrompt la vérité du sexe et mine assez bien la souveraineté du sujet, c'est la lesbienne butch, intrus mineur mais plein de ressources, qui entame l'impensé radical transversal à Foucault et aux féministes en général : la construction de la masculinité. Le temps est venu de pallier la vision restrictive que l'on a pu se faire de la fable des *Bijoux Indiscrets* de Diderot. De manière trop univoque, Foucault y voyait transparaître l'injonction au sexe parlé. C'était oublier le sexe qui parle et tous ces organes auxquels on nous a empêché de penser et qui ont été retravaillés, c'était compter sans ces dernières années de contre-technologies du sexe dans les sub-cultures sexuelles, sans le travail des "prolétaires de l'anus", sans l'éloquence du trou de Ron Athey et sans les godes qui commencent à parler...

Le système de la mode ou une vision additive et libératoire de la chirurgie cosmétique et politique pourrait faire croire que nous sommes tous des pré-op, "libres" de trans-sexualiser. Mais ce que nous dit Beatriz Preciado, de manière instructive et renversante c'est que nous sommes tous opéré(e)s et même tous post-op [1] : raison pour laquelle on ne saurait être technophobes mais forcément technologiques et contra-sexuels.

Marie-Hélène Bourcier, le 8 mars 2000

[1] Post opératoire : désigne selon la médecine le statut d'une personne transsexuel(le) après la ou les – c'est là que les choses se compliquent notamment chez les F to M – opérations chirurgicales de réassignation de sexe

Qu'est-ce que la contra-sexualité ?

Comment approcher le sexe en tant qu'objet d'analyse? Quelles données historiques et sociales interviennent dans la production du sexe? Qu'est-ce que le sexe? Qu'est-ce que la baise? Les pratiques sexuelles de celle qui écrit modifient-elles son projet? Si oui, de quelle manière? Doit-on s'engager dans le "serial fucking" quand on travaille sur le sexe comme sujet philosophique ou garder ses distances par rapport à de telles activités? Pour des raisons scientifiques? Peut-on écrire sur l'hétérosexualité en étant pédé ou gouine? Inversement, peut-on écrire sur l'homosexualité en étant hétéro?

Comme toujours en philosophie, il est facile de se tourner vers des exemples célèbres, de tirer parti de certains choix méthodologiques ou du moins, de couvrir nos erreurs en implorant l'autorité de la tradition. Il est bien connu que lorsque Marx entreprit son Grundisse, un choix conceptuel lui était imposé : commencer ses analyses à partir de la notion de population (le sexe ou, pire encore, la différence sexuelle pour nous). Mais à la grande surprise des philosophes

et des moralistes de l'époque, il a jeté son dévolu sur la plus-value. Cette enquête contra-sexuelle sur le sexe prend pour point de départ l'analyse de quelque chose qui peut paraître mineur, un objet secondaire dans la panoplie des pervers et des queers, voire une prothèse inventée pour pallier un handicap, j'ai nommé le gode.

Robert Venturi l'avait bien dit : l'architecture devait tirer la leçon de Las Vegas; en philosophie, il est temps de tirer la leçon du gode.

La contra-sexualité n'est pas la création d'une nouvelle nature, mais bien plutôt la fin de la Nature comme ordre qui légitime l'assujettissement des corps à d'autres corps. La contra-sexualité est. Premièrement : une analyse critique de la différence de genre et de sexe, produit du contrat social hétérocentré dont les performances normatives ont été inscrites dans les corps comme vérités biologiques (Judith Butler, 1990). Deuxièmement : la contra-sexualité vise à substituer à ce contrat social que l'on appelle Nature un contrat contra-sexuel. Dans le cadre du contrat contra-sexuel, les corps se reconnaissent eux-mêmes non en tant qu'hommes ou en tant que femmes mais en tant que sujets parlants et ils reconnaissent les autres en tant que sujets parlants. Ils se reconnaissent la possibilité d'avoir accès à toutes les pratiques signifiantes ainsi qu'à toutes les positions d'énonciation en tant que sujet que l'histoire a établies comme masculine, féminine ou perverse. Conséquemment, ils renoncent non seulement à une identité sexuelle fermée et déterminée naturellement mais aussi aux bénéfices qu'ils pourraient retirer d'une naturalisation des effets et des produits de leurs pratiques signifiantes.

La nouvelle société prend le nom de société contra-sexuelle pour deux raisons au moins. Un et de manière négative : la société contra-sexuelle se dédie à la déconstruction systématique de la naturalisation des pratiques sexuelles et du système des genres. Deux et de manière positive : la société contra-sexuelle proclame l'équivalence (et non l'égalité) de tous les corps-sujets parlants qui s'engagent dans les termes du contrat contra-sexuel dédié à la recherche du plaisir et du savoir.

Le nom de contra-sexualité vient indirectement de Foucault pour qui la forme la plus efficace de résistance à la production disciplinaire de la sexualité n'est pas la lutte contre la prohibition (un mouvement de libération anti-répressif) mais la **contre-productivité.** Les pratiques contra-sexuelles qui vont être proposées ici doivent être comprises comme des technologies de résistance, autrement dit des formes de **contre-discipline.**

La contra-sexualité est une théorie du corps qui se situe en dehors des oppositions mâle/femelle, masculin/féminin, hétérosexualité/homosexualité. Elle définit la sexualité comme technologie et considère que les différents éléments du système sexe/genre appelés "homme", "femme", "homosexuel", "hétérosexuel", "transsexuel" ainsi que leurs pratiques et identités sexuelles sont autant de **machines, produits, outils, appareils, gadgets, prothèses, réseaux, applications, programmes, connexions, flux d'énergie et d'information, interruptions et interrupteurs, clés, lois de circulation, frontières, contraintes, designs, logiques, équipes, formats, accidents, détritus, mécanismes, usages, détournements...**

La contra-sexualité affirme qu'au commencement était le gode. Le gode vient avant le pénis. Il est l'origine du pénis. La contra-sexualité a recours à la notion de "supplément" telle qu'elle a été formulée par Jacques Derrida (1967); elle identifie le gode comme étant le supplément qui produit ce qu'il est supposé compléter.

La contra-sexualité affirme que le désir, l'excitation sexuelle et l'orgasme ne sont que les produits rétrospectifs d'une certaine technologie sexuelle qui identifie les organes reproductifs comme organes sexuels au détriment d'une sexualisation de la totalité du corps.

Il est temps d'arrêter d'étudier et de décrire le sexe comme s'il faisait partie de l'histoire naturelle des sociétés humaines. L'"histoire de l'humanité" gagnerait à être rebaptisée "histoire des technologies", le sexe et le genre étant des appareils pris dans un système technologique complexe. Cette "histoire des technologies" montre que "La Nature Humaine" n'est qu'un effet de négociation permanente des frontières entre humain et animal, corps et machine (Donna Haraway, 1991).

La contra-sexualité renonce à désigner un passé absolu pour y situer une hétérotopie lesbienne (amazonienne ou non, préexistante ou non à la différence sexuelle, justifiée par une certaine supériorité biologique ou politique ou bien résultant d'une ségrégation des sexes) qui serait une sorte d'utopie radicale féministe séparatiste. Nous n'avons pas besoin d'une origine pure de domination masculine et hétérosexuelle pour justifier d'une radicale transformation des sexes et des genres. Il n'y a pas de raison historique susceptible de légitimer les changements en cours. La contra-sexualité "is the case". La contingence est le matériau de la contra-sexualité comme de la déconstruction. La contra-sexualité ne parle pas d'un monde à venir; au contraire, elle lit les traces de ce qui est déjà la fin du corps tel qu'il a été défini par la modernité.

La contra-sexualité joue sur deux temporalités. Un : une temporalité lente dans laquelle les institutions sexuelles semblent n'avoir jamais subi de changement. Dans cette temporalité, les technologies sexuelles se présentent comme fixes. Elles empruntent le nom d'"ordre symbolique", d'"universaux transculturels" ou plus simplement de "nature". Toute tentative pour les modifier s'appelle "psychose collective" ou "Apocalypse de l'Humanité". Ce plan de temporalité fixe est le fondement métaphysique de toute technologie sexuelle. Tout le travail de la contra-sexualité est dirigé contre, opère et intervient dans ce cadre temporel. Deux : une temporalité événementielle dans laquelle chaque fait échappe à la causalité linéaire. Une temporalité fractale, faite de multiples "maintenant", qui ne peuvent être le simple effet de la vérité de l'identité sexuelle ou d'un ordre symbolique. Tel est le champ effectif où la contra-sexualité incorpore les technologies sexuelles et par là même les corps, les identités et les pratiques qui en dérivent.

La contra-sexualité se donne pour objet d'étude les transformations technologiques des corps sexués et genderisés. Elle ne rejette pas l'hypothèse des constructions sociales ou psychologiques du genre mais elle les resitue en tant que mécanismes, stratégies et usages dans un système technologique plus large. La contra-sexualité revendique sa filiation avec les analyses de l'hétérosexualité comme régime politique de Monique Wittig, les analyses des dispositifs de la sexualité de Foucault, les analyses de l'identité performative de Judith Butler et la politique du cyborg de Donna Haraway; elle prétend que le sexe et la sexualité (et pas seulement le genre) doivent être compris comme des technologies socio-politiques complexes; qu'il est nécessaire d'établir des connections politiques et théoriques entre l'étude des appareils et des engins sexuels (traités jusqu'ici comme des anecdotes de peu d'intérêt dans l'histoire des technologies modernes) et les études socio-politiques du système sexe/genre.

Dans une volonté de dé-naturaliser et de dé-mystifier les notions traditionnelles de sexe et de genre, la contra-sexualité se donne pour tâche prioritaire l'étude des instruments et des appareils sexuels et donc des relations de sexe et de genre qui s'établissent entre le corps et la machine.

En tant qu'organe et en tant que pratique, le sexe n'est ni un lieu biologique précis ni une pulsion naturelle. En fait, le sexe est une technologie de domination hétérosociale qui réduit le corps à des zones érogènes en fonction d'une répartition asymétrique du pouvoir selon les genres (féminin/masculin), de manière à ce que coïncident certains affects avec certains organes, certaines sensations avec certaines réactions anatomiques.

La nature humaine est un effet de technologie sociale qui reproduit dans les corps, les espaces et les discours, l'équation nature = hétérosexualité. Le système hétérosexuel est un appareil social de production de féminité et de masculinité qui opère par division et fragmentation du corps en imposant la découpe des organes, en générant des zones de haute intensité sensitive et motrice (visuelle, tactile, olfactive...) pour en faire par la suite les centres naturels et anatomiques de la différence sexuelle.

Les rôles et les pratiques sexuelles qui sont naturellement attribués aux genres masculin et féminin sont un ensemble arbitraire de régulations inscrites dans les corps qui visent à assurer l'exploitation matérielle d'un sexe sur l'autre (Monique Wittig, 1989). La différence sexuelle est une hétéro-partition du corps qui ne peut être qu'asymétrique. Le processus de création de la différence sexuelle est une opération technologique de réduction qui consiste à extraire certaines parties de la totalité du corps et à les isoler pour en faire des signifiants sexuels. Les hommes et les femmes sont des constructions métonymiques du système hétérosexuel de production et de reproduction qui autorise l'assujetissement des femmes en tant que force de travail sexuel et moyen de reproduction. Cette exploitation est structurelle et les bénéfices sexuels que les hommes et les femmes hétérosexuels en retirent obligent à réduire la surface érotique aux organes sexuels reproductifs et à privilégier le pénis comme unique centre mécanique de production de l'impulsion sexuelle.

Le corps est un texte socialement construit, une archive organique de l'histoire de l'humanité comme histoire de la production-reproduction sexuelle dans laquelle certains codes sont naturalisés, d'autres restant elliptiques, d'autres étant systématiquement éliminés ou raturés. L'(hétéro)sexualité, loin de surgir spontanément de chaque corps nouveau-né doit être ré-inscrite ou ré-instituée à travers des opérations constantes de répétition et de re-citation des codes (masculin et féminin) socialement investis comme naturels (Judith Butler, 1993).

La contra-sexualité a pour tâche d'identifier les espaces erronés, les ratages de la structure du texte (**intersexes, hermaphrodites, folle, camionneuse, tapette, dyke avec une bite, hermaphrodyke**) et de renforcer le pouvoir des déviances, des dérives par rapport au système hétérocentré.

Quand la contra-sexualité parle du système sexe/genre comme d'un système d'écriture ou des corps comme textes, elle ne propose pas pour autant des interventions politiques abstraites qui se réduiraient à des variations de langage. Ceux et celles que l'inspiration littéraire enivre dans leur tour d'ivoire, qui réclament à cor et à cri l'utilisation de la barre dans les pronoms personnels (j/e) ou qui prônent l'éradication des marques du genre dans les substantifs et les adjectifs réduisent la textualité et l'écriture à leurs résidus linguistiques, oubliant les technologies d'inscription qui les rendent possibles.

La question n'est pas de privilégier une marque (féminin ou neutre) pour faire de la discrimination positive ou d'inventer un nouveau pronom qui échapperait à la domination masculine et qui désignerait une position d'énonciation innocente, une origine nouvelle et pure pour la raison, un point zéro d'où surgirait une voix politique sans tache.

Ce qui doit être ébranlé, ce sont les technologies de l'écriture du sexe et du genre ainsi que leurs institutions. Il ne s'agit pas de substituer des termes à d'autres. Il ne s'agit pas de se débarrasser des marques du genre ou des références à l'hétérosexualité mais de modifier les positions d'énonciation. Ce que Derrida (1972) avait prévu et que Judith Butler a investi politiquement, c'est exactement ce que la performativité queer a mis en évidence : la force politique de la citation décontextualisée et du renversement des positions d'énonciation. Injure dans un premier temps, "Queer" devient une autonomination réactive et productive dans un second temps.

La technologie sociale hétéronormative peut être caractérisée comme une machine de production ontologique qui marche à l'invocation performative du sujet comme sexué : **"c'est une fille"** ou **"c'est un garçon"**. L'identité sexuelle n'est pas l'expression instinctive de la vérité pré-discursive de la chair, elle est un effet de ré-inscription des pratiques de genre dans le corps. Cette plate-forme de répétition et de réitération est à la fois le lieu de formation compulsive du sujet hétérosexuel et l'espace où toute subversion possible a lieu (Judith Butler, 1990).

Ce mécanisme de ré-citation constante est un acte de parodie métaphysique qui confère aux genres leur caractère sexuel-réel-naturel (l'effet d'un système normatif). Mais comme pour toute machine, la faille est constitutive de l'hétérosexualité. Etant donné que ce qui est invoqué comme réel masculin et réel féminin n'existe pas, toute approximation imparfaite doit être renaturalisée au bénéfice du système et tout accident systématique (homosexualité, bisexualité, transsexualité...) doit opérer comme exception perverse qui confirme la régularité de la nature.

L'identité homosexuelle est donc un accident systématique produit par la machinerie hétérosexuelle et stigmatisé comme anti-naturel, anormal et abject au bénéfice de la stabilité des pratiques de production du naturel. Elle a été constituée grâce à des déplacements, des interruptions et des perversions des axes mécaniques performatifs de répétition que produit l'identité hétérosexuelle, révélant le caractère construit et discursif des sexes et des genres. Parce que l'hétérosexualité est une technologie sociale et non pas une origine naturelle fondatrice, il est possible d'invertir ses pratiques de production de l'identité sexuelle. Le pédé, la folle, la drag queen, la lesbienne, la gouine, la camionneuse, le garçon manqué, la butch, les F2M et les M2F, les transgenres sont des "blagues ontologiques" (Monique Wittig, 1992) des impostures organiques, les récitations subversives d'un code sexuel transcendantal faux.

C'est dans cet espace de la parodie homosexuelle que sont apparues les premières pratiques contra-sexuelles en tant que possibilités d'une dérive radicale par rapport au système hétérosexuel : l'utilisation des godes, l'érotisation de l'anus et l'établissement de relations SM contractuelles, entre autres exemples.

Les organes sexuels en tant que tels n'existent pas. Les organes que nous reconnaissons comme naturellement sexuels sont déjà le produit d'une technologie sophistiquée qui prescrit le contexte dans lequel les organes acquièrent leur signification (relations sexuelles) et sont utilisés proprement et conformément à leur nature (relations hétérosexuelles). Les contextes sexuels sont établis par le biais de délimitations spatiales et temporelles. L'architecture en soi est politique. C'est elle qui organise les pratiques et c'est elle qui les qualifie : publiques ou privées, institutionnelles ou domestiques, sociales ou intimes.

Cette gestion de l'espace se retrouve au niveau corporel. L'exclusion de certaines relations entre genres et sexes ainsi que la désignation de certaines parties du corps comme non-sexuelles (l'anus plus par-

ticulièrement) sont les opérations basiques du figement naturalisant des pratiques que nous reconnaissons comme des pratiques sexuelles. L'architecture corporelle est politique.

La pratique du fist-fucking (pénétration de l'anus avec le poing) qui a connu un développement systématique au sein de la communauté gaie et lesbienne depuis les années 70 doit être considérée comme un exemple de haute technologie contra-sexuelle. **Les travailleurs de l'anus sont les nouveaux prolétaires d'une possible révolution contra-sexuelle.**

L'anus présente trois caractéristiques fondamentales qui en font le centre transitoire d'un travail de déconstruction contra-sexuelle. Un : l'anus est un centre érogène universel situé au-delà des limites anatomiques imposées par la différence sexuelle et où les rôles et les registres apparaissent comme universellement réversibles (qui n'a pas d'anus?). Deux : l'anus est une zone de passivité primordiale, un centre de production d'excitation et de plaisir qui ne figure pas sur la liste des points orgastiques prescrits. Trois : **l'anus constitue un espace de travail technologique; c'est une usine de refabrication du corps en tant que contra-sexuel.** Le travail de l'anus ne vise pas la reproduction et ne se fonde pas sur l'établissement d'un lien romantique. Il génère des bénéfices qui ne peuvent être mesurés à l'intérieur d'une économie hétérocentrée.

La récupération de l'anus comme centre contra-sexuel de plaisir a des points communs avec la logique du gode : chaque lieu du corps est non seulement un plan potentiel où le gode peut être translaté mais aussi un orifice-entrée, un point de fugue, un centre de décharge, un axe virtuel d'action-passion.

Les pratiques SM ainsi que la création de pactes contractuels qui réglementent les rôles de soumission et de domination ont rendu manifestes les structures érotiques de pouvoir sous-jacentes au contrat que l'hétérosexualité a imposé comme nature. Par exemple, si le rôle de la femme à la maison, mariée et soumise est constamment réinterprété dans le contrat SM, c'est parce que c'est un degré extrême de soumission, un esclavage à temps complet pour toute la vie.

La société contra-sexuelle se fait l'héritière du savoir pratique des communautés SM et adopte le contrat contra-sexuel temporaire comme forme privilégiée pour établir une relation contra-sexuelle.

Contrat contra-sexuel (exemple)

De mon propre gré, je soussigné(e) ..... renonce à ma condition naturelle d'homme ❒ ou de femme ❒ et à tout privilège (social, économique, patrimonial) et à toute obligation (sociale, économique, reproductive) dérivés de ma condition sexuelle dans le cadre du système hétérocentré naturalisé.

Je me reconnais et je reconnais les autres en tant que corps (ou sujets parlants) et j'accepte, de mon plein gré, de ne pas entretenir de relations sexuelles naturalisantes et de ne pas entretenir de relations sexuelles en dehors de contrats contra-sexuels temporaires et consensuels.

Je me reconnais comme étant un producteur de godes et comme un translateur et diffuseur de godes sur mon propre corps et sur tout autre corps qui signera ce contrat. Je renonce à l'avance à tous les privilèges et à toutes les obligations qui pourraient découler des positions de pouvoir inégales générées par la ré-utilisation et la ré-inscription du gode.

Je me reconnais comme étant un trou du cul et comme travailleur du cul.

Je renonce à tous les liens de filiation (maritaux ou parentaux) qui m'ont été assignés par la société hétérocentrée ainsi qu'aux privilèges et aux obligations qui en découlent.

Je renonce à tous mes droits de propriété sur mes flux spermatiques ou productions de mon utérus. Je me reconnais le droit d'user de mes cellules reproductives uniquement dans le cadre d'un contrat libre et consensuel et je renonce à tous mes droits de propriété sur le corps (ou sujet parlant) généré par cet acte de reproduction.

Le présent contrat est consenti pour une durée de ..... mois (renouvelable).

Fait à ....., le ..... en ..... exemplaires.

Signature

Pour recevoir et signer votre contrat par mail : zoopreciado@aol.com

Principes de la société contra-sexuelle

article 1
La société contra-sexuelle décrète l'abolition des dénominations "masculin" et "féminin" correspondant à des catégories biologiques (homme/femme, mâle/femelle) sur la carte d'identité et dans les procédures administratives en général. Les codes de la masculinité et de la féminité deviennent des registres ouverts à la disposition des corps (des sujets parlants) dans le cadre de contrats consensuels temporaires.

article 2
Pour éviter la réappropriation des corps comme féminin ou masculin dans le système social, chaque corps nouveau (c'est-à-dire chaque nouveau contractant) portera un nouveau nom qui échappe aux marques du genre quelle que soit la langue employée. Dans un premier temps et dans le but de déstabiliser le système hétérocentré, il est possible de choisir son nom de sexe opposé ou d'utiliser alternativement nom masculin et nom féminin. Par exemple, quelqu'un qui s'appelle Georges utilisera le correspondant féminin, Georgette.

article 3
Suite à l'invalidation du système de reproduction hétérocentrée, la société contra-sexuelle déclare :

- l'abolition des privilèges sociaux et économiques dérivés de la condition masculine ou féminine – soi-disant naturelle – des corps ou des sujets parlants dans le cadre du régime hétérocentré.

- l'abolition des systèmes de transmission et de legs des privilèges patrimoniaux et économiques acquis par les corps ou les sujets parlants dans le cadre du système hétérocentré.

article 4
La re-signification contra-sexuelle du corps deviendra opérante avec l'introduction graduelle de certaines politiques contra-sexuelles. Un, l'universalisation des pratiques qui ont été stigmatisées comme abjectes dans le cadre de l'hétérocentrisme. Deux, il sera nécessaire de mettre en œuvre des équipes de recherche contra-sexuelles high-tech de manière à trouver et à proposer de nouvelles formes de sensibilité et d'affection.

Plusieurs pratiques contra-sexuelles seront socialement mises en œuvre de manière à ce que le système contra-sexuel prenne effet :

- resexualiser l'anus (une zone du corps qui a été exclue des pratiques hétérocentrées comme étant la plus sale et la plus abjecte) en tant que centre contra-sexuel universel.

- diffuser, distribuer et faire circuler des pratiques de re-citation subversive des codes, des catégories de la masculinité et de la féminité qui ont été naturalisés dans le cadre du système hétérocentré. La centralité du pénis comme axe de signification du pouvoir dans le cadre du système hétérocentré requiert un immense travail de

re-signification et de déconstruction. C'est pourquoi, pendant la première période d'établissement de la société contra-sexuelle, le gode et toutes ses variations syntaxiques – telles que les doigts, les langues, les vibromasseurs, les concombres, les carottes, les bras, les jambes, les corps entiers, etc. – ainsi que ses variations sémantiques – telles que les cigares, les flingues, les bâtons, l'argent, etc. – seront utilisés par tous les corps ou sujets parlants dans le cadre de contrats contra-sexuels réversibles et consensuels.

• parodier et simuler de manière systématique les effets habituellement associés à l'orgasme de manière à subvertir et à transformer une réaction naturelle idéologiquement construite. Dans le régime hétérocentré, la limitation et la réduction des zones sexuelles sont le résultat des définitions disciplinaires médicales et psychosexuelles des soi-disant organes sexuels ainsi que de l'identification du pénis et du soi-disant point G comme centres orgasmiques. Autant de points où la production du plaisir dépend de l'excitation d'une zone anatomique unique, très facilement localisable chez les hommes mais difficile à trouver voire qui ne fonctionne pas toujours ou qui n'existe pas chez les femmes.

L'orgasme, effet paradigmatique de la production-répression hétérocentrée des corps, qui opère par le biais d'une fragmentation et d'une isolation des zones corporelles, sera systématiquement parodié grâce à diverses disciplines de simulation et à des répétitions en série des effets traditionnellement associés à l'orgasme (→ les pratiques d'inversion contra-sexuelles). La simulation de l'orgasme vaut pour un déni des localisations spatiales et temporelles habituelles du plaisir. Cette discipline contra-sexuelle va dans le sens d'une transformation générale du corps similaire aux conversions somatiques, aux pratiques de méditation extrême, aux rituels proposés dans le body art et dans certaines traditions spirituelles (Ron Athey, Fakir Mustafa, Zhang Huan, Bob Flanagan etc.).

article 5

Toute relation contra-sexuelle sera le résultat d'un contrat consensuel signé par tous les participants. Les relations sexuelles sans contrat seront considérées comme des viols. Il sera demandé à tous et à toutes de rendre explicites les fictions naturalisantes (mariage, couple, romantisme, prostitution, jalousie...) qui fondent leurs pratiques sexuelles.

La relation contra-sexuelle sera valide et effective pour une période de temps limitée (contrat temporaire) qui ne pourra jamais correspondre à la vie entière des corps ou sujets parlants. La relation contra-sexuelle se fonde sur l'équivalence et non sur l'égalité. La réversibilité et les changements de rôles sont requis de manière à ce que le contrat contra-sexuel ne puisse jamais déboucher sur des relations de pouvoir asymétriques et naturalisées.

La société contra-sexuelle institue l'obligation de pratiques contra-sexuelles organisées socialement au sein de groupes librement composés qui peuvent être rejoints par n'importe quel corps ou sujet parlant. Tout corps ou sujet parlant a la possibilité de rejeter son droit d'appartenir à une ou plusieurs communautés contra-sexuelles.

article 6

La société contra-sexuelle déclare et requiert la séparation absolue des activités sexuelles et des activités de reproduction. Aucun contrat contra-sexuel ne conduira à l'acte de reproduction. La reproduction sera librement choisie par des corps susceptibles d'être enceints ou par des corps susceptibles d'être des donneurs de sperme. Aucun de ces actes reproductifs n'établira un lien de filiation parentale "naturel" entre les corps reproductifs et le corps nouveau-né. Le corps nouveau-né aura droit à une éducation contra-sexuelle.

Les méthodes de contraception et de prévention des maladies seront distribuées partout et rendues obligatoires pour tout corps ou sujet

parlant en âge de participer à la reproduction. L'établissement d'unités de recherches sur la prévention des maladies ainsi que la distribution gratuite et universelle des moyens de prévention sont des conditions nécessaires pour que soit créé et que se développe un système contra-sexuel de production et de reproduction.

article 7
La contre-sexualité dénonce les politiques psychiatriques médicales et juridiques actuelles ainsi que les procédures administratives relatives au changement de sexe. La contra-sexualité dénonce l'interdiction de changer de genre (nom inclus) et le fait que le changement de genre doive être assorti d'un changement de sexe (hormonal ou chirurgical) ainsi que le contrôle de la représentation des pratiques trans-sexuelles par les institutions publiques et privées hétéronormatives et homosociales.

Dans la société contra-sexuelle, les opérations de changement de sexe constitueront une sorte de chirurgie d'utilité publique, imposée ou choisie. Jamais ces opérations ne serviront à ce que le corps puisse reconduire l'idée d'une cohérence masculine ou féminine. La contra-sexualité se propose d'être une technologie de production des corps non hétérocentrée. Les équipes de recherche en technologie contra-sexuelle étudient et promeuvent les interventions suivantes, entre autres :

- exploration virtuelle des changements de genre et de sexe grâce au travestissement (*cross-dressing, internet-drag,* identité cyber).

- production in vitro d'un cyber-clit à implanter dans diverses parties du corps.

- transformation de différents organes du corps en gode-greffe, etc.

article 8
La contra-sexualité revendique la compréhension du sexe et du genre comme étant des cybertechnologies complexes du corps. La contre-sexualité, tirant parti des enseignements de Donna Haraway, appelle à une queerisation urgente de la "nature" (http://muse.jhu.edu/journals/configuration/v002/2.1haraway). Les substances dites "naturelles" (la testostérone, l'œstrogène, la progestérone), les organes (les parties génitales mâles et femelles) et les réactions physiques (l'érection, l'éjaculation, l'orgasme, etc.) devraient être considérées comme des "métaphores politiques" puissantes dont la définition et le contrôle ne peuvent être laissés aux institutions médicales hétéronormatives.

La sophistication de la plupart des branches de la médecine thérapeutique et de la cybernétique (xénotransplantations, prothèses visuelles et auditives cybernétiques, etc.) contraste avec le sous-développement des technologies permettant de modifier les organes (phalloplastie, vaginoplastie...) et les pratiques sexuelles. Le but des biotechnologies aujourd'hui pratiquées par la médecine est la stabilisation des catégories hétéronormatives de sexe et de genre (qui va de l'éradication des anormalités sexuelles considérées comme monstruosités à la naissance ou avant la naissance aux opérations dans le cas des personnes transsexuel(e)s). La testostérone par exemple est la métaphore bio-sociale qui autorise le passage d'un corps dit féminin à la masculinité. Il faut la considérer comme une drogue politico-sociale dont l'accès ne doit pas être gardé par les institutions hétéronormatives.

article 9
Le contrôle et la régulation du temps sont cruciaux pour la conception et l'amélioration des pratiques contra-sexuelles. La société contra-sexuelle décrète que les activités contra-sexuelles seront considérées

comme un travail social qui sera en même temps un droit et une obligation pour tout corps (ou sujet parlant) et que ces activités seront pratiquées régulièrement un certain nombre d'heures par jour (à déterminer suivant le contexte).

article 10
La société contra-sexuelle décrète l'abolition de la famille nucléaire comme cellule de production, de reproduction et de consommation. La pratique de la sexualité en couples (avec un homme et une femme) est conditionnée par les fins reproductives et économiques du système hétérocentré. La subversion de la normalisation sexuelle qualitative (hétéro) et quantitative (deux) des relations corporelles sera systématiquement mise en œuvre grâce aux pratiques d'inversion contra-sexuelles, aux pratiques individuelles et aux pratiques de groupe qui seront enseignées et promues via la distribution gratuite d'images et de textes contra-sexuels (culture contra-pornographique).

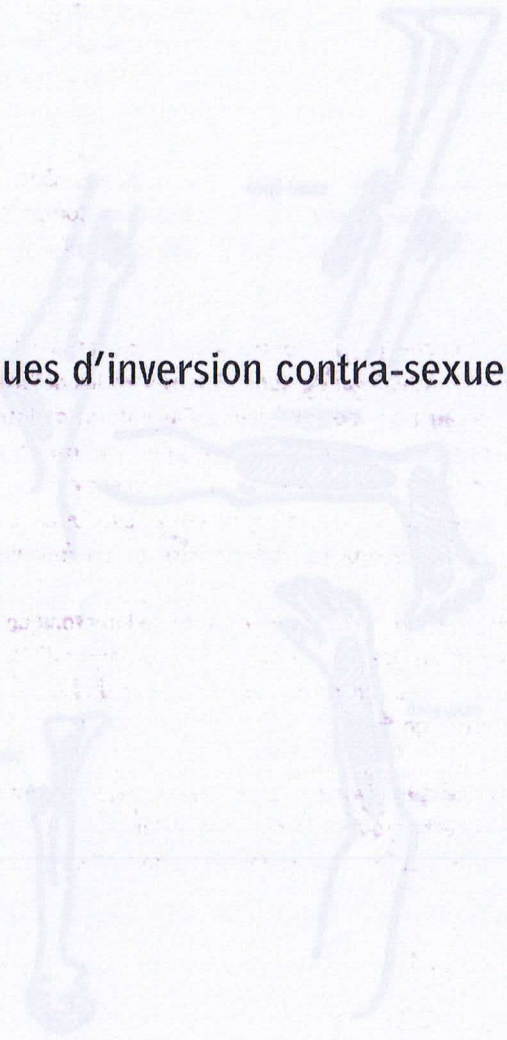
article 11
La société contra-sexuelle établira les principes d'une architecture contra-sexuelle. La conception et la création d'espaces contra-sexuels seront basées sur la déconstruction et une re-négociation de la frontière entre sphère publique et sphère privée. Cette tâche implique de déconstruire la maison en tant qu'espace privé de production et de reproduction hétérocentré.

article 12
La société contra-sexuelle promeut la modification des institutions éducatives traditionnelles et le développement d'une pédagogie contra-sexuelle high-tech dans le but de maximiser les surfaces érotiques, de diversifier et d'améliorer les pratiques contra-sexuelles. La société contra-sexuelle favorise le développement de tous les savoirs et de toutes les technologies qui vont dans le sens d'une transformation radicale des corps et d'une interruption de l'histoire de l'humanité en tant que source d'oppression naturalisée (via la classe, la race, le sexe, le genre, l'espèce, etc...).

article 13
La société contra-sexuelle décrète l'abolition de la prostitution et de la pornographie en tant que pratiques de construction et de légitimation de la masculinité et de la féminité dans le cadre du régime hétérocentré de représentation et de plaisirs procurés par les corps. La contra-sexualité cherche à générer une contre-production de plaisir et de savoir dans le cadre d'un système de contre-économie contra-sexuelle. De ce fait, la publication d'images et de textes contra-sexuels (contra-pornographie) ainsi que la contra-prostitution seront considérés comme un grand art, toutes deux étant des modes de contre-production culturelle dans une économie contra-sexuelle.

Dans le cadre de la société contra-sexuelle, les corps ou les sujets parlants s'appelleront des *corps lesbiens* ou "*wittigs*".

Pratiques d'inversion contra-sexuelles



Godotectonique

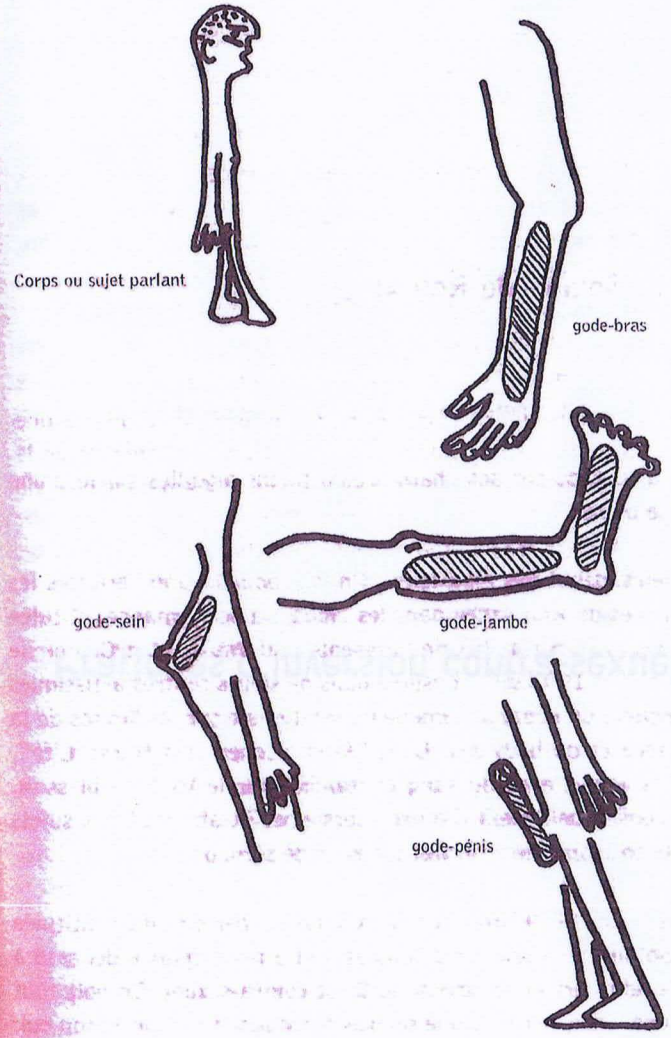
Godo = godemiché
Tekton = constructeur, géniteur

La **godotectonique** est la contre-science qui étudie l'apparition, la formation et l'utilisation du gode. Elle repère les déformations qu'inflige le gode au système sexe/genre. Faire de la godotectonique une branche prioritaire de la contra-sexualité suppose de considérer le corps comme superficie, terrain de déplacement et d'emplacement du gode. A cause des définitions médicales et pychologiques qui naturalisent le corps et le sexe, cette entreprise est parfois difficile.

D'un point de vue hétérocentré, le terme **godotectonique** peut désigner toute description des déformations et des anormalités détectables à l'œil nu, sur un seul corps ou sur plusieurs corps qui baisent avec ou en utilisant des godes.

La contra-sexualité fait de la **godotectonique** la contre-science qui localise des technologies de résistance dans les cultures hétéro – et homo-sexuelles, qu'on peut renommer "godes" par extension.

Godotopia



Pratique I
A l'Anus Solaire de Ron Athey

Citation d'un gode sur des chaussures à talons aiguilles suivie d'une auto-baise anale

Los Angeles, début des années 80. On voit pour la première fois les performances de Ron Athey dans les clubs. Sa performance intitulée "Four Scenes in a Harsh Life" présentée au Walker Art Center de Minneapolis en 1994 sera censurée dans plusieurs centres artistiques et déclenchera un débat à l'échelle internationale sur les limites de la performance et du body art. Dans "Four Scenes in a Harsh Life", Ron Athey jouait avec du sang contaminé par le VIH, se blessait, blessait consensuellement d'autres personnes et abordait des sujets comme la toxicomanie et le fait d'être pédé séropo.

Paris, 21 août 1999. Ron Athey exécute sa performance intitulée L'Anus Solaire au Forum des Images. Cette performance dépasse à la fois le body art et la sexualité. **C'est contra-sexuel.** On voit tout d'abord une vidéo, le film d'une séance de tatouage autour de son cul.

Il est à quatre pattes, son trou ouvert à la caméra. Une main gantée et propre dessine et grave soigneusement un soleil noir autour de son trou à l'aide d'une machine à tatouer. Et puis les yeux se portent sur la scène ou il s'apprête à monter sur son trône. Il est nu. Une génitorture très précise qui consiste à injecter un liquide non toxique (une solution saline) a déformé son pénis et ses testicules. Ses parties génitales qui débordent et brinquebalent entre ses jambes ressemblent plus à une sorte d'utérus externe qu'à un sexe masculin. Son pénis est turgescent sans être en érection. Il est plein mais pas de sperme. Au lieu d'éjaculer, il a reçu l'éjaculation technique et calculée de la seringue. **Son sexe est contra-sexuel.** Il a des porte-jarretelles. Il marche sur des talons aiguilles. Il marche lentement, très lentement comme s'il allait tomber à chaque pas. Deux godes ont été fixés sur ses talons comme deux éperons. Il les a attachés à ses pieds. Ils pendent derrière ses chaussures comme des talons flaccides et secondaires.

Il monte sur le trône pour l'auto-godage : une chaise hybride entre la table du gynécologue, la table de maquillage et le sling SM. Il va d'abord se maquiller le visage en s'introduisant de longues aiguilles sous la peau qu'il fixe ensuite sur sa couronne. Il est la reine dont la face étirée tient par la couronne d'or. Il est l'épouse dont le trou virginal chauffé par un soleil noir est prêt pour une nuit de noces solitaire. A quatre pattes, la reine rend son trou à son peuple. Son trou donne : il en tire à l'aide d'une canne le collier de perles blanches de Louise Brooks. Une chaîne sans fin de boules de merde immaculées et brillantes. Son trou est bénédiction et don. Quand le trou est vide, prêt à recevoir, le rituel de la baise avec le gode commence. Il imprime un va-et-vient à ses jambes, les godes qui pendent sur ses talons se battent pour pénétrer son trou. Godage interruptus. Toujours. Aucun des deux godes ne possède son trou totalement. Il n'appartient à aucun d'entre deux. Le trio baise ou plutôt n'arrive pas à baiser. Ils se masturbent. Pas.

Principe qui dirige la pratique : cette pratique est pensée comme la citation de la séquence de la performance de Ron Athey "Anus Solaire" dans un environnement domestique. Elle est plus particulièrement recommandée aux maris à la maison, oisifs et solitaires, qui ont des tendances transgenres ou homosexuelles encore inexplorées. Elle est aussi conseillée : aux butchs, aux lesbiennes à identification masculine, aux femmes à identification masculine (avec ou sans partenaires) susceptibles d'avoir abandonné toute activité sexuelle pendant une période supérieure à six mois.

Nombre de corps (ou de sujets parlants) qui partagent cette pratique : 1.

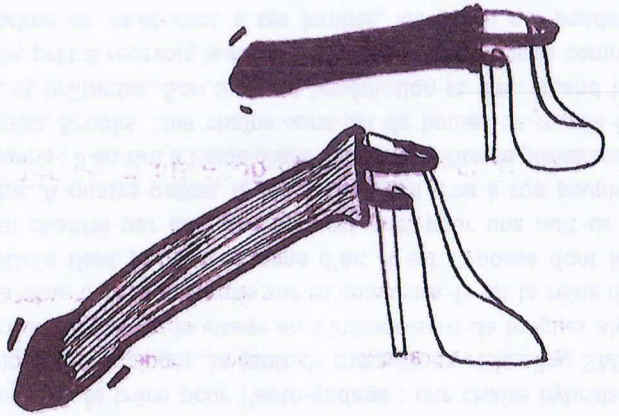
Technologie : translation contra-sexuelle du gode sur des chaussures à talons aiguilles suivie d'un auto-godage ou godotectonique appliquée à un bras.

Matériel : une pompe à lavements, une paire de chaussures à talons aiguilles, deux godes (l'un petit et dur, l'autre plus gros et mou), deux attaches, un fauteuil.

Durée totale : 11'.

L'objectif de cette pratique est d'apprendre à trafiquer les signifiants sexuels en ayant recours à une technologie textuelle similaire au collage ou grammatologie. L'exercice consiste à réunir une pratique de cross-dressing (pour des hommes ou des femmes à identification masculine) et une pratique d'auto-baise anale.

Description de la pratique : déshabillez-vous. Préparez-vous un lavement. Reposez-vous 2 minutes allongé(e) et nu(e) après le lavement. Levez-vous et répétez à voix haute : je dédie le plaisir de mon trou à toutes les personnes qui meurent du sida et aux personnes malades du sida. Portez une paire de chaussures à talons aiguilles et attachez les godes avec les lacets aux chevilles et aux chaussures.



Allongez-vous sur un fauteuil et essayez de vous baiser le cul avec chaque gode. Utilisez votre main pour que le gode pénètre votre trou. A chaque fois que le gode sort de votre trou, criez votre contre-nom vicieusement. Après sept minutes d'auto-godage, poussez un cri strident pour simuler un violent orgasme.

La durée totale de la pratique doit être contrôlée par un chronomètre qui indique tel un voyeur du temps la fin du plaisir et donc de l'acmé orgastique. La simulation de l'orgasme se produira pendant 10 secondes. Ensuite, la respiration deviendra plus lente et plus profonde, les jambes et le trou seront totalement relaxés.

Pratique II

Branler un bras : citation du gode sur un avant-bras

Principe qui dirige la pratique : la logique du gode.

Technologie : translation contra-sexuelle du gode sur un avant-bras ou godotectonique appliquée à un avant-bras.

Nombre de corps (ou sujet parlants) qui partagent cette pratique : 1.

Matériel : un marqueur rouge.

Matériel optionnel : un violon.

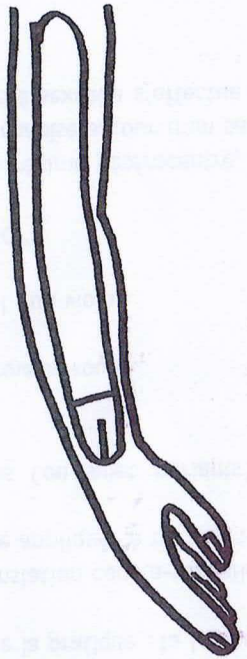
Durée totale : 2'30".

Dans le cadre du régime hétérocentré, le corps peut être compris comme un texte organisé autour d'un seul axe sémantique (le pénis-gode) dont l'activité sexuelle s'effectue en excitant mécaniquement un centre nominatif unique. Le but de cette pratique est d'apprendre à subvertir les organes sexuels en ayant recours à une technologie textuelle similaire à celle du collage ou grammatologie. Je procède ici à une utilisation détournée de la grammatologie telle qu'elle a été définie et développée par Jacques Derrida (→ la logique du gode). Cet exercice est basé sur la re-nomination de certaines parties du corps (dans ce cas, il s'agira d'un avant-bras) grâce à une opération de citation que j'appelle inversion.

Par inversion, je me réfère à une opération de citation textuelle qui investit l'axe sémantique du système hétérocentré. Investir au sens économique du terme (qui le fait marcher, qui le force à produire dans l'attente d'un certain bénéfice), et au sens politique du terme (qui donne l'autorité de faire quelque chose). Cette opération de citation déplace la force performative du code hétérocentré pour finalement "inverser", provoquer une per-version de direction des effets de production sexuelle.

Description de la pratique : un corps (ou sujet parlant) tient un violon entre le bas de sa mâchoire et son épaule gauche. Sa main gauche appuie sur les cordes avec précision. Sa main droite bouge l'archet avec énergie. Le corps (ou sujet parlant) regarde dans la direction de son bras gauche comme s'il cherchait à suivre une partition sur un pupitre.

Sans changer la position du corps (du sujet parlant), on retire le violon (opération couper le violon). La tête repose donc sur le bras gauche. L'opération de translation somatique consistera à réitérer le gode sur l'avant-bras gauche en dessinant sa forme à l'aide d'un marqueur rouge.



Le regard se porte maintenant sur le plan horizontal où le gode a été cité. Le sujet parlant fixe les extrémités des doigts. La main droite saisit le bras-gode et glisse de haut en bas, de manière à intensifier la circulation du sang jusque dans les doigts (opération branler un gode-bras). La main gauche s'ouvre et se ferme rythmiquement et le sang bat de plus en plus intensément. L'affection est musicale. La mélodie est le bruit que fait la peau frottée. Le corps (ou sujet parlant) respire en suivant le rythme de la friction.

La durée totale d'une pratique doit être contrôlée avec un chronomètre qui indique tel un voyeur du temps la fin du plaisir et donc l'acmé orgastique. La simulation de l'orgasme se produira pendant 10 secondes. Après, la respiration deviendra plus lente et plus profonde, les bras et le cou seront totalement relaxés.

Pratique III

Comment faire jouir un gode-tête : citation du gode sur une tête

Principe qui dirige la pratique : la logique du gode.

Technologie : translation contra-sexuelle du gode sur une tête ou godotectonique appliquée à une tête.

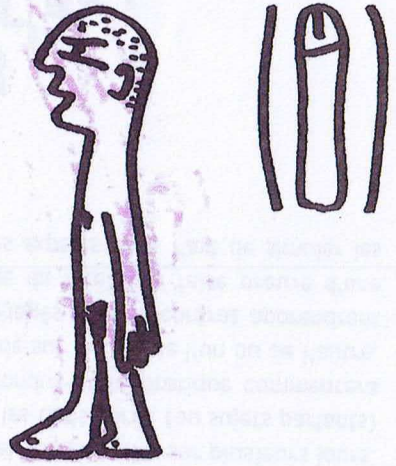
Nombre de corps (ou sujet parlants) qui partagent cette pratique : 3.

Matériel : un marqueur rouge, 75 ml d'eau colorée rouge (non toxique), une tondeuse.

Durée totale : 2′ 5″.

Description de la pratique : trois corps (ou sujets parlants) signent un contrat contra-sexuel dont le but est de mieux connaître et d'améliorer la pratique de la citation du gode sur une tête. La pratique sera effectuée autant de fois qu'ils le jugent nécessaire pour que tous les corps (ou sujets parlants) soient placés au moins une fois dans la position de réceptacle de la citation. Premièrement, deux des corps (ou sujets parlants) rasent la tête du troisième corps.

L'opération de translation somatique est réalisée grâce à la citation du gode sur la surface de la tête rasée, en dessinant un gode sur la peau avec un marqueur rouge.



Le corps (ou sujet parlant) qui est en position d'être réceptacle de la citation a 75 ml d'eau colorée rouge dans la bouche. Il se tient debout entre les deux autres

corps (ou sujets parlants). Les corps (ou sujets parlants) qui travaillent le gode vont frotter la tête-gode en suivant un rythme régulier et en faisant coulisser leurs mains de bas en haut (opération branler un gode-tête). Toutes les 40 secondes, la tête-gode va cracher de l'eau rouge en regardant le ciel.

En deux minutes, elle aura craché l'eau rouge à trois reprises. Juste après le troisième crachat d'eau rouge, la tête-gode poussera un cri strident pour simuler un violent orgasme.

La pratique, qui débutera à chaque fois avec le rasage de tête (opération couper les cheveux), peut se dérouler sur plusieurs jours. Dans cette période contractuelle, les trois corps (ou sujets parlants) partageront la condition d'être tondus et la pratique commencera avec l'opération de citation du gode sur la tête de l'un ou de l'autre. Les corps (ou sujets parlants) engagés dans le contrat apprendront à maîtriser l'exercice du massage de tête et à faire preuve d'une tenacité extrême pour devenir des experts dans l'art de simuler les orgasmes.

Théories

La logique du gode ou les ciseaux de Derrida

Qu'est-ce qu'un gode ? Le gode est-il une parodie ironique ou bien la répétition grossière du pénis ? Ou bien ni l'un ni l'autre ? Est-ce que le gode doit être interprété dans les pratiques butch-fem comme une rémanence de l'ordre patriarcal ? Est-ce que le gode est le symptôme d'une construction phallocentrique du sexe ? Que penser des godes qui ne sont pas "phalliques" (les godes qui ont la forme d'un petit lapin ou qui ne sont pas figuratifs) ? Est-ce que le gode est la réponse à l'envie de pénis ? Si, comme l'affirment les féministes pro-censure, la lesbienne qui utilise un gode est un homme manqué, atteint(e) d'une envie de pénis, comment expliquer que les gays utilisent des godes ? En quoi la baise avec un gode n'est-elle pas hétérosexuelle ?

Où se trouve le sexe d'un corps qui porte un gode ? Le gode en soi : un attribut féminin ou masculin ? Où se passe la jouissance dans la baise avec un gode ? Qui jouit ? Combien de pénis a un homme qui porte un gode ? Si le gode n'est qu'un "substitut artificiel" du pénis, comment expliquer que les hommes qui ont déjà un pénis mettent des

godes-ceintures? Comment continuer à parler du gode comme "la reproduction d'un pénis artificiel qui viendrait combler un manque" dans le cas où deux ou plusieurs godes sont utilisés? Pouvons-nous encore penser l'image "naturelle" du corps masculin comme étant la référence imitée dans le cas où le gode est porté dans une autre partie du corps (bras, avant-bras, cuisse) que la région pelvienne? Quelle est la différence structurelle entre un gode et un vibro? Entre un gode et un fouet? Et quelle est la relation structurelle entre un gode-ceinture et une ceinture de chasteté? Autrement dit, est-ce que le gode est généalogiquement lié au pénis à travers une logique d'imitation ou bien aux technologies de répression-production de plaisir de la ceinture de chasteté et du vibro clitoridien?

Années 90, années du gode. En 1991, Del La Grace publie *Love Bites*, un recueil de photographies resté fameux et scandaleux que refusèrent de vendre certaines librairies féministes de Londres et où l'on pouvait voir une gouine suçant un gode. En Angleterre toujours, Jennifer Saunders a pu être accusée d'avoir violée des filles mineures avec un gode. Suzie Bright alias Suzie Sexpert ne s'est pas fait que des amies en prodiguant ses conseils quant aux us et usages du gode dans la chronique qu'elle tenait dans l'*Advocate*. Dorothée voit le monde à travers le gode translucide que lui tend une strip-teaseuse féministe pro-sexe de San Francisco dans *Virgin Machine*, le film de Monika Treut. A Paris, les godes crèvent l'écran au festival "Quand Les Lesbiennes se Font du Cinéma". Les clubs lesbiens de New York, de Los Angeles et de Londres commencent à présenter les premiers spectacles de drag-kings (Judith Halberstam, 1998). Au même moment, Annie Sprinkle organise avec Jack Amstrong, un transexuel FtoM (female to male) pré-op, un atelier intitulé "Drag King for a day" où l'on apprend à passer pour des hommes et à mettre des chaussettes et des godes dans son slip pour bander (le packing). But du jeu : draguer les filles et ne pas être démasqué si les choses vont plus loin.

Le gode est le fauteur de trouble/de plaisir. Il essuie le feu de la critique d'un certain discours féministe et lesbien. Il est relégué au rang de la panoplie butch/femme et souvent interprété comme un signe de la prégnance regrettable des modèles patriarcaux et phallocentriques dans la sexualité lesbienne. Les partisanes de la censure des godes dans les scènes pornographiques lesbiennes arguent du fait que le gode y réintroduit le pouvoir phallique et mâle et qu'il n'est que la projection d'un désir masculin sur la sexualité lesbienne, voire féminine. Et c'est vrai que le gode est la pièce qui manque pour résoudre l'énigme paranoïaque que représente le sexe lesbien dans un modèle sexuel hétérocentré. Comme s'il permettait de répondre à la question brûlante : comment les lesbiennes peuvent-elles baiser sans pénis?

A en juger par les réactions et controverses que suscite la moindre apparition du gode, on peut parier qu'Elain Creith n'a pas tout à fait raison d'affirmer que "les jouets sexuels sont politiquement volatiles" (Elain Creith, 1996, 91). En fait, la marginalisation et l'invisibilisation du gode sont constantes et généralisées : absence d'analyses sur la présence du gode dans les pratiques gaies, information lacunaire et descriptive dans les communautés transsexuelles et SM, timidité des textes théoriques.

Dans la théorie queer et les relectures perverses de la psychanalyse qu'elle a encouragées, les rares analyses du gode sont à chercher dans des discussions plus générales sur "le phallus féminin", "l'envie de pénis" ou dans des textes qui traitent de la réarticulation de la notion freudienne de fétichisme avec celle de désir féminin.

Teresa de Lauretis par exemple (1994, 220) critique l'hétérocentrisme qui permet à Lacan de jouer en permanence avec l'ambiguïté phallus/pénis (pour Lacan, le pénis est un organe génital qui appartient aux corps mâles alors que le phallus n'est ni un organe ni un objet mais un "signifiant privilégié" qui représente le pouvoir et le

désir même et sanctionne l'accès à l'ordre symbolique). Pour l'auteur de *The Practise of Love*, avec Lacan, la question d'avoir ou pas le phallus est posée dans une perspective hétérosexuelle (que la théorie et la pratique psychanalytiques s'évertuent à retrouver ou à induire dans les sujets) où la différence sexuelle homme/femme et l'acte de copulation à visée reproductive sont la norme (De Lauretis, 1994, 220).

C'est dans ce contexte que le gode vient occuper une place stratégique entre le phallus et le pénis. Il va agir comme un filtre et dénoncer la prétention du pénis à se faire passer pour le phallus. Telles sont, en tout cas, les conclusions que tire De Lauretis du film de Sheila MacLaughlin (*She Must Be Seeing Things*, 1987). Les godes et les jouets sexuels sont là pour dé-romantiser et dé-naturaliser les scénarii hétérosexuels. Ce film pose la question suivante à la spectatrice lesbienne et c'est là sa nouveauté : "Quelles sont donc ces choses qu'elle a l'impression de voir?" (De Lauretis, 1994, 113). Quelles sont ces "choses" que voient les lesbiennes? Comment les lesbiennes voient-elles les choses? Agatha, l'un des deux personnages principaux, passe son temps à fouiller dans le journal et les photos de son amante, Jo, ce qui va l'amener à penser et à voir – littéralement – que Jo s'intéresse aux hommes et lui est infidèle. La jalousie qu'elle éprouve va se traduire par sa manière masculine de s'habiller et la tentation d'acheter un gode réaliste.

Dans la scène du sex shop, dit De Lauretis, Agatha est confrontée avec le gode, c'est-à-dire "le phallus dans sa manifestation la plus modeste et le phallus en tant que marchandise" (De Lauretis, 1994, 101). Mais Agatha voit autre chose dans le magasin : une poupée gonflable qui est, au même titre que le gode, l'un des accessoires indispensables de l'imaginaire hétérosexuel dans le film. Sur le marché sexuel hétéro, les hommes peuvent acheter une copie de la totalité du corps féminin alors que les femmes doivent se contenter d'une réplique du pénis. La différence qui existe entre la "poupée gonflable" et le "gode réaliste" comme marchandise rend explicite l'asymétrie "qui existe entre hommes et femmes dans l'accès à la sexualité" (De Lauretis, 1994, 101).

Cette scène va changer la manière dont Agatha "voit les choses", son rapport à l'imaginaire, et la manière dont elle se construit en tant que sujet du désir. Agatha commence à comprendre ce qu'est le lesbianisme en "voyant" l'hétérosexualité se résumer à bien peu de "choses". Pour De Lauretis, le gode constitue un premier moment dans la confrontation de la sexualité lesbienne avec l'hétérosexualité; le second sera celui où le sexe lesbien échappe à la reproduction des asymétries de l'ordre symbolique hétérosexuel. En fait, le gode vaut pour la rupture épistémologique qu'il introduit. Pour De Lauretis, le gode a une valeur critique et non pratique. C'est la raison pour laquelle après s'être confrontée à l'imaginaire hétérosexuel et débarrassée du poids du phallus, Agatha peut quitter le sex shop sans acheter le gode.

L'analyse du gode dans *Bodies That Matter* (Butler, 1993, 57-91) est masquée par la question plus large du "phallus lesbien" (qui ne relève pas du monde des objets et des jouets sexuels) ainsi que celle du sujet, du pouvoir et du désir sexuel lesbiens. Pour Butler, c'est le phallus en tant que signifiant et non le gode qui est le bien transférable et expropriable : "la capacité de déplacement du Phallus, sa capacité à symboliser en relation avec d'autres parties du corps ou bien d'autres objets qui ressemblent au corps ouvre la voie au Phallus lesbien" (Butler, 1993, 158). Cédant aux exigences du langage psychanalytique, Butler omet le terme de "gode" au point d'attribuer au phallus des caractéristiques que l'on associerait plutôt sans hésitation au gode et au gode seulement : "plasticité, transférabilité et expropriabilité" (c'est à Ira Livingston que l'on doit cette remarque judicieuse).

Dans cet article, Butler montre bien comment les lesbiennes féministes anti-gode et le discours homophobe reposent sur un présupposé commun : tout le sexe hétéro est phallique et tout le sexe phallique est hétéro (dans l'orthodoxie féministe toute représentation du phallus est synonyme de retour du pouvoir hétérosexiste sur la lesbienne). Et de fait, pour les lesbiennes radicales, le fait d'utiliser un gode n'est pas du sexe "vraiment" lesbien et dans un discours hétérocentré, le fait d'utiliser un gode prouve assez que le sexe lesbien sans pénis n'est pas du "vrai" sexe. Et Butler d'ajouter que c'est parce qu'ils sont dotés d'un pénis et non du phallus que les hommes doivent sans arrêt se mesurer à l'idéal du phallus et sont donc obligés de prouver leur virilité de manière compulsive. Un test que n'ont pas à subir les lesbiennes.

Tous ces jeux autour du gode, pour démontrer qu'il existe un écart entre le phallus et le pénis que le sexe lesbien peut dépasser, reterritorialiser et subvertir manquent la première analyse qui s'impose : celle du gode comme technologie sexuelle qui occupe une place stratégique entre les technologies de répression et les technologies de plaisir. Le gode n'est pas le phallus et ne représente pas le phallus parce que le phallus n'existe pas. Le phallus n'est qu'une hypostase du pénis. Comme le montre bien l'assignation des bébés intersexes, le signifiant par excellence dans l'ordre symbolique hétérosexuel n'est pas le phallus mais le pénis.

En reprenant le langage psychanalytique du phallus, les relectures féministes et post-féministes queers du gode font l'impasse sur les opérations technologiques qui ont régulé et contrôlé la construction et la reproduction technologique de la masculinité. Si le gode est disruptif, ce n'est pas parce qu'il permet à la lesbienne d'entrer au paradis du phallus mais parce qu'il montre que la masculinité est, tout autant que la féminité, sujette aux technologies sociales et politiques de construction et de contrôle.

Seule Judith Halberstam a traité théoriquement du gode en tant qu'objet et non simplement en tant que signifiant phallique. Pour Halberstam, si le gode suscite la réprobation dans la communauté lesbienne et dans les représentations en général, c'est parce que ce jouet embarrassant nous fait bien comprendre que les vrais pénis ne sont que des godes à cette différence près que l'on ne peut pas les acheter (Halberstam, 1994, 215). Les spectacles de drag kings n'exhibent pas une imitation fausse de la masculinité, ils laissent entrevoir comment la masculinité est construite comme authentique.

•

En fait, il est nécessaire de penser le sexe, du moins à partir du XVIII[e] siècle, comme une technologie biopolitique. C'est-à-dire comme un système complexe de structures régulatrices qui contrôlent la relation entre les corps, les instruments, les machines, les usages et les utilisateurs. Le gode se révèle alors être non simplement la réplique d'un membre vivant mais un instrument entre autres machines organiques et non organiques (les mains, les fouets, les pénis, les ceintures de chasteté, les capotes, la langue, etc.).

Pour la contra-sexualité, la logique de l'hétérosexualité est celle du gode. Elle renvoie à la possibilité transcendantale de donner à un organe arbitraire le pouvoir d'instaurer la différence sexuelle et de genre. Le fait d'avoir sorti du corps, sous forme de gode, l'organe qui institue le corps comme masculin doit être compris comme un acte structural et historique décisif dans le processus de déconstruction de l'hétérosexualité comme nature. L'invention du gode est la fin du pénis comme source de la différence sexuelle. Si le pénis est à la sexualité ce que dieu est à la nature, le gode rend effectif la mort de

dieu annoncée par Nietszche dans le domaine de la relation sexuelle. En ce sens, le gode peut être considéré comme acte réflexif majeur dans l'histoire de la technologie contra-sexuelle.

Il faut philosopher à coups de gode, plutôt qu'à coups de marteau à s'en faire éclater le tympan. Il faut plutôt dynamiter l'organe sexuel, celui qui a pu passer pour l'origine du désir, la matière première de la baise, ce centre où le plaisir est à la fois pris et donné. Le gode est l'étranger dans la baise. Le gode est l'impropre qui vient dénier la vérité du plaisir comme étant quelque chose qui s'originerait en moi. Le gode vient nier le fait que le plaisir a lieu dans un organe qui m'appartient. Mieux encore, le gode est l'impropre, l'abject en ce qu'il est un objet non organique. Le gode entretient une proximité avec la mort, avec la machine, avec la merde.

Pour démasquer la sexualité comme idéologie, il faut comprendre le gode (sa coupure d'avec le corps) comme centre de signification différée. Le gode n'est pas un objet qui viendrait se substituer à un manque. Il s'agit d'une opération qui a lieu à l'intérieur de l'hétérosexualité. **Le gode n'est pas un objet mais une opération de coupure.** Une opération de déplacement du supposé centre organique de production sexuelle dans un lieu externe au corps. Le gode, comme référence de puissance et d'excitation sexuelle, trahit l'organe anatomique en se déplaçant vers d'autres espaces de signification qui vont être re-sexualisés par leur proximité sémantique. En cet instant, n'importe quoi peut devenir gode. **Tout est gode. Même le pénis.**

Dans cette première phase réflexive, le gode a encore les caractéristiques formelles et/ou matérielles de son référent normatif – le pénis – la même forme, la même couleur et la même texture. Le gode apparaît encore comme un substitut artificiel du pénis. L'opération de coupure a néanmoins permis le déclenchement d'un processus de déconstruction. Le gode a l'air d'une réplique exacte du pénis mais il est séparé du corps masculin. Cette imitation grossière, cette reproduction sculpturale du pénis rend manifestes les mécanismes de la coproduction de l'original et de la copie. Elle montre que le terme – le gode – qui représente soi-disant une réalité originale produit rétroactivement le pénis original. **Le gode précède le pénis.**

Le gode fait figure d'exemple paradigmatique de ce que Derrida a défini comme le "dangereux supplément" dans son analyse de l'opposition nature/culture chez Rousseau : "le supplément supplée. Il ne s'ajoute que pour remplacer. Il intervient ou s'insinue *à-la-place-de*; s'il comble, c'est comme on comble un vide. S'il représente et fait image, c'est par le défaut antérieur d'une présence. Suppléant, vicaire, le supplément est un adjoint, une instance subalterne qui *tient-lieu*. En tant que substitut, il ne s'ajoute pas simplement à la positivité d'une présence, il ne produit aucun relief, sa place est assignée dans la structure par la marque d'un vide. Quelque part, quelque chose ne peut se remplir *de soi-même*, ne peut s'accomplir qu'en se laissant combler par signe et procuration" (1967, 208).

Qu'il s'ajoute ou qu'il se substitue au sexe, le gode comme supplément est extérieur, il reste en dehors du corps organique. **Le gode est l'alien.** Il est à la fois et paradoxalement la copie exacte et ce qui est le plus étranger à l'organe. En tant que copie, mimésis parasite du pénis, il est toujours dans le mouvement de se rapprocher de plus en plus de l'idéal de l'imitation. Ce n'est jamais assez. Il n'est jamais assez bon. Il ne se suffit jamais à lui-même. C'est pourquoi il doit se transformer lui-même constamment, s'auto-excéder de manière à aller littéralement au-delà de la forme, de la taille et de l'excellence de ce qu'il est supposé imiter. **Le gode dresse le pénis contre lui-même.** Le pénis conçu comme naturel, comme présence est autosuffisant. Dans la mythologie hétérosexuelle, un pénis suffit. En avoir deux et on bascule dans une monstruosité, celle d'un vivant double : lequel est le gode et lequel est le pénis? Ne pas avoir de pénis et on

bascule dans un autre type de monstruosité, la monstruosité naturelle de la féminité.

Parce qu'il est étranger à l'organe qu'il est supposé imiter, le gode détourne le sexe de son origine authentique (le pénis). Le gode, étranger à la nature, produit de la technologie, et étant donc lui-même une machine, renvoie au risque de malconstruire le pénis. **Le gode est le mauvais autre. Il est la "mort" qui guette le pénis vivant. Il fait peur. Le gode, relégué jusqu'à maintenant au rang d'imitation secondaire, représente la possibilité de la mort pour le pénis.** Il est synonyme d'impuissance, d'aliénation, d'absence d'érection, de perte de contrôle. De cette manière, il est plus proche du modèle féminin que du modèle masculin. Avoir un orgasme avec le gode, c'est être possédé par l'objet. Perdre sa souveraineté. **Le gode est le virus, celui qui corrompt la vérité du sexe.** Le gode est le serviteur rebelle au maître (le pénis), il tourne en dérision son autorité en se proposant comme voie alternative de plaisir. Il n'existe pas d'utilisation naturelle du gode. Il n'a pas de trou réservé, le vagin n'est pas plus approprié que l'anus. **Le gode n'est pas fidèle à la nature.** C'est pour cette raison que, dans notre imaginaire hétérocentrique, le gode a vu son utilisation restreinte à des situations où les organes vivants ne marchent plus (à cause d'un accident ou d'une maladie). C'est seulement lorsque la nature a déjà failli, annonce la mort, que le gode peut être autorisé à combler le manque.

L'opération de coupure et de translation que représente le gode inaugure donc dans un premier temps un trafic du signifiant qui met en œuvre le processus imparable de destruction de l'ordre hétérocentré. Le deuxième temps de cette logique réflexive est le perfectionnement du gode de manière à ce qu'il se rapproche de plus en plus de l'idéal parfait (**les bites de Rocco Siffredi et de Jeff Stryker doivent être considérées comme des godes vivants**) qui institue la différence sexuelle et qui s'éloigne de plus en plus de son référent anatomique.

Le gode devient mécanique, doux, silencieux, brillant, glissant, transparent, ultra-propre, safe. Il dépasse le pénis et s'y substitue pour ce qui est de l'excellence sexuelle.

Dans un troisième temps de réflexivité discursive, le gode revient sur le corps et s'y translate pour le contre-sexualiser (→ les pratiques d'inversion et de citation contra-sexuelles). De cette manière, le corps, qui était dépendant d'un ordre de pouvoir qui hiérarchise et qui différencie, se transforme en pure horizontalité, en surface plane où les organes et les citations se déplacent à vitesse variable. **Le gode réalise là sa vérité : il est effet multiple et non origine unique.**

La découverte du gode introduit dans le système hétérocentré la possibilité de répétition à l'infini du signifiant sexuel majeur. Dans ce système, le phallus est dévoré par la même force transcendantale qui l'a naturalisé. Comme le capital, comme le langage, le gode recherche seulement sa propre expansion polymorphe ; il ignore les limites organiques ou matérielles ; il s'accroche à tout pour créer de la différence, il génère la différence partout mais il ne s'identifie pas avec la différence même. **Il est transit et non pas essence.**

Le gode est la vérité de l'hétérosexualité comme parodie. La logique du gode prouve que les termes même du système hétérosexuel sont mal placés. Le gode est la vérité signifiante. Le pénis est la fausse imposture d'une idéologie de domination. **Le gode dit : le pénis comme sexe est un mensonge.** Le gode montre que le signifiant qui génère la différence sexuelle est pris à son propre jeu. La logique qui l'a institué est la logique qui va le trahir.

Et cette trahison se situe du côté de la re-citation subversive de l'hétérosexualité et non du côté du rejet de toute forme de signification "patriarcale". De la même manière qu'il existe une théologie négative, il existe aussi une sexologie négative qui procède par l'ex-

clusion du centre que le patriarcat a défini comme centre de signification et qui diabolise la recitation – pourtant différée – du pénis. La théorie lesbienne séparatiste qui critique l'utilisation du gode, en ce qu'il entretiendrait une complicité avec les signes de la domination masculine, croit encore en la réalité du pénis comme sexe. Dans cette érotique hyperféminisante, c'est l'absence qui structure le corps suivant un schéma monocentrique et totalisant qui est précisement le même que le modèle phallocentrique qui est incriminé. Le manque comme absence du signifiant, comme vide effectif (jamais un pénis, jamais un gode) se substitue au pouvoir du gode et devient le centre du plaisir. La subversion se produit en niant la grammaire même qui produit la signification sexuelle. Comme si toute la grammaire sexuelle était contaminée, "patriarcalisée". Ces théories courent le risque de restructurer le corps à partir d'un autre centre vide alors qu'elles pourraient nier le centre comme centre en le démultipliant jusqu'à ce que la notion même de centre n'ait plus de sens. Le décentrement provoqué par le gode n'équivaut pas à se substituer au centre, même vide, grâce à l'imitation d'un modèle original. Il est la conversion de tout espace en centre possible qui trahit l'origine. Tout est gode. Tout devient trou et clit.

Si la castration est une métaphore aussi forte dans l'idéologie psychanalytique, c'est précisément à cause du potentiel de la coupure en tant que stratégie de subversion. **Ce n'est pas le marteau de Nietzsche qui opère l'inversion de toutes les valeurs mais les ciseaux de la butch qui coupe, déplace et colle. C'est pour cela que la butch n'est pas une identité sexuelle parmi d'autres ou une simple déclinaison des codes de la masculinité dans un corps féminin, mais l'ultime identité sexuelle possible.**

Le gode fait de la baise un acte paradoxal en ce qu'il ne peut être identifié à la position mâle/actif ou femme/passive. On a pu dire que, confronté à la pratique du gode, la totalité du système hétérosexuel des rôles de genre perd son sens (Cherry Smyth, 1992). De manière plus forte encore, la contra-sexualité dira que les conceptions traditionnelles du plaisir sexuel et de l'orgasme, hétéro comme homo, confrontées à la pratique du gode, perdent tout leur sens.

Par rapport au corps, le gode joue le rôle d'une limite mouvante. Signification décontextualisée, citation subversive, le gode renvoie à l'impossibilité de délimiter un contexte. Il remet en question la possibilité de considérer naïvement le corps comme contexte propre de la sexualité. Il remet en question l'idée selon laquelle le corps masculin est le contexte naturel de la prothèse du pénis.

Le gode, loin de stabiliser l'identité sexuelle et l'identité de genre de celui/celle qui le porte (qu'il soit considéré comme une imitation ou une parodie) déclenche une chaîne d'identifications et de négations successives. Le gode en tant qu'objet vient restructurer la relation entre le dedans et le dehors, entre le passsif et l'actif, entre l'organe naturel et la machine (→ technologies du sexe : prothèse). En tant qu'objet mobile, qu'il est possible de déplacer et caractérisé par la réversibilité dans l'usage, il menace aussi et constamment la stabilité des oppositions dedans/dehors, passsif/actif, organe naturel/machine.

Le côté cheap du gode démystifie le lien habituellement fait entre amour et sexe, entre vie et plaisir. Voilà un objet qui doit bouillir à haute température pour être bien propre, qui peut être donné en cadeau, jeté à la poubelle ou servir de presse-papiers. **L'amour s'en va, l'amour revient, les partenaires sexuels vont et viennent mais le gode est toujours là. Il est le survivant de l'amour.**

Parce que le gode reconfigure les limites érogènes du corps baisant, il vient remettre en question l'idée selon laquelle les limites de la chair coïncident avec les limites du corps. Le gode perturbe la distinction entre sujet sensible et objet inanimé. Détachable, il résiste à

la force avec laquelle le corps s'approprie pour lui-même le plaisir comme si le plaisir était quelque chose qui vient du corps. Le plaisir que procure le gode appartient au corps uniquement dans la mesure où il est réappropriation. Le gode pose la question de la mort, de la simulation et de la fausseté, dans le sexe. Inversement, il oblige à s'interroger sur la vie, la vérité et la subjectivité dans le sexe. Le gode qui jouit sait que le plaisir (tout plaisir sexuel) n'est jamais donné ou pris, qu'il n'est jamais là, qu'il n'est jamais réel, qu'il est toujours incorporation et réappropriation.

La production de l'orgasme ou le vibro de Butler

Dans son projet d'histoire de la sexualité, Foucault a identifié quatre dispositifs (discursifs) qui nous permettent de comprendre la sexualité comme le produit de technologies positives et productives plutôt que comme le résultat négatif de tabous, de répresssions, de prohibitions légales. Ces quatres grandes technologies de la sexualité sont un : l'hystérisation du corps de la femme ; deux : la pédagogisation du sexe de l'enfant ; trois : la socialisation des conduites procréatrices et quatre : la psychiatrisation du plaisir pervers.

L'analyse des dispositifs de construction des sexualités dites normales et déviantes relèvent de ce que Deleuze et Donzelot appellent "le social" (*La Police des Familles*, 1977). "Le secteur social" dit Deleuze dans sa préface à *La Police des Familles* "ne se confond pas avec le secteur judiciaire même s'il lui donne de nouvelles extensions. Donzelot montrera que le social ne se confond pas davantage avec le secteur économique, puisqu'il invente précisément toute une économie sociale, et recoupe sur de nouvelles bases les distinctions de riche

et de pauvre. Ni avec le secteur public, ou le secteur privé, puisqu'il induit au contraire une nouvelle figure hybride du public et du privé, et produit lui-même une répartition, un entrelacement original des interventions de l'Etat et de ses retraits, de ses charges et de ses décharges." La définition de cet espace "social" n'est pris en charge ni par l'anthropologie ni par la sociologie et constitue une critique interne de la structure des sciences humaines telles que nous les connaissons dans le champ universitaire et dans les institutions de production et de transmission du savoir. Elle remet en question la possibilité même de continuer à travailler avec des catégories comme "homme", "humain", "femme", "sexe", "race" et qui ne sont rien d'autre que le produit performatif du travail disciplinaire entrepris par les sciences humaines depuis le XVII[e] siècle.

Foucault n'a jamais developpé une généalogie complète des dispositifs de la sexualité à l'œuvre sur le corps des femmes et apparemment il n'a pas pris le temps d'esquisser des hypothèses qui auraient pu retracer le développement divergent des dispositifs à l'œuvre sur les corps des femmes hétérosexuelles et sur les corps lesbiens.

Les quelques recherches qui ont pu être faites dans cette direction nous viennent des études féministes et queers. Le féminisme, de Simone de Beauvoir à Judith Butler, a conceptualisé la notion de genre comprise comme construction sociale, fabrication historique et culturelle qui n'est pas déterminée par des vérités naturelles ou ontologiques. Si l'hypothèse "constructiviste en matière de genre" a été aussi acceptée et n'a pas occasionné de transformation politique majeure, c'est parce que l'opposition sexe/genre renforce les dichotomies et les oppositions entre nature et culture, entre nature et technologie. Accentuer l'importance des variations culturelles historiques et sociales du genre aboutit finalement à re-stabiliser et à re-naturaliser le sexe et la chair.

Les communautés transsexuelles et transgenres ont critiqué la théorie queer, notamment Judith Butler (Ki Namaste, 1997 et Jay Prosser, 1998) pour avoir fait de la "drag-queen" l'exemple paradigmatique de l'identité performative. En insistant sur la possibilité de transgresser la frontière des genres via la performance théâtrale, Butler aurait négligé les processus de transformation corporelle et surtout sexuelle endurés par les personnes transgenres et les personnes transsexuel(le)s. En devenant pour ainsi dire l'effet des performances de genre, en réduisant l'identité sexuelle à l'imitation du genre, l'identité performative manquerait par là même de poser la question de la corporalité qui est en jeu dans le processus de fixation ou de changement d'identité sexuelle.

En fait, on pourrait dire que ce qui menace le système sexe/genre, ce n'est pas tant la performance trans-genre qui se produit "sur la scène" que la transformation physique, sociale et politique des corps et des pratiques sexuelles "hors scène" ou mieux encore sur "la scène" politico-sexuelle de la vie quotidienne. Ce que les communautés transsexuelles et transgenres ont ramené sur le tapis, ce ne sont pas des performances de genre mais des technologies de sexe précises : des clits qui deviennent des bites, des corps en mutation et ce, irréversiblement, des dosages d'hormones calculés, des utérus qui ne vont pas procréer, des prostates sans sperme, des voix qui changent de registre, une pilosité faciale, des godes qui ont des orgasmes, des vagins reconstruits qui ne désirent pas les pénis, des prothèses gonadales qui peuvent fondre dans le micro-onde...

En privilégiant la performance de genre, les effets théâtraux, le pouvoir performatif du langage et de la textualité, les théories queers de l'identité performative sont restées propres sur elles, évitant finalement, malgré les apparences, de penser les changements corporels radicaux des personnes vivant avec le sida ainsi que les transformations corporelles des personnes transgenres et transsexuel(e)s. Dans

les années 90, période d'euphorie constructiviste s'il en fût, on a beaucoup célébré la fluidité des genres sans prendre suffisamment en compte la force des technologies du corps qui modifient et stabilisent l'identité de sexe et de genre.

C'est dans le cadre analytique du "social" et avec la volonté de prendre en compte les technologies de la chair que je voudrais retracer le développement d'un ensemble de technologies liées à la production du plaisir sexuel et plus spécifiquement à ce que la sexologie moderne a appellé "l'orgasme féminin". Ces incursions trop rapides dans une histoire qui reste à écrire montreront comment le vibromasseur en tant que "technologie de résistance" occupe une position stratégique entre les appareils de contrôle médical et les appareils de contrôle domestique du corps féminin.

Revenir sur le cas des gants utilisés pour éviter la masturbation par "attouchements clitoridiens" et sur l'invention du vibromasseur pour produire ce que la médecine de la fin du XIX^e^ – début du XX^e^ siècle appelle "une crise hystérique" amène à comprendre que le "plaisir sexuel féminin" et la "féminité" elle-même sont l'aboutissement du travail de deux dispositifs pourtant parallèles : les technologies liées à la répression de la masturbation et les technologies liées à la cure de l'hystérie. C'est ce que montre une analyse de la production paradoxale de l'orgasme féminin sachant qu'une analyse similaire de la production de l'orgasme masculin à la conjonction des traitements contre la masturbation et l'impuissance, la débilité sexuelle et les inclinations homosexuelles serait possible et à faire.

On assiste au XIX^e^ siècle à une production considérable d'appareils destinés à ce qui s'appelait alors "la prévention des maladies produites par la masturbation". Réputée plaisir solitaire depuis l'Antiquité, il faut attendre le XVII^e^ siècle pour que celle-ci soit construite médicalement comme "maladie". Même si l'on pouvait déjà lire dans la *Geneanthropeia* de l'Italien Sinibaldi, souvent considérée comme le premier traité moderne sur la sexualité, que la masturbation provoque constipation, maux de dos, mauvaise haleine et donne le nez rouge, l'origine des croyances sur la folie causée par la masturbation se trouve dans l'ouvrage de S.A.D. Tissot : *L'Onanisme, Dissertation sur les Maladies produites par la Masturbation* (1730). Pour ce médecin, la masturbation constitue une perte inutile d'énergie et peut causer des maladies voire la mort ou la folie : l'observation prouve suffisamment la relation entre folie et masturbation puisque les fous passent leur temps à se masturber dans les asiles.

En fait, la masturbation mais aussi tout coït qui n'est pas dédié à la procréation ainsi que les relations homosexuelles représentent un gâchis dommageable pour la santé. L'énergie sexuelle ou l'énergie tout court provient du corps et elle doit être utilisée, soit pour l'activité physique requise par le travail, soit pour l'activité sexuelle dédiée à la procréation, le plaisir étant seulement un sous-produit du système énergétique.

Les théories de Tissot sur le gâchis de l'énergie corporelle (qui vont dans le sens des réflexions naissantes sur les méthodes industrielles de travail) et sur la dimension pathologique de la masturbation arrivent en Amérique grâce aux travaux de Benjamin Rush et d'Edward Bliss Foote pour qui la masturbation compromettait également les échanges de magnétisme animal entre les deux sexes. Deux industriels, Sylvester Graham et John Harvey Kellogg, allaient pour leur part contribuer à l'application des théories de la masturbation en développant des appareils spécifiques.

Graham et Kellogg sont aussi les créateurs de la farine "Graham" et des célèbres cornflakes "Kellogg's", deux marques bien connues des foyers américains de l'époque et qui se retrouvent sur les tables du monde entier encore aujourd'hui. C'est que le XIX^e^ produit des objets

et des techniques destinées à réguler les pratiques domestiques, ce qui va du régime du petit-déjeuner au régime des attouchements des parties génitales. Kellogs donne d'ailleurs une liste exhaustive des symptômes pathologiques causés par la masturbation qui concerne aussi bien les pratiques alimentaires que les pratiques sexuelles : "sensation de lassitude, endormissement, capacité mentale réduite, comportement volage, méfiance excessive, amour de la solitude, honte, effronterie inhabituelle, manque de déférence, facilité à être effrayé, esprit confus, aversion et goût certain pour la féminité chez les garçons, épaules rondes, dos faible et rigidité des articulations, paralysie des jambes, démarche peu naturelle, mauvaise position durant le sommeil, développement insuffisant des seins chez les sujets féminins, appétit capricieux, goût pour des aliments non naturels ou nocifs (tels que le sel, le poivre, les épices, le vinaigre, la moutarde, l'argile, les crayons de papier, le plastique et la craie), dégoût prononcé pour la nourriture simple (disons pour les cornflakes Kellogg's ou la farine Graham, comme on peut l'imaginer), tabagisme, pâleur non naturelle, acné et boutons, ongles rongés, regard fuyant, mains moites, palpitations, hystérie chez les sujets féminins, anémie, crises d'épilepsie, incontinence au lit et utilisation de mots et de phrases obscènes" (Vern L. Bullough, 1987, 829-30).

Armés de moyens de production industrielle dans un contexte où la médecine américaine est en pleine expansion, Graham et Kelloggs vont produire et rendre populaires toute une série de techniques, d'appareils et d'engins destinés à éviter l'orgasme synonyme de perte d'énergie non justifiée. A chaque genre va correspondre différentes techniques et différents appareils. Chaque désir et chaque orgasme sont façonnés par les forces répressives et productives d'un ensemble d'instruments. Les instruments et les marques infligées au corps vont servir à désigner précisement à travers la douleur et le plaisir où est le sexe et ce qu'est un orgasme. Grâce à un jeu de privation et de tolérance, l'instrument anti-masturbatoire signale que le sexe est localisé dans les parties génitales et que l'orgasme est bien la réaction physique qui correspond à la manipulation des organes génitaux.

Pour les garçons, il est recommandé la perforation du prépuce avec un anneau, la circoncision et la castration en cas de récidive. Pour les filles, les mesures à prendre vont du fer rouge appliqué à l'intérieur des cuisses et sur les grandes lèvres à la clitorectomie. Bullough a retrouvé plus d'une vingtaine d'outils et d'appareils différents destinés à empêcher la masturbation et qui ont été déposés comme "ceintures de chasteté" ou comme "appareils chirurgicaux" au registre des brevets (the American Patent Office Records) entre 1856 et 1917 : des gants à attacher aux mains pendant la nuit pour éviter les attouchements génitaux ; des berceaux conçus de manière à ce que les draps ne touchent pas les parties génitales et ne puissent être source d'aucun frottement ; des entraves pour empêcher les filles d'écarter les jambes ; toute une variété de harnais pour prévenir la masturbation chez les femmes et l'érection chez les hommes. Le harnais féminin, par exemple, était fait en mailles métalliques de manière à ce que les filles puissent uriner au travers mais ne jamais se toucher. Ce type d'appareil était bouclé dans le dos et la plupart comportait des verrous dont seuls les parents avaient la clé. Il existait un appareil similaire pour les garçons mais le plus populaire était une gaine munie de pointes à l'intérieur à placer sur le pénis. En cas d'érection, les pointes pénétraient la chair et "rendaient l'érection douloureuse" (Vern L. Bullough, 1987, 832).

Tous ces appareils se mécanisent, deviennent électriques et plus sophistiqués dès que les piles sont disponibles sur le marché. On trouve alors des dispositifs à placer sur les organes sexuels qui lancent des décharges électriques en cas d'érection et d'attouchement génital, déclenchent des alarmes en cas de pollution nocturne. D'innommable ou de non localisable qu'il était, l'orgasme prend désormais la forme d'une réaction, d'une sécrétion, d'un moment

précis qui déclenchent une sonnerie ou un choc électrique. Les pollutions nocturnes qui pouvaient se produire à l'insu du sujet ne sont pas supprimées par l'alarme génitale ; elles sont ramenées à la conscience au titre de véritables orgasmes qui relèvent de l'activité sexuelle. Le corps est un mécanisme dont l'activité énergétique doit être régulée à l'aide d'appareils mécaniques (→ technologies du sexe : le robot). Les appareils anti-masturbatoires, les anneaux, les gaines à pénis, les gants, les harnais sont là pour court-circuiter la connection entre les organes (la main et les parties génitales) et pour éviter le mouvement (le frottement des jambes par exemple) qui pourrait produire un orgasme synonyme de gâchis d'énergie.

Après 1932, le nombre de ce genre d'invention est en baisse, les théories de la masturbation comme perte d'énergie ou cause de folie commençant à être discréditées par la médecine. Au début des années 60, la plupart de ces pratiques réapparaissent sous forme de rites d'initiation dans les subcultures et chez les adeptes des pratiques de contrôle de la douleur/du plaisir. La perforation du gland avec un anneau, le Prince Albert, devient un classique des communautés S/M et de ceux qui pratiquent la génitorture. L'entrave et le berceau se retrouvent dans les pratiques de bondage et d'enfermement et les harnais porte-gode ne sont guère éloignés des harnais anti-masturbation autrefois destinés aux filles. L'analyse de la transformation de ces technologies de répression/production en technologies de résistance underground fera l'objet d'une recherche contra-sexuelle à part entière ultérieurement.

Si la masturbation a été condamnée par l'Eglise depuis la Renaissance, puis pathologisée, médicalisée et enfin réprimée technologiquement, parallèlement, dès le XVII[e] siècle, grâce à toute une série d'appareils d'abord mécaniques puis électriques, "l'hystérie" a été construite comme une maladie féminine que tout un ensemble de technologies devait guérir. Je ne vais pas entrer ici dans une étude détaillée de l'histoire épistémologique de "l'hystérie" au travers du discours médical et du discours psychologique notamment. Ce qui m'intéresse, à la marge de ces deux discours, ce sont les instruments et les appareils qui ont été développés pour traiter le corps de la femme hystérique et qui, comme je vais essayer de le montrer, ont produit l'orgasme féminin comme un plaisir paradoxal. Si d'un côté, "l'orgasme" peut être un gâchis symptomatique qui donne naissance à toute une série de méthodes et de techniques anti-masturbatoires, de l'autre côté, "l'orgasme hystérique" sera le produit d'une technologie calculée qui ne sera plus entièrement aux mains des médecins avec en 1888, l'apparition du Butler, un vibromasseur électrique très performant pour l'époque.

Le terme "hysteria" (← du grec "hysteron") signifie littéralement "maladie de l'utérus" et ne concerne donc que les femmes. Les symptômes de l'hystérie sont similaires à ceux de la maladie de la masturbation : anxiété, envie de dormir, inflammation du pelvis, lubrification vaginale excessive... Dans la tradition médicale occidentale, le massage génital opéré par un médecin ou par une sage-femme constituait le traitement standard de l'hystérie, cette faiblesse chronique propre aux femmes.

La qualification de l'hystérie comme maladie est une constante dans les traités de médecine de la Renaissance et de l'époque moderne. Ce qui change, c'est la façon dont cette maladie transite dans de nombreux cadres épistémologiques différents, relevant tour à tour de la mélancolie, de la neurasthénie, d'un désir sexuel excessif, de la frigidité, de l'anorgasmie pour ne citer que quelques exemples. D'après l'*Opera Ostetrico-Ginecologica* (1550) d'Ambroise Paré, l'hystérie est causée par la présence de fluides insalubres dans l'utérus. Paré recommande le mariage pour les jeunes filles, de monter à cheval pour les veuves et les femmes plus âgées et un traitement dans les cas les plus graves. Le traitement en question consiste en une application

d'"oleum nardum" à l'aide d'un engin en tous points similaire à un godemiché utilisé quant à lui pour la "suffocation de l'utérus".

En 1660, Robert Burton définit l'hystérie comme une forme spécifiquement féminine de la mélancolie, la maladie de l'époque qui affecte plus particulièrement les jeunes filles, les veuves et les religieuses. Fin XIX^e, la "neurasthénie" devient populaire. Elle est la maladie moderne causée par le stress des grandes villes et la vie industrielle et Georges Béard fait de l'hystérie un genre de "neurasthénie sexuelle". Mais c'est un certain Pierre Briquet (*Traité Clinique et Thérapeutique de l'Hystérie*, 1859) qui prétend avoir découvert une cure pour guérir l'hystérie grâce à une manipulation appropriée de la région génitale. Selon Briquet, la clé pour atteindre l'orgasme dit aussi "crise hystérique" est une "titillation" précise "du clitoris" selon ses propres termes et non le massage indifférencié de la région pelvienne.

L'ouvrage récent de Rachel Maines (*The Technology of Orgasm*, 1999) est la première tentative de présentation exhaustive des nombreux appareils, instruments et engins divers utilisés pour soigner l'hystérie. Malheureusement, dû peut-être à sa perspective hétérocentrée, cet essai ne tient pas compte de la place du gode dans les technologies de l'orgasme et de la relation qui existe entre les technologies de l'orgasme féminin et les pratiques sexuelles underground des communautés S/M, lesbiennes, gaies, transsexuelles et transgenres.

Maines distingue deux traditions dans le traitement de l'hystérie. Le massage pelvien et l'hydrothérapie. La première date de la Renaissance et va progressivement intégrer des appareils mécaniques et électriques de manière à améliorer la précision et la durée du massage. Depuis le XVII^e, le massage pelvien était le "boulot dont personne ne voulait" (Maines, 1999, 1) parce qu'il exigeait du thérapeute beaucoup de temps et de précision et n'était pas toujours couronné de succès. Grâce au vibromasseur, la mécanisation de la "titillation du clit" vient donc résoudre le problème majeur que pose l'hystérie : comment provoquer un orgasme dans un corps féminin dans un minimum de temps et avec un maximum d'efficacité?

L'un des premiers vibromasseurs électro-mécaniques, le Weiss, est disponible pour un usage médical entre 1870 et 1890. En 1900, un large choix d'appareils, qui sera d'ailleurs l'attraction de l'exposition universelle de 1900 à Paris, sera commercialisé. Mais leur prix, leur taille et les compétences qu'ils requièrent restent assez dissuasifs et ils ne sortiront pas vraiment de leur environnement médical. En France, du temps de Charcot, la Salpétrière est l'un des centres de traitement de l'hystérie qui utilise les vibromasseurs. Aux Etats-Unis, John Harvey Kellogg qui, comme on l'a vu, n'a pas ménagé ses efforts dans le combat pour l'éradication de la masturbation va également apporter sa contribution au traitement des femmes souffrant de "neurasthénie hystérique" en commercialisant des appareils électriques destinés à générer des contractions musculaires pelviennes salutaires.

Des vibromasseurs de petite taille, faciles à utiliser comme l'"Electro Massage Machine" de John Butler présenteront l'immense avantage de pouvoir être d'abord commercialisés pour des usages médicaux dans les hôpitaux puis sous un format moins coûteux pour un usage domestique. Et il semble bien que la machine de Butler ait été l'un des premiers vibromasseurs électriques à être vendu au grand public américain pour un usage privé. **En tant que technologie domestique de la production de plaisir, le vibromasseur contemporain descend de la machine de Butler.**

Le second type de technologie intervenant dans le traitement de l'hystérie emprunte à la tradition thérapeutique de l'hydrothérapie. Les fumigations internes et l'humidification sont des techniques de la

Renaissance à base de bains et d'exposition à la vapeur que recommande notamment Ambroise Paré. La "douche ascendante" qui alterne jet d'eau froide et jet d'eau chaude est l'une des thérapies en vogue utilisée pour guérir l'hystérie à la Salpétrière vers 1890. Le Saratoga Springs, un célèbre établissement thermal situé dans l'état de New York, a popularisé l'utilisation de la douche ascendante assise : les patientes étaient invitées à s'assoir sur une chaise pour recevoir en plein clitoris un puissant jet d'eau propulsé par en-dessous.

Tous ces appareils technologiques ont été industrialisés, standardisés puis transférés de l'environnement hospitalier ou thérapeutique vers l'environnement domestique. Les années 20 sont l'époque de la généralisation des douches à pommeau maniables dans les foyers américains notamment. L'utilisation de la douche ne manquera pas de susciter la méfiance des psychologues jusque dans les années 70. Eugène Halpert s'inquiète de ce que la douche provoque non seulement des plaisirs physiques chez certaines femmes "frigides" dans les rapports hétérosexuels mais qu'elle leur permette également de réaliser des fantasmes : "J'ai le pénis de mon père et je peux uriner – traduire "éjaculer" selon Halpert – comme un homme et je suis capable d'uriner et de détruire – traduire "castrer" selon Halpert – avec le jet puissant", lui aurait dit une de ses patientes (Maines, 1999, 81). En fait, une simple technologie comme celle de la douche manuelle, présente dans tous les foyers au début des années 60, autorise une double transgression : du point de vue de l'identification de genre et en ce qui concerne la puissance et de la visibilité de l'orgasme à l'intérieur même de l'ordre hétérosexuel domestique.

Certaines conclusions s'imposent après ce rapide examen des technologies de répression/production de l'orgasme dans le cas de la masturbation et de l'hystérie. Il existait deux "espaces thérapeutiques" appropriés pour le traitement de l'hystérie : le lit conjugal et la table du médecin. Autrement dit, le lieu de construction de la sexualité féminine était celui de la rencontre répressive/productive d'au moins deux institutions : l'environnement domestique hétérosexuel où les femmes étaient assujetties aux hommes par le mariage et les institutions médicales où les femmes étaient assujetties aux hommes en tant que patientes. Une analyse plus approfondie des disciplines du sexe et des échecs du mariage permettrait sans doute d'établir des liens intéressants entre le nombre de femmes souffrant d'hystérie (plus de la moitié de la population) et le nombre d'hommes fréquentant les bordels. Elle permettrait aussi de revenir sur la figure stratégique de la "maîtresse" pour mieux comprendre pourquoi l'institution du mariage est devenue l'espace de la reproduction, de l'économie domestique, de la transmission du patrimoine et de la violence sexuelle et, très occasionnellement seulement, un espace de plaisir sexuel après le XVIII[e].

L'utilisation à la maison de technologies jusqu'alors réservées à un usage médical, avec le détournement d'un appareil domestique comme la douche ou le vibromasseur musculaire, restera secrète ou masquée sous des prétextes thérapeutiques jusqu'aux années 70-80, date à laquelle le féminisme pro-sexe et le développement du marché du sexe donneront une nouvelle impulsion à la production de vibromasseurs et de jouets sexuels féminins. Cependant, l'idée selon laquelle l'orgasme doit se produire lors d'un coït hétérosexuel ou sur la table d'examen d'un médecin est loin d'être abandonnée chez les femmes. Celles qui utilisent les jouets sexuels se sentent menacées dans leur identité de femme parce qu'elles craignent d'être associées aux travailleuses du sexe, à la masturbatrice vicieuse ou à la lesbienne. D'ailleurs, le discours médical a toujours établi un lien entre orgasme hors baise, orgasme réussi résultant d'une crise hystérique, indifférence ou réaction "frigide" au coïtus hétérosexuel et lesbianisme, celui-ci pouvant, c'est selon, être cause ou résultat. Nicolaus Fontanus remarquait déjà en 1650 que certaines femmes

atteintes d'hystérie pouvaient souffrir d'"éjaculation", un symptôme qui menaçait le bien-être physique des patients et leur image en tant que femme. L'idée était communément répandue dans la seconde moitié du XIX^e siècle qu'un "travail excessif" sur les machines à coudre pouvaient transformer d'honnêtes femmes souffrant d'hystérie en lesbiennes. En ce qui concerne les vibromasseurs et les jouets sexuels donc, le "camouflage social" reste de rigueur (Maines, 1999, xvi).

La mise en œuvre des technologies de répression/production de l'orgasme dans le cas de la masturbation et de l'hystérie nous montre bien que ce que nous connaissons sous le nom d'orgasme féminin depuis la fin du XVIII^e siècle n'est rien d'autre que le résultat paradoxal de deux technologies de répression/production opposées mais qui ont néanmoins œuvré dans la même direction, celle de la gestion du plaisir sexuel des femmes.

La discussion sur l'orgasme féminin n'avait pas sa place dans les théories biologiques et religieuses traditionnelles qui prônent la reproduction comme but de l'activité sexuelle. Alors que la sexualité masculine y était généralement décrite en termes d'érection et d'éjaculation, l'orgasme féminin était compris comme la crise de la maladie hystérique, un "paroxysme hystérique" produit dans des conditions cliniques. L'orgasme était la crise symptomatique d'une maladie exclusivement féminine, une acmé thérapeutiquement obtenue et résultant de différents processus : touchers répétitifs, massages, douches... Avec ce modèle, le patient hystérique indifférent qu'il est aux ruses des relations sexuelles hétéro-sexuelles, manque d'une "énergie sexuelle" qui doit être fournie par la machine vibratoire. Le corps de la femme hystérique est un genre de machine capricieuse qui ne réagit pas aux stimuli de la pénétration hétérosexuelle et qui doit être connectée à l'appareil. L'orgasme vient alors de la machine. La femme connectée est la machine qui jouit. Au contraire, dans le contexte de la logique répressive de "la folie masturbatoire", l'orgasme est décrit comme un "gâchis", comme une perte inutile d'énergie corporelle qui devrait être investie dans le travail physique ou la procréation et donc conservée et retenue.

L'orgasme est donc le produit impossible d'un double bind : la maladie et la guérison. Le gâchis et l'énergie. Le poison et le remède. L'orgasme est le "Pharmakon" (Derrida, 1972). L'orgasme de la masturbation est le "vice", cette drogue qui doit être combattue avec les instruments de la répression; en même temps, l'orgasme hystérique est la "cure" qui ne peut s'accomplir que grâce au travail d'appareils mécaniques. Dans le corps de la masturbatrice compulsive, l'orgasme représente une excitation excessive, un mouvement incontrôlable et irrationnel des instincts. Dans le corps de l'épouse malheureuse et hystérique, l'orgasme est le résultat d'une gestion mécanique du désir et tombe donc sous le contrôle de la causalité et de l'impulsion scientifique.

L'orgasme est à la fois une folie inexplicable qui doit être réprimé par la force des appareils (la masturbation) et le résultat transparent du travail d'engins mécaniques (l'hystérie). L'orgasme dépend de deux régimes oppositionnels. Il dérive d'un instinct animal qui ne connaît pas de limites morales dans le corps de la fille masturbatrice. Dans le corps de la femme allongée sur la table d'observation du médecin exposé au vibromasseur vaginal, l'orgasme n'est plus lié à l'animalité mais trouve sa source dans la marche simultanée du corps et de la machine, de la réduction du désir à des réponses mécaniques. Mais dans les deux cas, **l'orgasme est représenté comme étant quelque chose qui n'appartient pas à la femme.**

L'orgasme féminin, celui impossible à détecter grâce à des signes extérieurs de même que celui dépourvu de fin reproductive, ne pouvait être laissé à la discrétion des femmes. Il fallait qu'il soit décompté, objectifié et mesuré soit en tant que délire masturbatoire soit en tant

que produit du travail mécanique des médecins. Il fallait re-lier technologiquement l'orgasme aux parties génitales, lui donner une forme et des caractéristiques spécifiques. Phase d'excitation, contraction vaginale, corps qui se tortille et se cabre comme un cheval sauvage, cris, évanouissements, autant de manifestations de l'"arc hystérique" ou de la folie masturbatoire, autant de sous-produits des technologies de répression-production qu'on persiste encore à donner comme des signes naturels de l'orgasme féminin.

Money makes sex

On peut faire Eve à partir d'Adam ou, mieux encore, Marilyn à partir d'Elvis mais l'inverse ne marche pas. Les techniques chirurgicales d'aujourd'hui sont incapables de construire un pénis "normal en apparence" et "fonctionnel". Dans la littérature médicale, la phalloplastie (la construction chirurgicale du pénis) est toujours présentée comme une chose difficile à réaliser, risquée, dangereuse, primitive et expérimentale; l'opération donnerait des "résultats cosmétiques très moyens" pour reprendre le jargon chirurgical, traduisez d'apparence grotesque (Marjorie Garber, 1993, 329).

Par contre, depuis la fin des années 80, la technique chirurgicale construit des "organes génitaux féminins" sans qu'il soit possible de les distinguer des organes "normaux". Mais si l'on y regarde à deux fois, il serait plus juste de dire que sur le plan strictement chirurgical, la construction du vagin n'existe pas ou plus exactement que la médecine ne fait que rendre visible la possibilité qu'a le pénis de

"devenir vagin" pour faire écho à la célèbre formulation de Deleuze (le "devenir femme").

Une technique simple consiste à vider le corps caverneux du pénis puis à inverser ce que l'on appelle le tissu "phallique", la technique d'inversion de la peau du pénis étant la plus communément pratiquée. Et c'est d'ailleurs celle-ci que la clinique de chirurgie esthétique St Joseph de Montréal propose dans son dépliant.

Première étape : on incise la peau du pénis et des testicules de manière à pouvoir récupérer des tissus pour construire les parois postérieures du vagin. Deuxieme étape : la castration : on enlève les testicules, on incise la partie supérieure du pénis de manière à faire coulisser la peau vers le bas. On ménage un espace pour le vagin entre la vessie et le rectum. Troisieme étape : on réalise le clitoris à partir du corps caverneux. Un cathéter urinaire est placé dans la vessie. La peau du pénis est retournée et repoussée à l'intérieur. Elle est complétée si nécessaire par une greffe de la peau du scrotum. Quatrième étape : on place un moule qui a la forme d'un gode dans l'emplacement réservé au vagin.

Si ce processus est exécuté comme une invagination du pénis, c'est parce que, dans le discours médical, la masculinité contient en elle-même la possibilité de la féminité comme inversion. La coexistence potentielle des deux sexes à l'intérieur du pénis prouve bien que c'est un modèle d'hermaphrodisme originaire qui est le fondement de la sexualité masculine hétérosexuelle et ensuite par dérivation de la sexualité masculine homosexuelle. Dans ce qu'il faudrait appeler la mythologie hétérosexuelle de la différence sexuelle, l'homme, le mâle, n'appartient pas à la famille de l'animal vivipare (qui a besoin d'un utérus pour se reproduire) ; il entretient une filiation hermaphrodite secrète avec l'ordre végétal et animal inférieur. En fait, **les techniques de production de la masculinité et de la féminité sont truquées** : la masculinité se réalise selon un modèle hermaphrodite qui permet le passage du pénis au vagin ; la féminité obéit à un modèle de production du sexe irréversible où la reproduction ne peut pas se faire en dehors de l'utérus.

La spécificité du modèle hermaphrodite de la masculinité réside donc dans la suppression de l'utérus à des fins reproductives. Les mâles appartiennent à la race souterraine des escargots, des sangsues, des vers de terre. Leur sexe est totalement normal, c'est-à-dire absolument différencié de l'autre sexe, autrement dit "gonochorique" mais il renferme une physiologie double qui contient déjà en germe les organes sexuels mâles et femelles. Paradoxalement donc, pour produire des sexes séparés, "gonochoriques", il a fallu passer par le modèle hermaphrodite. J'emploie le terme de "gonochorique" à dessein, car il est temps de pointer l'artificialité et le côté bizarroïde de la construction de la normalité par la médecine. Quand on emploie le terme "normal" pour désigner tout ce qui n'est pas hermaphrodite, intersexuel, on pourrait aussi bien dire "gonochorique".

Comme le montrent les technologies utilisées dans la chirurgie transsexuelle, il n'est pas nécessaire de construire un vagin : il suffit de retrouver le vagin qui est déjà à l'intérieur du pénis. **Un pénis peut "devenir vagin"**. Mais avec la technologie productrice de la différence sexuelle, **un vagin ne peut pas devenir pénis.** Quelle est la raison de cette asymétrie technologique ? Quels sont les processus de réversibilité et d'irréversibilité grâce auxquels se construit la différence sexuelle ? **Quelle est la relation constitutive qui existe entre masculinité, hétérosexualité, et hermaphrodisme ?**

Le cas de ce que la médecine appelle "intersexe" (une personne qui présente des "caractères" des deux sexes ou qui présente au cours de son existence une évolution vers le sexe opposé à celui d'origine), les technologies utilisées dans l'assignation du sexe, l'étiologie,

l'amniocentèse, l'échographie, le diagnostic par examen cytologique, l'analyse chromosomique, l'évaluation hormonale (gonadotrophine, stéroïdes), les examens génitaux (de la palpation à la radiographie) et l'ensemble des procédés chirurgicaux destinés à réduire ou à éradiquer toute ambiguïté sexuelle montrent bien quels sont les modèles de construction du genre selon lesquels opère la technologie (hétéro) sexuelle.

La technologie sexuelle est une sorte de ✂ "table d'opération" ✂ abstraite (j'emprunte cette formulation à Foucault qui l'avait lui-même prise chez Raymond Roussel et l'utilise au début de *Les Mots et les Choses*) qui est à l'origine du découpage de certaines zones corporelles comme organes (sexuels ou non, reproductifs ou non, perceptifs ou non, etc.) : la bouche et l'anus par exemple sont désignés comme le point d'entrée et le point de sortie sans lesquels le système digestif ne peut trouver sa cohérence en temps que système; la bouche et l'anus sont rarement désignés comme faisant partie du système sexuel/reproductif. C'est sur cette table à double entrée (masculin/féminin) que l'identité sexuelle est définie, toujours et à chaque fois, non à partir de données biologiques mais par rapport à un certain a priori anatomico-politique, une sorte d'impératif qui impose la cohérence du corps comme sexué.

Comme système différentiel fixant l'ordre empirique qui rend le corps intelligible grâce à la fragmentation ou le découpage des organes, cette technologie sexuelle, cette ✂ table d'opération ✂ abstraite relève en fait de ce qu'on appelle la réassignation de sexe. Les opérations plus connues sous le nom de changement de sexe et de chirurgie de réassignation sexuelle ne sont rien d'autre que des tables secondaires où se renégocie le travail de découpage qui se fait sur la ✂ table d'opération ✂ abstraite. L'existence même de ces systèmes est la preuve que l'identité sexuelle est le produit d'une technologie coûteuse.

Entre le premier niveau institutionnel d'assignation sexuelle (médical, juridique, familial) et l'ordre socio-anatomique qui est produit par ce premier niveau, il a fallu créer une ✂ table d'opération ✂ intermédiaire où s'effectuent la régulation et le re-découpage des occurrences problématiques, atypiques, anormales, en un mot dégénératives de l'ordre hétérosexuel.

Invertie. Travestie. Intersexe. Transexuelle. Preuve de l'arrogance de la culture et du discours hétérocentré : le fait que l'abandon du sexe assigné devienne un problème de réassignation où les frontières, la validation, les structures, les configurations et même la vie sont entièrement et uniquement décidées par les institutions hétérosexuelles (la médecine, la psychologie...).

Vaginoplastie (la reconstruction chirurgicale du vagin), phalloplastie (la construction chirurgicale du pénis à l'aide d'une greffe de peau provenant d'une autre partie du corps comme l'avant-bras ou la cuisse), métoïdioplastie (l'agrandissement du clitoris grâce à des prises de testostérone), chondrolaryngoplastie (l'ablation de la pomme d'Adam), mastectomie (l'ablation des deux seins généralement suivie par la reconstruction des tétons à partir d'un téton coupé et greffé deux fois), hystérectomie (ablation de l'utérus) : en tant que sites de renégociation, les opérations de changement de sexe ont l'air de résoudre les "problèmes" (les "discordances" entre sexe, genre, orientation sexuelle...). Mais en fait, elles sont les scénarios visibles du travail de la technologie hétérosexuelle; elles rendent manifestes la construction technologique et théâtrale de la vérité naturelle du sexe.

L'ensemble de ces processus de "réassignation" n'est que le deuxième découpage ✂, la deuxième fragmentation du corps. Elle n'est pas plus violente que la première, elle est simplement plus gore. Surtout, elle est socialement et politiquement censurée. Economiquement aussi.

La première fragmentation du corps ou assignation de sexe est ce que l'on peut appeler, à la suite de Judith Butler (1993), un processus de nomination performative. Aucun d'entre nous n'y a échappé. Avant la naissance, grâce à l'échographie – une technologie réputée descriptive alors qu'elle est prescriptive – ou après la naissance, on nous a assigné un sexe féminin ou un sexe masculin. L'idéal scientifique est d'ailleurs de parer à toute ambiguïté gênante en faisant si possible coïncider fécondation et assignation de sexe. On est tous passés par cette première table d'opération performative : "C'est une fille ! C'est un garçon !"

Avec "la deuxième réassignation", dont le paradigme est la transsexualité, on passe d'un moment performatif purement linguistique à un moment performatif chirurgical : adjugée à un homme, la dénomination "femme" exige le redécoupage physique de son corps. "La deuxième réassignation" va situer le corps dans un nouvel ordre de classification et re-dessine littéralement les organes (on a vu déjà à quel point l'obsession de la chirurgie est de retrouver un organe dans un autre) sans rien laisser au hasard, de manière à réaliser une seconde cohérence tout aussi systématique que la première.

La table d'assignation de la masculinité et de la féminité désigne les organes sexuels comme étant des zones génératives de la totalité du corps, les organes non sexuels étant des zones périphériques. A partir d'un organe sexuel bien précis, la table nous permet de reconstruire la totalité du corps. Le corps n'a de sens que sexué, un corps sans sexe est monstrueux. Selon cette logique, à partir d'un organe périphérique (le nez, la langue ou bien les doigts par exemple), il est impossible de reconstruire la totalité du corps comme corps sexué. Ainsi donc, les organes sexuels ne sont-ils pas seulement des "organes reproducteurs" au sens où ils permettent la re-production sexuelle de l'espèce mais ils sont aussi et surtout des "organes producteurs" de la cohérence du corps sex(ué).

Les corps intersexuels grippent le travail mécanique de la table d'assignation, ils minent secrètement la syntaxe selon laquelle la machine sexuelle produit et reproduit les corps. Les corps intersexuels représentent une menace, altèrent la frontière au-delà de laquelle il y a différence et en deçà de laquelle il y a identité. Ils remettent en cause l'automatisme performatif de la table d'opération. Ils révèlent l'arbitraire des catégories (identité et différence, mâle/femelle) et la complicité qu'entretient cette catégorisation avec l'hétérodésignation des corps. Où sont les parties génitales et génératives ? Comment désigner ce que l'on trouve ? Comment faire un organe à partir d'un nom ?

Les technologies mises en œuvre pour l'assignation de sexe dans le cas des enfants intersexes suivent la même logique que celles qui sont utilisées dans le cas des personnes transsexuelles. Devant une incomplétude (des corps sans vagin ou sans pénis visuellement reconnaissables) ou un excès (des corps qui combinent des caractères sexuels soi-disant féminins ou masculins), la table d'assignation de sexe va de nouveau fonctionner mais comme une véritable ✂ table d'opération ✂ cette fois, par le biais d'implantations, de greffes, de mutilations, de manière à ce que j'ai appelé le centre génératif de l'identité sexuelle soit construit de manière exclusive et excluante : il faut choisir obligatoirement et uniquement entre deux variables. Sex making = sex killing, toujours : "Les parents d'un enfant hermaphrodite racontaient à tout le monde qu'ils avaient eu des jumeaux, un de chaque genre. Une fois le genre assigné, ils répandirent la nouvelle que l'autre enfant était mort." (Kessler, 1990, 42).

La gestion des enfants intersexes repose sur la théorie développée par Money, Hampson et Hampson en 1955, puis Money et Ehrhardt en

1972. Curieusement, la théorie qui défend la différence sexuelle comme normale et naturelle repose sur une hypothèse purement constructiviste : **le genre et l'identité sexuelle sont modifiables jusqu'à l'âge de dix-huit mois.**

A noter que la totalité ou presque de la littérature scientifique relative à la gestion des enfants intersexes a été écrite par ou en collaboration avec Money, professeur de psychopédiatrie à l'hopital universitaire John Hopkins de New York. Sa théorie n'a suscité aucune réaction dans la communauté scientifique. La seule critique émane des études féministes avec Suzanne Kessler (1998). Money fait aussi autorité en matière de psychologie des transsexuel(le)s. Après les années 50, il est devenu si incontournable en matière d'assignation sexuelle des nouveaux-nés que l'on peut dire sans se tromper que "Money makes sex" dans les sociétés occidentales du moins.

Si vous avez pu penser que la transsexualité et les opérations de changement de sexe sont contre-natures et extra-ordinaires, jetez donc un coup d'œil à l'assignation de sexe ordinairement pratiquée sur les nouveaux-nés.

Comme on va le voir, l'efficacité du modèle de Money et son succès depuis plus de 30 ans sont le résultat de la combination stratégique de deux langages, de deux épistémologies qui vont être utilisées pour décrire le corps : l'analyse chromosomique et le jugement esthétique.

Pour jouer au docteur assignateur, munissez-vous de votre liste de définitions avant toute chose :

XX : génétiquement féminin. Selon la médecine actuelle, un corps est considéré comme étant génétiquement féminin s'il a une combinaison chromosomique comportant deux chromosomes X sans chromosomes Y.

XY : génétiquement masculin. Selon la médecine actuelle, un corps est considéré comme étant génétiquement masculin s'il a une combinaison chromosomique comportant un chromosome Y au moins.

Clitoro-pénis : petit organe qui ressemble à un clit mais qui a le potentiel de devenir pénis.

Micro-pénis : pénis petit mais bien formé.

Micro-phallus : petit pénis malformé difficile à reconnaître en tant que tel, à ne pas confondre avec un clitoris.

Péno-clitoris : gros clitoris qui peut être pris pour un petit pénis.

Selon le modèle de John Money, si le nouveau-né intersexuel, après analyse chromosomique, est considéré comme génétiquement féminin (XX), la chirurgie génitale intervient pour enlever les tissus qui pourraient faire penser à un pénis. La reconstruction de la vulve (avec réduction du clitoris) commence généralement à trois mois. Si l'organe est ce que la terminologie médicale appelle un péno-clitoris, cette opération implique la mutilation du clitoris dans la plupart des cas.

Plus tard, avec la vaginoplastie (une opération similaire à celle pratiquée chez les transsexuelles), le travail de construction de la féminité est complété par la production du vagin hétérosexuellement défini, c'est-à-dire capable d'accueillir un pénis lors du coït. Pour les sujets femelles qui présentent une structure interne inadéquate (c'est-à-dire dont le canal vaginal est situé non loin de sa place habituelle), la vaginoplastie est faite entre un et quatre ans. Il se peut que les filles qui ont besoin d'une chirurgie plus complexe ne soient pas chirurgicalement corrigées avant la pré-adolescence. Le canal vaginal (c'est-à-dire le canal susceptible de recevoir le pénis) est générale-

ment réalisé lorsque la croissance est achevée, après la féminisation du corps pubère à l'aide d'œstrogène (Kessler, 1998, 244).

Cette construction de la féminité et de la baise nous amène à comprendre pourquoi Monique Wittig n'a pas de vagin, pourquoi les lesbiennes ne sont pas des femmes et pourquoi la pénétration anale entre pédés devrait être considérée comme un coït puisque, selon le modèle hétérosexuel de construction de la différence sexuelle, tout trou capable d'accueillir un pénis devrait être appellé un "vagin".

Si le nouveau-né intersexuel dispose d'une configuration chromosomique qui comporte au moins un chromosome Y, il sera considéré comme étant génétiquement masculin. Dans ce cas de figure, le problème est de savoir si le tissu phallique est susceptible ou non de réagir positivement à un traitement hormonal à base d'androgènes qui augmente la taille du micro-phallus ou du micro-pénis. Le corps est maintenant confronté à un jugement visuel qui va reléguer les analyses chromosomiques au rang de vérités secondaires. Les critères de "longueur", de "taille" et d'"apparence normale" des appareils génitaux vont se substituer à ceux des tests génétiques.

Selon le discours médical, l'organisation et la nomination des corps en tant que sexués doivent coïncider avec la première vision qu'on se fait d'eux, que ce soit par le biais d'une visualisation intra-utérine (l'échographie) ou extra-utérine (le moment de la naissance), comme si les yeux avaient la charge d'établir la vérité du genre en vérifiant la correspondance organes anatomiques et ordre sexuel idéal binaire. Autrement dit, nous ne sommes pas capables de visualiser un corps en dehors d'un système de représentation hétérocentré. La chirurgie vient résoudre les contradictions qui surgissent entre deux ordres de vérité : les combinaisons chromosomiques et l'apparence du tissu génital.

Dans tous les cas, l'ordre hétérosexuel sécurise l'assignation du corps à l'un des deux sexes/genres dans un cadre oppositionnel excluant. La présence d'opposés incompatibles dans le corps du nouveau-né intersexuel est interprété comme une anomalie voire une fixation dans l'évolution du fœtus qui, dans son développement, passe par un moment d'indifférenciation du tissu génital. Pour Money, Green et Ehrhardt, l'intersexualité est soit un cas de régression, soit un cas d'évolution pathologique du fœtus. Les ambiguïtés anatomiques ne remettent pas en cause la stabilité de l'ordre sexuel. Elles ne constituent pas un troisième sexe. Au contraire, elles renforcent la stabilité de l'ordre sexuel. Les organes sexuels décrits comme "mauvais", "sous-développés", "mal développés", "inachevés" sont les exceptions pathologiques dont on a besoin pour confirmer la normalité. Tel le malin génie de Descartes, les organes sexuels malformés sont trompeurs, ils piègent la perception et génèrent un jugement erroné sur les genres. Seule la technologie médicale (linguistique, chirurgicale ou hormonale) peut réintégrer les organes dans l'ordre de la perception en les faisant correspondre (comme masculins ou féminins) à la vérité du regard et de telle manière qu'ils montrent (au lieu de cacher avec malignité) la vérité du sexe.

Selon Kessler, les critères de l'assignation de sexe ne sont pas scientifiques mais esthétiques parce que la vision et la représentation jouent le rôle de faiseurs de vérité dans le processus de l'assignation de sexe. La vision fait la différence. Dans le cas de la réassignation de sexe, c'est bien la même justification esthétique que l'on retrouve (les cliniques qui proposent des phalloplasties et des vaginoplasties ne s'appellent-elles pas des cliniques de chirurgie esthétique ?).

Mais d'un point de vue contra-sexuel, critère scientifique et critère esthétique travaillent de concert en matière de réassignation de sexe à partir du moment où ils sont tributaires d'un seul ordre politico-visuel : tout corps sans parties génitales externes suffisamment

développées et qui ne peuvent pas être reconnues visuellement comme pénis sera sanctionné et identifié comme féminin. Comme le montrent les cas de réassignation des nouveaux-nés génétiquement "masculins" sans pénis ou dotés d'un pénis excessivement petit vers le genre féminin, la vérité du sexe est décidée en fonction de l'adéquation à des critères hétérosociaux et normatifs selon lesquels la production d'un "individu incapable d'avoir des relations hétéro-sexuelles génitales" est d'après Money (Kessler, 1990, 252) la pire faute que l'on puisse commettre en matière d'assignation et de réassignation de sexe.

Le travail d'assignation du sexe des nouveaux-nés intersexuels commence par un processus de sexuation/nomination : un organe reçoit le nom de clitoro-pénis, péno-clitoris, micro-phallus ou micro-pénis non en fonction de la description des organes existants mais en fonction du sexe que l'on veut fabriquer. Le nom d'un organe a toujours valeur prescriptive.

Si le nouveau-né est chromosomiquement XY, c'est-à-dire considéré génétiquement "mâle", son tissu génital sera dénommé micro-phallus ou micro-pénis ou encore clitoro-pénis, de manière à signifier son potentiel à "devenir pénis", et toutes les évaluations médicales servent à savoir si ses organes sexuels ont ou peuvent acquérir l'apparence d'un pénis normal et s'il pourra avoir des érections.

Si le nouveau-né réagit positivement au test hormonal – son organe grandit – un traitement local à base de testostérone sera utilisé pour que se développe un petit pénis. Si le nouveau-né XY reste insensible à la thérapie hormonale, voilà qui constitue une contradiction impossible pour le discours médical : on a affaire à un bébé génétiquement masculin mais sans pénis ou mieux encore "sans assez de pénis" (un pénis qui mesure moins de deux centimètres après traitement hormonal). Admettre cette contradiction reviendrait à dire que la cohérence du corps sexué et donc de l'identité sexuelle peut être atteinte sans un centre génératif (sexe = organe sexuel) ou bien qu'il existe un ordre sexuel étranger à la cohérence des organes.

Money et ses collègues pensent donc qu'il est beaucoup plus sage d'éviter les problèmes que posent le micro-pénis dans l'enfance et le pénis de petite taille après la puberté en réassignant la plupart de ces nouveaux-nés au genre féminin. **Dans ce cas, le micro-phallus est un péno-clitoris** et l'enfant subira ultérieurement une vaginoplastie complète. Pour Money donc "le masculin" n'est pas défini par un critère génétique (comporter un chromosome Y et un X) ou par la production du sperme mais par un critère esthétique, le fait d'avoir un pénis à "la taille appropriée" (Kessler, 1998, 246). En l'absence d'un pénis bien formé et de taille minimale, la plupart des bébés intersexes XX ou XY sont donc assignés au sexe féminin.

Dans le cas seulement où le nouveau né est XX et présente un pénis de taille normale et bien formé, la médecine peut envisager la possibilité d'une réassignation vers le sexe masculin car selon Money, la castration d'un pénis "normal" est difficile à expliquer aux parents et "la masculinisation des structures du cerveau à l'état fœtal prédispose invariablement le bébé à développer un comportement de garçon même s'il est élevé comme une fille" (Kessler, 1998, 251). **Gageons qu'il est aussi difficile d'annoncer aux parents que leur fille pourrait être une baby butch.**

•

On peut dire que le cas des bébés intersexes mobilise quatre technologies. A un niveau épistémologique, "les intersexes" opposent (et font travailler ensemble) une technologie génétique essentialiste et une technologie chirurgicale constructiviste. A un niveau institutionnel, ils opposent (et font travailler ensemble) les technologies de

transformation et les technologies de fixation ou de répétition. Les premières sont celles de l'hôpital et sont la condition de possibilité de la médecine comme "science" ayant pour objet le rétablissement de la normalité (autant de technologies qui gèrent le passage entre la maladie et la santé, entre la monstruosité et la normalité). Les secondes garantissent le travail de la famille et de l'école sur les corps.

A cause de la tension qui existe entre ces technologies qui s'opposent, le facteur temps est crucial en matière d'assignation sexuelle. Le fait que le sexe/genre puisse être assigné relativement tardivement, qu'il puisse exister un laps de temps entre la naissance et l'assignation révèle assez le caractère contingent des décisions et des choix qui entrent en ligne de compte dans la technologie de production de la vérité du sexe. Mais d'un autre côté, les institutions et le discours médical subissent la pression de la date limite en matière d'assignation de sexe, pour que les institutions domestiques et scolaires puissent faire leur travail mécanique et reproductif de re-sexualisation et de re-genderisation du corps. Les parents ne sont d'ailleurs pas les derniers à exiger des médecins qu'ils déterminent très rapidement le sexe de leur enfant en dépit des ambiguïtés morphologiques et chromosomiques. Comme le dit un médecin cité par Kessler : "Les parents ont besoin de rentrer à la maison pour faire leur boulot de parents et pour élever leur enfant en sachant clairement s'ils ont affaire à une fille ou à un garçon." (Kessler, 1998, 244).

Si Money affirme que l'identité de sexe/genre est modifiable jusqu'à dix-huit mois environ (bien que les traitements hormonaux et chirurgicaux se poursuivent après la puberté), ce n'est pas parce qu'il n'existe pas de possibilité de changement après cet âge (comme le prouvent assez les opérations de changement de sexe et de réassignation chez les personnes transexuel(le)s), mais parce que le discours médical ne peut pas faire face aux conséquences politiques et sociales de l'ambiguïté ou de la fluidité sexuelle au-delà de la petite enfance. Selon Money, le genre/le sexe doivent donc être assignés le plus tôt possible, c'est-à-dire immédiatement. Et ce, de manière décisive et irréversible.

Le développement de la chirurgie esthétique et de l'endocrinologie (qui n'a pas conduit à la construction chirurgicale du pénis) en relation avec la construction technique de la féminité en général (dans la transsexualité comme dans la sursexualisation avec les femmes siliconées) ainsi que le fait d'imposer comme critère pour l'assignation du sexe et du genre l'apparence ainsi que la taille du pénis depuis les années 50 nous permettent de répérer un changement dans le système sexe/genre hétérosexuel et de distinguer deux modèles. Le premier se fonde sur la division du travail sexuel et du travail reproductif (correspondant au capitalisme industriel). Avec ce modèle (qui date du XVIII[e] siècle), sexe = reproduction sexuelle = utérus. Le second modèle (correspondant au capitalisme post-industriel) se caractérise par la stabilité du pénis en tant que signifiant sexuel, par la pluralité des performances de genre et par la prolifération d'identités sexuelles qui coexistent avec l'impérialisme du pénis. Avec ce modèle (qui date du XX[e] siècle), sexe = performance sexuelle = pénis. Ces deux modèles produisent deux rêves paranoïaques générés par l'ordre hétérocentré. Deux utopies/distopies qui sont néanmoins l'expression de la fondation structurelle du système : la "famille lesbienne" et le ghetto gay masculin. Il est important de souligner que bien que ces deux modèles aient fait leur apparition à des époques différentes, de nos jours, ils ne s'excluent pas mutuellement, voire ils se superposent.

Au XIX[e] siècle, la présence ou l'absence d'ovaires était le critère fondamental du discours médical pour assigner le sexe/genre dans les cas qualifiés à l'époque d'hermaphrodisme. Avec cette logique, l'ordre sexe/genre reflète la division du travail reproductif. N'importe quel corps avec ou sans "pénis" sera assigné au féminin s'il/elle est suscep-

tible de mettre un enfant au monde. Le modèle sexe = reproduction sexuelle = utérus produit l'utopie/distopie de la "famille lesbienne" : un paradis de la reproduction où l'autorité de l'homme est d'abord réduite à une circulation du sperme sur le marché puis éliminée à travers le transfert de matériel génétique d'une femme à une autre, générant un utérus mondial où les lesbiennes reproductrices chantent do do l'enfant do.

Il semble qu'à partir des années 50, la féminité ou l'assignation au genre féminin soient toujours une possibilité pour les corps dits génétiquement mâles ou femelles alors que l'assignation au sexe masculin est réservée aux corps qui présentent des chromosomes XY ou XX avec des pénis à l'apparence normale. Le modèle sexe = performance sexuelle = pénis produit l'utopie/distopie du ghetto gay masculin : un paradis sexuel où le pénis en érection est bénédiction. Cette utopie/distopie est la fondation/phobie des sociétés fortement homosociales dans lequelles le capitalisme post-industriel semble promettre la transformation de toute valeur économique en $pénis et vice versa. (→ logique du gode).

Dans le modèle sexe = performance sexuelle = pénis, le discours médical gère la (ré)assignation de sexe en fonction de ce que la contra-sexualité appelle **le tabou du gode**. Le tabou du gode est la loi fondamentale de l'assignation de sexe/genre selon Money : "N'assignez jamais un nouveau-né au genre masculin à être élevé comme un garçon et à subir la thérapie hormonale et chirurgicale en tant que garçon si la structure phallique à la naissance n'a pas au moins la même taille que les enfants du même âge." (Money, 1975, 610).

Le tabou du gode revient à interdire qu'un corps féminin puisse avoir un clit ou quelqu'autre partie génitale externe qui puisse visuellement passer pour une sorte de "pénis". Le tabou du gode, dans l'assignation comme dans le changement de sexe, revient à interdire la construction technologique d'un pénis. L'asymétrie qui existe dans la construction sociale des genres se retrouve dans les technologies médicales de construction et de changement de sexe. Raison pour laquelle on peut donc dire que le pénis se situe au-delà de tous les artifices, qu'il est la Nature. **Et c'est précisément dans ce règne de la naturalité du pénis que le gode fait irruption comme "un spectre vivant".**

Technologies du sexe

Dire que le sexe est technologique peut paraître contradictoire voire intenable. Une définition du sexe qui ignorerait l'opposition que l'on fait traditionnellement entre technologie et nature n'a-t-elle pas toutes les chances d'apparaître comme incohérente ? La haute technologie se présente toujours comme nouvelle, en perpétuelle amélioration, plus rapide, toujours sujette au changement et donc comme étant le moteur même de l'histoire et du temps. Le système sexe/genre, au contraire, quand bien même son caractère historique non naturel et construit a largement été mis en évidence dans les années 80 et 90, continue d'être dépeint comme un cadre plutôt stable, résistant au changement et aux transformations. Le sexe peut apparaître dès lors comme l'ultime reste de la nature après que les technologies aient accompli leur travail de construction du corps.

Le terme de technologie (← grec "tekhné" qui signifie le métier, l'art de fabriquer versus la "phusis", nature) déclenche une série d'oppositions binaires, naturel/artificiel, organe/machine, primitif/moderne où "l'outil" joue un rôle de médiation entre les termes de l'opposition. Les narrations positivistes du développement technologique (où l'Homme est représenté comme la raison souveraine qui tempère, maîtrise et possède la nature brute) de même que les narrations apocalyptiques ou viriliennes (où Paul Virilio posté à l'horizon négatif veille à l'insécurité du territoire comptabilisant les accidents de la machine qui éructe une rationalité létale en détruisant et en dévorant la nature) présupposent une division et une opposition maintenue entre le corps vivant comme nature et la machine inanimée.

Donna Haraway : "l'(hu)main/man" se définit avant tout comme "un animal qui utilise des instruments", par opposition aux "primates" et aux "femmes" (*Primate visions : Gender, Race and Nature*, 1998, 9). La notion de technologie, c'est-à-dire la totalité des outils que les hommes fabriquent et emploient pour réaliser des choses, recouvre en fait une construction de "la nature humaine" et de "la différence sexuelle". La technologie est aussi le critère du colonisateur pour déterminer le degré de culture, de rationalité et de progrès atteint par les "peuples". Dans les narrations coloniales dominantes, les femmes et les "indigènes" qui n'ont pas accès à la technologie ou qui manquent de "technologie" sont dépeints comme faisant partie de la "nature" et deviennent pour cette raison des ressources à mater et à exploiter.

La notion de "technologie" est donc une catégorie clé autour de laquelle se structurent les espèces (humain/non humain), le genre (masculin/féminin), la race (blanc/noir) et la culture (avancé/primitif). Donna Haraway encore : le discours colonial qu'est l'anthropologie au XIX^e^ et au début du XX^e^ siècle a construit les corps masculins et les corps féminins en s'appuyant sur l'opposition technologie/nature, instrument/sexe. Le corps masculin est défini par la relation qu'il entretient avec la technologie : l'"outil" le prolonge, voire le remplace. Le corps féminin de son côté, étranger qu'il est à toute forme

de sophistication instrumentale, à partir du moment où les techniques d'éducation des enfants développées par les femmes africaines ne sont pas considérées par l'anthropologie comme des technologies à proprement parler (Zimmerman, 1983), va être défini comme sexe. Le discours anthropologique, dit Haraway, a construit le corps féminin par opposition à celui du primate femelle en le caractérisant comme corps sexuel à temps plein. Une définition qui va être articulée non en fonction de l'acquisition des outils (comme c'est le cas pour l'homme) mais plutôt en fonction de l'absence d'œstrus, c'est-à-dire des "périodes de chaleur". A la différence de celui du primate femelle, le corps féminin est celui qui est toujours disponible pour l'(hétéro)sexe et qui répond aux impératifs de la procréation domestique.

La technologie et le sexe sont des catégories stratégiques dans le discours anthropologique européen et colonial où la masculinité a été décrite en fonction de sa relation avec les appareils technologiques tandis que la féminité a été définie en fonction de la disponibilité sexuelle. Mais si l'on y regarde de plus près, la "reproduction sexuelle", en principe confinée à la nature et au corps des femmes, est "contaminée" depuis le début par les technologies culturelles que sont les régimes de contraception et d'avortement, les traitements médicaux et religieux de l'accouchement, etc. Lyotard a montré que si, dans le discours scientifique et anthropologique la nature et la technologie sont des catégories qui s'opposent, en fait, elles sont toutes deux intimement liées à la "procréation naturelle".

Il existe une complicité entre les notions de technologie et de sexualité que cherche à masquer l'anthropologie. Les théories aristotéliciennes de la procréation humaine parlent du sperme de l'homme comme d'une sorte d'homme *in nuce*, d'"homunculum" qui doit être placé dans le ventre passif de la femme. Cette théorie qui ne s'est vue réfutée qu'à l'époque moderne comprenait la procréation comme une technologie agricole des corps où les hommes sont les techniciens et les femmes des champs naturels de culture. Comme Lyotard y a bien insisté, l'expression "tekhné" (forme abstraite du verbe "tikto" qui veut dire "engendrer", "générer") renvoie en grec à des formes de production artificielle et de génération naturelle. Le mot grec pour désigner les géniteurs n'est autre que "tekontes", celui pour désigner le germe, "teknon" (Lyotard, 1991, 52). Exemple paradigmatique de contradiction culturelle, la technologie emprunte donc à la fois à la production artificielle (où tekhné = poiesis) et à la reproduction sexuelle ou "naturelle" (où tekhné = génération).

C'est la critique féministe qui a remarqué et analysé la première ce lien entre technologie et reproduction sexuelle. Au début des années 70, le féminisme a tenté d'écrire l'histoire politique de l'appropriation technologique du corps des femmes. La force avec laquelle le discours féministe a désigné le corps féminin comme étant le produit de l'histoire politique, et non simplement de l'histoire naturelle, doit être célébrée comme le début de l'une des ruptures épistémologiques majeures du xx[e] siècle. Cependant, pour nombre de féministes, la technologie renvoie à un ensemble de techniques (non seulement des instruments et des machines mais aussi les procédures et les règles qui président à leurs usages – du test génétique à la pilule en passant par la péridurale) qui objectifient, contrôlent et dominent le corps des femmes. Jusqu'à Donna Haraway, les analyses féministes de la "technologie" (Barbara Ehrenreich, Gena Corea, Adrienne Rich, Mary Daly, Linda Gordon, Evelyn Fox Keller, etc.) ont plutôt écrasé la notion de technologie de sexe sur celle de technologies reproductives. La difficulté, avec une démarche féministe de ce type, est qu'elle tombe dans le piège de l'essentialisation de la catégorie de la femme qui va généralement de pair avec l'identification du corps de la femme et de sa sexualité avec la fonction de reproduction et qu'elle met généralement l'accent sur les dangers (domination, exploitation, aliénation...) que représentent les technologies pour le corps de la

femme. C'est ainsi que le féminisme échoue à comprendre le caractère technologiquement contruit des corps et des identités masculines et à concevoir les technologies comme sites de résistances.

Le féminisme qui rejette la technologie en ce qu'elle ne serait qu'une forme sophistiquée de la domination masculine sur le corps des femmes finit par assimiler toute forme de technologie au patriarcat. Cette analyse reconduit et perpétue les oppositions binaires nature/culture, féminin/masculin, reproduction/production ainsi qu'une conception des technologies selon laquelle celles-ci ne sont que des modes de contrôle du corps des femmes et de la reproduction. Si l'on en croit les visions parfois apocalyptiques qui sont données des technologies de reproduction, le but ultime de la technocratie mâle n'est pas seulement de s'approprier le pouvoir de procréation du ventre des femmes mais mieux encore de remplacer les "femmes biologiques" (bonnes, naturelles, innocentes...) par des "femmes machines" grâce aux nouvelles technologies de réplication telles que les utérus artificiels ou le clonage (Corea, 1985). Dans une autre version dystopique high-tech – celle d'Andrea Dworkin – les femmes finiraient par habiter "un bordel reproductif" où elles seraient réduites à l'état de machines reproductives et sexuelles au service des hommes.

La plupart de ces critiques féministes appelent de leurs vœux une révolution anti-technologique où les corps des femmes se libéreraient du pouvoir coercitif, répressif des mâles et des technologies modernes pour se fondre dans la nature. En fait, la critique féministe des années 70 et 80 débouche sur une double renaturalisation.

D'un côté, avec la réduction et la diabolisation des technologies de sexe, le corps des femmes est présenté comme purement naturel et le pouvoir dominateur des hommes transformé en techniques de contrôle et de possession s'exerçant sur ce qui serait la capacité la plus essentielle des femmes : la reproduction. La reproduction est décrite comme une capacité naturelle du corps des femmes, la matière crue sur laquelle le pouvoir technologique va se déployer. Dans ce discours, la femme est la nature et l'homme est la technologie.

De l'autre côté, avec la dénaturalisation féministe du genre initiée par Simone de Beauvoir, la femme est le produit de la construction sociale de la différence sexuelle. Ce féminisme échoue en ne procédant pas aux analyses déconstructivistes de l'homme et de la masculinité en tant que genre, lui aussi construit technologiquement et socialement. Beauvoir n'a jamais dit : on ne naît pas homme. L'éternelle question (reprise par Lacan, Kristeva...) des années 70 et 80 : "Est-ce que la femme existe?" n'a jamais été assortie de son corrélat : "Est-ce que l'homme existe?", de la même manière que la déclaration de guerre lancée par Wittig : "Les lesbiennes ne sont pas des femmes" n'a jamais eu son pendant : "Les gays ne sont pas des hommes." On en arrive au paradoxe suivant : la féminité serait le résultat artificiel de toute une série de procédés technologiques alors que la masculinité, libre de toute construction technologique, serait naturelle... La masculinité serait la seule nature qui reste, alors que la femme peut être entièrement construite de façon technologique.

La force de la notion foucaldienne de technique est d'échapper à la réduction de la technologie à des objets, des outils, des machines ou à d'autres engins ainsi qu'à la réduction des technologies de sexe aux technologies impliquées dans le contrôle de la reproduction sexuelle. Pour Foucault, une technique est un dispositif complexe de pouvoir et de savoir qui intègre les outils et les textes, les discours et les régimes du corps, les lois et les règles pour la maximisation de la vie, les plaisirs du corps et les énoncés de vérité.

C'est vers la fin des années 70, que Foucault revient obsessionnellement à l'idée de technique : trop de Canguilhem ou trop de fist-

fucking? La question reste ouverte et fera l'objet d'une recherche contra-sexuelle ultérieure. En attendant, dans un séminaire datant de 1982, Foucault affirme que son "objectif, depuis plus de vingt-cinq ans, est d'esquisser une histoire des différentes manières dont les hommes, dans notre culture, élaborent un savoir sur eux-mêmes : l'économie, la biologie, la psychiatrie, la médecine et la criminologie. L'essentiel, dira-t-il, n'est pas de prendre ce savoir pour argent comptant, mais d'analyser ces prétendues sciences comme autant de "jeux de vérité" qui sont liés à des techniques spécifiques que les hommes utilisent afin de comprendre qui ils sont". (Foucault, 1982, 784) Il poursuit en citant quatre grands groupes de techniques : les techniques de production, de transformation et de manipulation des objets, les techniques de systèmes de signes, les techniques de pouvoir et les techniques de soi.

Cette notion de "technique" va lui permettre de dissoudre les apories que posaient les modèles du pouvoir qui circulaient dans les années 60 et 70. Tout d'abord, le modèle juridique et libéral selon lequel le sujet est souverain par nature et dont la souveraineté devrait être reconnue et validée par la loi. Dans ce modèle, le pouvoir est centralisé et émane d'institutions positives telles que l'Etat ou le système juridique. Foucault va abandonner la notion de sujet autonome et souverain qui possède/cède le pouvoir et se tourner vers une conception du sujet local, situé, qui est le produit d'une relation de pouvoir spécifique.

Du même coup, Foucault va également se défaire du schéma marxiste de domination/révolution selon lequel le pouvoir émane des structures économiques. Perspective dans laquelle le pouvoir est toujours dialectique et oppose des groupes antagonistes (bourgeoisie/prolétariat dans l'interprétation classique, hommes (le patriarcat)/femmes dans la version féministe du marxisme). En définissant la technique comme un système de pouvoir productif, il va rejeter les modèles de pouvoir coercitifs et répressifs ("l'hypothèse répressive" de la psychanalyse par exemple) selon lesquels le pouvoir est exercé comme une prohibition assortie de sanctions sociales, psychologiques ou physiques.

Pour Foucault, la technique est une sorte de micro-pouvoir artificiel et productif qui opère non pas de haut en bas mais qui circule à chaque niveau de la société (du niveau abstrait de l'Etat à celui de la corporalité). Pour cette raison, le sexe et la sexualité ne sont pas les effets des interdictions répressives qui entraveraient le plein développement de nos désirs les plus intimes mais le résultat d'un ensemble de technologies productives (pas simplement répressives). La forme de contrôle de la sexualité la plus forte n'est donc pas l'interdiction de certaines pratiques mais la production de différents désirs et plaisirs qui ont l'air de dériver de prédispositions naturelles (homme/femme, hétérosexuel/homosexuel, etc.) et qui seront ultimement réifiées et objectifiées comme des "identités sexuelles". Les techniques disciplinaires de la sexualité ne sont pas un mécanisme répressif mais des structures re-productrices ainsi que des techniques de désir et de plaisir qui génèrent les sujets du savoir.

•

En ayant recours à la notion de "technologie de sexe" dont elle augmente significativement la portée, la contra-sexualité contourne le faux débat entre "essentialisme" et "constructivisme". Les catégories d'homme et de femme ne sont pas naturelles, ce sont des idéaux normatifs culturellement construits, sujets au changement dans le temps et les cultures, nous disent les constructivistes. Les essentialistes quant à eux trouvent refuge, de nos jours, dans des modèles qui relèvent du kitsch psychanalytique ("le nom du père" ou l'"ordre symbolique") et dans les modèles biologiques selon lesquels la différence de sexe et de genre dépend de structures physiques et

psychiques, d'invariants qui perdurent au-delà des différences culturelles et historiques.

Or il se trouve que la distinction sexe/genre renvoie de plus en plus homologiquement à la distinction entre essentialisme et constructivisme qui est centrale dans la théorie féministe, gaie et lesbienne contemporaine. Tout se passe comme si le sexe et la différence sexuelle (en relation avec les fonctions biologiques de la reproduction par exemple) pouvaient être mieux compris dans un cadre essentialiste alors que le genre, construction sociale de la différence sexuelle dans différents contextes historiques et culturels, gagnerait à être mieux appréhendé à l'aide de modèles constructivistes. Pourtant la position essentialiste et la position constructiviste ont un même fondement métaphysique. Les deux modèles dépendent d'un présupposé moderne : la croyance selon laquelle le corps renferme un degré zéro ou une vérité ultime, une forme biologique (le code génétique, les organes sexuels, les fonctions reproductives) ou une chair qui seraient "données". Cette croyance se retrouve même dans les positions constructivistes les plus radicales.

Comprendre le sexe et le genre comme des technologies permet de trancher la fausse contradiction entre essentialisme et constructivisme en arguant du fait qu'il n'est pas possible d'isoler les corps (comme matériaux passifs ou résistants) des forces sociales de construction de la différence sexuelle. En d'autres termes, les pratiques de la technoscience contemporaine ne permettent pas de trancher clairement ce qui relève de l'organique et du mécanique, du corps et des structures sociales qui en contrôlent et en régulent la variabilité culturelle (Donna Haraway, 1991). La prothèse, les hormones, le système immunitaire, le web, etc. ne sont que quelques exemples parmi d'autres du fait qu'il est impossible d'établir où finissent "les corps naturels" et où commencent les "technologies artificielles".

Si j'ai voulu faire ce rapide détour par le vieux débat essentialisme/constructivisme, c'est pour rappeler que ces deux positions dépendent d'une idée cartésienne du corps. D'un point de vue contra-sexuel, il vaut mieux interroger la relation technologie/corps et s'intéresser au fait que la technologie incorpore. Par exemple, en revenant sur les deux grandes métaphores technologiques de l'incorporation au xx^{e} siècle, le robot et le cyborg, de manière à mieux mesurer la relation de promiscuité qu'entretiennent technologie et corporalité.

L'idée du robot a d'abord été développée par un ingénieur tchèque vers 1924. Le "robot" désignait alors tout type de mécanisme automatique capable de réaliser une opération requérant un choix élémentaire. L'ambition de départ était surtout de créer une sorte d'"ouvrier artificiel" qui pourrait remplacer la force de travail humaine (en tchèque, "robota" = "travail forcé") sur les chaînes de montage.

La vocation de la robotique est de concevoir un "automaton", une machine à l'aspect humain capable de se mouvoir et d'agir. Mais le "robot" est aussi, dans le langage courant, un "homme réduit à l'état d'automate". Avec le robot, le corps est paradoxalement pris entre l'"organon" et la "machine". Au premier abord pourtant, l'organique et le mécanique semblent appartenir à des registres opposés. L'organique renverrait à la nature, aux êtres vivants alors que le mécanique relèverait des intruments et des appareils artificiels.

Pourtant, les deux termes n'ont pas toujours été aussi séparés. Le terme "organon" vient du grec "ergon" qui désigne l'instrument ou la pièce reliée à d'autres pièces qui est nécessaire pour accomplir un certain processus régulé. Selon Aristote "tout art (tekhné) a besoin de ses propres instruments (organon)". Cette acception est d'ailleurs celle des titres des traités de logique aristotélicienne où figure le terme. Organon a donc le sens d'être une méthode de représentation,

un instrument de savoir, un ensemble de normes et de règles rationnelles grâce auxquelles nous pouvons comprendre la réalité. Un "organon" est une technologie textuelle de codage-décodage. L'organon est un appareil ou un dispositif dont le rôle est d'assister une activité particulière, de la même manière que le marteau vient prolonger la main ou le télescope rapproche l'œil d'un point éloigné dans l'espace. D'une certaine manière, c'est la prothèse (une notion qui s'est développée en tant que telle au cours du XVIII[e] siècle) et non l'"organe" vivant qui est fondatrice de l'"organon".

Le modèle du robot catalyse les contradictions et les paradoxes de la métaphysique traditionnelle : nature/culture, divin/humain, humain/animal, âme/corps, mâle/femelle. Il est soumis à la loi de la performance parodique et mimétique (définie comme un processus de répétition régulé). L'idée même de robot tire sa force de la "machine" comme métaphore explicative de l'organisation et du fonctionnement du corps vivant. Mais la métaphore du corps/machine est à double sens. L'homme-machine de La Mettrie comme l'animal-machine de Descartes reposent sur l'idée que le corps biologique et ses activités sont réductibles à un système complexe d'interactions mécaniques et électromagnétiques. L'automaton ou le robot serviteur d'Albert Magnus reposent sur l'idée que la modélisation d'un mécanisme comme substitut artificiel de l'acteur humain est possible. **Le XVIII[e] siècle pensait les hommes comme des machines, le XIX[e] et le XX[e] siècle allaient rêver de machines se comportant comme des humains.**

L'invention de la machine à vapeur en 1765 et le taylorisme qui suivit se sont traduits par une appréhension des corps comme instruments de travail au service de la machine. L'industrialisation du travail au cours du XIX[e] siècle a inversé les termes de la métaphore mécanique : la machine devient un sujet et un organisme par rapport auquel les ouvriers vont être de simples organes conscients reliés aux organes inconscients du mécanisme (Asendorf, 1993, 42-43).

Le robot est alors le lieu d'un transfert à deux voies entre le corps humain et la machine : parfois le corps utilise l'outil comme une partie de sa structure organique (→prothèse), parfois la machine intègre le corps comme une pièce de son mécanisme. De l'image de l'homme-machine du XVIII[e] siècle où le corps (masculin) était pensé comme une totalité mécanique, on est passé au XIX[e] à l'image menaçante d'une "machine vivante" (*Métropolis* de Fritz Lang) qui sera d'ailleurs souvent décrite comme une femme ou un monstre. Cette femme et cette machine qui désirent la conscience anticipent le cyborg.

Marie-Louise Roberts (1994, 27) et Roxanne Panchasi (1995,109-140) ont analysé la reconstruction de "la masculinité" dans le cas précis de la réadaptation des soldats mutilés entre les deux guerres. Cette réhabilitation du corps masculin s'inspire du modèle mécanique du "robot" selon lequel le "corps masculin reconstruit", une "force de travail" en un mot, pourrait être réintégré dans la chaîne de production industrielle. Jules Amar, directeur du "laboratoire de prothèse militaire et du travail professionnel" dans les années 20, était chargé de concevoir des prothèses dont l'objectif était loin d'être esthétique : il s'agissait de réparer le corps endommagé pour qu'il redevienne l'un des rouages essentiels de la machine industrielle de l'après-guerre, comme il avait pu être un rouage essentiel de la machine de guerre. Dans son ouvrage datant de 1916, *La prothèse et le Travail des Mutilés*, il propose d'expliquer et de guérir "le phénomène de Weir Mitchell" (le fait de percevoir des sensations dans le membre perdu, "le membre fantôme" de Merleau Ponty) en reconstruisant le corps comme une totalité travailleuse à l'aide de prothèses mécaniques.

Les ouvriers et les soldats prosthétiques de Jules Amar montrent bien que la masculinité et la féminité sont technologiquement construites. Si la reconstruction du corps masculin s'effectuait en posant une prothèse mécanique, c'est parce que le corps était déjà pensé à l'aide de la métaphore du "robot". Dans le cadre de la gestion taylorienne et

rationnelle du travail (dans l'industrie en temps de paix comme dans les industries de destruction massives de la guerre), le "corps masculin" constituait déjà en lui-même la "prothèse" d'un mécanisme plus large. Il était conçu comme un appareil mécanique qui pourrait être reconstruit artificiellement à l'aide de membres prosthétiques : des "bras travailleurs" ou des jambes qui pourraient rattacher le corps à la machine industrielle. Cette reconstruction technologique se faisait en fonction des catégories de genre et de sexe. Ce sont les hommes et non les femmes qui sont les premiers concernés par la reconstruction prosthétique au lendemain de la Première Guerre mondiale. Jules Amar ne verra jamais les organes sexuels comme des organes qui peuvent être technologiquement remplacés. La réhabilitation prosthétique sera réservée aux organes du travail (le pénis bien sûr ne saurait être considéré comme tel). Pour Amar, un "amputé" ou un "infirme" est quelqu'un qui "avait subi la mutilation d'un organe qui sert pour le mouvement" (Panchasi, 1995,116), à ne pas confondre avec un "impuissant" i.e quelqu'un qui n'est pas capable "d'un rétablissement fonctionnel".

Cette définition de l'impuissance suggère assez que les organes sexuels masculins se situaient à la marge de la reconstruction prosthétique. On réussissait à faire des doigts mécaniquement articulés pour planter des clous ou jouer du violon mais aucune prothèse fonctionnelle n'était proposée pour les mutilations sexuelles. En fait, les technologies prosthétiques qui promettaient la reconstruction du corps masculin menaçaient la "naturalité" de la position de pouvoir de l'homme dans la famille, l'industrie et la nation. Si le corps masculin (organes sexuels inclus) pouvait être construit prosthétiquement, il pourrait donc être aussi dé-construit, dé-placé et pourquoi pas remplacé.

L'incorporation hallucinatoire de la prothèse est un tournant symptomatique dans le passage du modèle du robot au modèle du cyber.

Ce qui est intéressant d'un point de vue contra-sexuel, c'est ce désir de l'outil de devenir conscient, d'incorporer la mémoire du corps, de sentir et d'agir par lui-même. Le cas de la prothèse douée de sensibilité rompt avec le modèle du robot selon lequel la prothèse est pensée comme un simple instrument mécanique qui remplace un membre manquant. Il devient impossible de stabiliser la prothèse, de la définir comme mécanique ou organique, comme corps ou machine. La prothèse appartient pour un temps au corps vivant mais elle résiste néanmoins à une incorporation définitive. Elle est détachable, décrochable, remplaçable. Elle doit être entretenue comme un objet même lorsqu'elle est attachée au corps et semble douée de conscience.

Le statut borderline de la prothèse est significatif de l'impossibilité de tracer des limites nettes entre le "naturel" et "l'artificiel", entre le "corps" et la "machine". La prothèse montre que la relation corps/machine ne peut pas être simplement comprise comme un assemblage de parties discrètes articulées ensemble de manière à accomplir une tâche spécifique. En ce qui concerne la modification des activités vivantes du corps organique, la prothèse surpasse l'ordre mécanique. La prothèse hallucinatoire est déja un cyborg.

Presque tous les nouveaux développements technologiques du xx^{e} siècle ont été conçus comme une sorte de supplément prosthétique à une dite fonction naturelle. La prothèse qui était pensée comme une substitution artificielle en cas de mutilation, une copie mécanique imparfaite d'un organe vivant a pris le dessus et a modifié la structure du vivant. Mais la prothèse ne se substitue pas seulement à un organe manquant; elle est aussi la modification ou le développement d'un organe vivant à l'aide d'un supplément technologique. Prothèse de l'oreille, le téléphone permet à deux interlocuteurs distants d'échanger une communication. La télévision est une prothèse de l'œil et de l'oreille qui permet à un nombre indéfini de spectateurs de rester collés à l'écran. Le cinéma pourrait être pensé rétroactive-

ment comme une prothèse du rêve. Les nouvelles cyber-technologies suggèrent le développement de formes de sensibilité virtuelle et hybride du toucher et de la vision (par exemple le toucher virtuel grâce à des gants cyber).

Les maisons, les voitures et la plupart des moyens de transport sont autant de prothèses complexes sur lesquelles d'autres prothèses, tous les systèmes et réseaux de communication, la radio, le téléphone, la télé, l'ordinateur, peuvent être branchés. Dans cette logique de connection croissante, le corps semble se fondre avec ses organes prosthétiques de telle manière que le corps et la prothèse génèrent un système organisé (individuel ? transpersonnel ?) ou une continuité organique-inorganique.

Cette façon de comprendre la construction prosthétique du naturel est ce que Georges Teyssot a appelé "une théorie généralisée des handicaps" (1997). La prothèse destinée dans un premier temps à pallier nos handicaps physiques génère des comportements complexes et des systèmes de communication par rapport auxquels nous sommes handicapés sans la prothèse. Par exemple, la machine à écrire a été inventée à l'origine pour les personnes aveugles, de manière à ce qu'elles aient accès à une écriture mécanique; elle s'est vue par la suite généralisée comme une prothèse d'écriture qui a radicalement modifié nos manières de communiquer. Le handicap des non-voyants est si structurant dans la conception de la machine à écrire comme prothèse qu'il est devenu nécessaire pour tout un chacun d'apprendre à écrire sans regarder le clavier : il faut passer par l'expérience de la cécité pour accéder à l'utilisation de la prothèse.

En d'autres termes, chaque développement technologique réinvente une "nouvelle condition naturelle" par rapport à laquelle nous sommes tous handicapés. Mieux encore, chaque nouvelle technologie recrée notre nature comme handicapé en relation avec une nouvelle activité qui demande à être supplémentée technologiquement. Les nouvelles technologies de reproduction in vitro (et peut-être bientôt hors utérus) par exemple ont été développées pour compenser une "déficience" perçue par rapport à la dite "reproduction sexuelle normale". Au même moment, ces technologies génèrent tout un ensemble de mode de reproduction sans relations hétéro-sexuelles, qui pourraient être rendues accessibles à tous et qui sont susceptibles de transformer les formes d'incorporation de ce que nous continuons d'appeler, faute de mieux, les hommes et les femmes.

Poussez jusqu'au bout les contradictions de l'incorporation prosthétique et vous avez le cyborg. Le manifeste cyborg de Donna Haraway (1985) marque un heureux tournant dans le féminisme ou plus exactement dans le post-féminisme en ce qu'il rompt avec la diabolisation de la technologie pour l'investir politiquement. Si le robot a été créé à l'usine, le cyborg, lui, a été créé dans un laboratoire à une époque où la cybernétique (← "kubernêtikê" = gouverner) est décrite comme étant la science constituée par l'ensemble des théories relatives aux communications et à la régulation dans l'être vivant et la machine. Le premier cyborg "post-moderne" a été conçu après la Seconde Guerre mondiale par des ingénieurs généticiens qui ont implanté des connections cybernétiques sur un animal vivant, en gonflant artificiellement son système d'information avec des hormones, des fluides chimiques et biologiques. Le cyborg n'est pas un système fermé mathématique ou mécanique mais un système ouvert, biologique et communicant. Le cyborg n'est pas un ordinateur mais un être vivant branché à des réseaux visuels et hypertextuels qui passent par l'ordinateur de telle manière que l'être vivant connecté devient sa prothèse pensante.

La loi du cyborg n'est pas celle de la performance mimétique mais celle du maximum de communication horizontale au sens informatique du terme. "Le cyborg est texte, machine, corps et métaphore – le tout théorisé et intégré dans la pratique comme communication."

(Haraway, 1991, 212) Quelques exemples de technologie cyborg bio-sociale qui devraient faire l'objet d'une étude contra-sexuelle : le gode qui jouit, les personnes vivant avec le sida, les hormones, les personnes transgenres, le capitalisme post-industriel, les drogues, le sexe virtuel, le corps transsexuel...

La question n'est pas de choisir entre les robots et les cyborgs. Nous sommes déjà des cyborgs incorporant des prothèses cybernétiques et robotiques. C'est comme ça. Les technologies mécaniques et cybernétiques ne sont pas des technologies neutres nées dans un paradis scientifique qui se verraient par la suite utilisées à mauvais escient, politiquement par exemple. Toutes (des systèmes high-tech de la communication internet aux techniques gastronomiques en passant par une technique low-tech comme l'est celle du baiser par exemple) sont plutôt et déjà des systèmes politiques qui viennent assurer la reproduction de structures socio-économiques précises. Donna Haraway : les cybertechnologies sont le résultat de structures de pouvoir tout autant qu'elles représentent un site de résistance, un espace de réinvention de la nature.

Si les sciences naturelles et les sciences humaines persistent à travailler avec les modèles dualistes cartésiens corps/esprit nature/technologie en dépit du fait que les systèmes biologiques et les systèmes de communication fonctionnent sur des logiques différentes, c'est parce que ces binarismes renforcent la stigmatisation politique de certains groupes (les femmes, les non blancs, les queers, les handicapés, les malades, etc.) et qu'ils permettent de leur barrer systématiquement l'accès aux technologies textuelles et discursives qui les produisent et les objectifient. En fait, le mouvement le plus sophistiqué de la technologie consiste à se présenter elle-même comme "nature".

Exercice de lecture contra-sexuelle

Deleuze ou l'amour qui n'ose pas dire son nom

Un bon exercice contra-sexuel consiste à revenir sur Proust et les Signes, le texte de Deleuze où il est affirmé, pas moins, que "l'homosexualité est la vérité de l'amour". D'autant plus que Deleuze et Guattari ont souvent fait leur coming-out en tant qu'homosexuels moléculaires. De là à se dire qu'une analyse de la position de Deleuze et de Guattari sur l'homosexualité...

En fait, le texte sur Proust est hanté, non par la question de l'homosexualité, comme une première impression de lecture pourrait le faire croire, mais par une question qui n'est jamais mentionnée (elle reste masquée par une réflexion sur l'amour et l'intersexualité) : **qu'est-ce que l'hétérosexualité et comment l'amour hétérosexuel est-il possible ?** La réponse que nous donne le philosophe d'avant-garde à cette question qui torture les esprits dans les années 70 – même s'il n'y paraît pas – est que l'hermaphroditisme et l'homosexualité sont les fondements de l'identité hétérosexuelle.

Je vais essayer de montrer que les analyses de Deleuze sur Proust ainsi que son auto-affirmation en tant qu'"homosexuel moléculaire" sont le résultat d'un problème récurrent et jamais formulé comme tel dans la philosophie de la fin du XIX[e] et du XX[e] : quels sont les fondements de l'amour hétérosexuel ?

Otto Weininger, Nietzsche, Freud ou Lacan..., autant de textes qu'il faudrait passer au crible pour y débusquer le problème qui se cache sous les questions de la féminité et de la différence sexuelle. Et l'on verrait alors à quel point ils témoignent d'un malaise dans la tradition philosophique : une crise de l'hétérosexualité que l'homosexualité seule peut résoudre. Une hétérosexualité dont la dimension politique et sexuelle est déniée, une hétérosexualité prise au piège de la fausseté de l'amour et de la jalousie et qui doit se tourner vers son autre abject pour se connaître. La thèse de Deleuze sur Proust, de même que des notions comme "l'homosexualité moléculaire" et le "devenir femme", qui font leur apparition à un moment où la critique féministe bat son plein et où s'organisent les premiers mouvements homosexuels sont révélatrices d'une "hétérosexualité honteuse" qui ne peut se connaître qu'à travers son spectre : l'homosexualité.

La question n'est pas de savoir pourquoi Deleuze et Guattari se sont auto-affirmés en tant qu'homosexuels moléculaires; elle est de savoir pourquoi ils ne se sont pas outés comme hétérosexuels.

Le texte de Deleuze sur Proust mais aussi *L'Anti-Œdipe* et *Mille Plateaux* ne sont pas seulement une recherche voilée sur l'amour hétérosexuel mais aussi, et peut-être plus encore, une théorie sur la réversibilité de la masculinité, la possibilité du "devenir femme". L'amour hétérosexuel trouve sa vérité dans la masculinité homosexuelle et dans l'hermaphrodisme grâce à une définition de la masculinité qui contient déjà la féminité en soi. C'est à ce moment que la figure de la butch, la lesbienne masculine, prend tout son sens en tant que paradoxe irrésolu, tache aveugle de l'hétérosexualité.

Située en dehors de l'homosexualité (à partir du moment où l'homosexualité est décrite comme étant l'amour entre hommes et comme "devenir femme") et de la féminité (elle est trop masculine pour être considérée comme une femme), **la butch ouvre la voie royale de la déconstruction de l'hétérosexualité.** En s'appropriant pour elle-même les techniques de la construction de la masculinité et en les déformant (Halberstam, 1998), la butch représente la fin de l'hétérosexualité. Raison pour laquelle ni Proust, ni Deleuze, ni Guattari ne peuvent penser la butch.

•

Dans *Proust et Les Signes* (1964), Deleuze construit une machine conceptuelle pour lire La Recherche. C'est une machine performative, non herméneutique, qui marche en produisant ce qu'elle donne à lire. Tout en donnant un aperçu de la lecture de Proust par Deleuze, je vais aussi utiliser cette machine performative pour lire Deleuze plutôt que Proust.

Selon Deleuze, le but de La Recherche n'est pas la mémoire, mais un certain processus d'apprentissage : un processus de codification et de dé-codification des signes. La réalité n'est pas donnée au sujet sous la forme d'un objet mais sous la forme d'"un signe codé": il existe une multiplicité de mondes de signes. Si La Recherche est souvent comprise comme un travail de la mémoire, c'est précisément parce que cette multiplicité de signes n'appelle pas un savoir abstrait mais qu'elle est donnée au travers d'un processus d'apprentissage ancré dans la temporalité.

Le premier cercle des signes décrit par Deleuze est la mondanité. Les signes mondains sont vides et stupides, cruels et stériles et même s'ils sont des signes qui peuvent s'adresser à l'intelligence, ils sont destinés à l'oubli. Ils renvoient au caractère fallacieux de la représentation, c'est-à-dire au fait que la réalité objective des signes recouvre des mécanismes qui font que les signes ne sont que des valants-pour. Dans cet espace de mondanité, Deleuze va opposer l'amitié à l'amour, la philosophie à l'art. La relation amicale présuppose que les amis fassent preuve de bonne volonté en interprétant les signes de l'amitié. De la même manière, la philosophie repose sur de la bonne volonté quand il s'agit de rechercher la vérité. Par contre, l'amour et l'art ne se fondent pas sur la communication ou sur la bonne volonté mais sur des échanges de signes mensongers.

Le deuxième cercle dans lequel se développe l'apprentissage du décodage des signes, c'est le monde de l'amour. Tomber amoureux, c'est apprendre à reconnaître l'autre au travers de ses signes spécifiques. Il s'agit de s'engager dans une activité intense de décodification des signes particuliers que l'autre produit. L'amour est un apprentissage qui prend la forme d'un processus sériel.

De ce point de vue, La Recherche peut être comprise comme un processus de drague permanente.

Mais cette lecture des signes de l'amour est décevante. Une fois que l'on a appris à décoder les signes de l'amant, on se rend compte que les codes n'ont pas été créés pour nous ni produits par nous. La décodification complète des signes de l'amour s'applique non seulement aux signes qui nous sont adressés mais aussi aux signes qui ne sont pas produits pour nous. Les signes qui nous font tomber amoureux sont les mêmes que ceux qui nous font approcher la vérité de la jalousie : le temps est venu de comprendre l'exclusion alors même que nous sommes à l'intérieur de l'amour.

Déréalisation, désenchantement. Plus la décodification est intense, précise, plus proche est la fin de l'amour.

Paradoxalement, l'acte d'être trompé est ce moment crucial de révélation, de vérité et de douleur qui fait partie du processus d'apprentissage sériel de l'amour : "Les mensonges de l'aimé sont les hiéroglyphes de l'amour. L'interprète des signes amoureux est nécessairement l'interprète des mensonges." (PS, 16) La vérité que révèle la jalousie est une vérité en forme de mensonge. Avec la jalousie, commence la douleur d'être exclu de l'univers de signes que l'autre produit.

La jalousie produit une souffrance qui correspond à une rupture épistémologique mais elle produit aussi le plaisir d'un nouvel accès à la vérité : "Subjectivement, la jalousie est plus profonde que l'amour, elle en contient la vérité." (PS, 16) La jouissance que procure la décodification des signes de l'amour n'est pas de l'ordre du plaisir mais de la vérité. L'apprentissage des signes ne dépend ni de la bonne volonté ni d'une sorte d'inclination naturelle à la vérité mais de la violence d'une situation concrète qui nous pousse à chercher/draguer. On a accès à la vérité par l'intermédiaire de la violence de la jalousie qui nous oblige à sortir du plaisir de la répétition sérielle de l'amour et à choisir la douleur de la vérité. En un mot à passer d'un amour à un autre, en n'oubliant pas que chaque amour prend aussi une forme sérielle.

La Recherche, c'est ce processus, cette sérialité.

Jusque-là, tout va bien, tout est normal.

Cette sémiologie de la jalousie n'aurait rien d'exceptionnel si Deleuze avec Proust ne "nous" révélaient que "nous" sommes exclus sans appel de l'univers des signes de l'autre... parce qu'en fait, à l'intérieur des amours intersexuelles (attention ! Deleuze appelle les amours hétérosexuelles "intersexuelles"), les signes sont produits pour des

personnes du même sexe. Chaque hétérosexuel aime dans l'autre sexe les signes de son propre sexe et il n'y a pas de jalousie plus forte que la jalousie que provoque l'homosexualité de l'amant ou de l'amante.

Déréalisation, désenchantement. Plus la décodification est intense, précise, plus proche est la fin de l'amour hétérosexuel.

C'est cette jalousie-là qui constitue une rupture de la répétition sérielle des amours "hétérosexuelles". Si les amours intersexuelles/hétérosexuelles ont une "profondeur superficielle", les amours de Sodome et Gomorrhe ont une "surface saturée" de vérité (Schérer, 1998, 65).

Pour Deleuze, "l'homosexualité est la vérité de l'amour" (PS, 99).

La jalousie comme système de connaissance, comme épistémologie du placard intersexuel/hétérosexuel va être débordée par la vérité de l'homosexualité.

La jalousie est la vérité fausse dans le mensonge; l'interprétation des signes dans l'homosexualité est une sorte de vrai mensonge dans le mensonge. Ce système de vérité dans le mensonge est similaire à ce qu'Eve K. Sedgwick a appelé l'épistémologie du placard. L'homosexualité au placard fonctionne selon une dialectique paradoxale du montré et du caché et elle sera précisément reconnue grâce aux marques auxquelles elle a recours pour se dissimuler. Les corps, les regards, les silences, les inflexions de voix, les gestes sont les figures éloquentes de l'homosexualité. L'homosexualité est un système précis de production, de codification et de décodification des signes. Elle est avant tout un système complexe de représentation. Elle relève d'une logique complexe d'interprétation-production des signes.

La répétition sérielle de l'amour intersexuelle/hétérosexuelle débouche sur deux autres séries divergentes, Sodome et Gomorrhe, mais pour tous, "la vérité de l'amour, c'est d'abord le cloisonnement des sexes". Nous vivons sous la prédiction de Samson : "Les deux sexes mourront chacun de son côté." Tout se complique là encore et là aussi parce que les sexes séparés, cloisonnés, coexistent dans le même individu. En fait, à la base des amours intersexuelles/hétérosexuelles se trouve un "hermaphroditisme initial". Comme une plante ou un escargot, les amants ne peuvent être fécondés par eux-mêmes mais "peuvent l'être par d'autres hermaphrodites" (PS, 98).

Deleuze comprend le passage de l'hétérosexualité hermaphrodite (qu'il appelle "intersexualité") à l'homosexualité comme la transition d'un plan vertical (dans lequel la vérité résulte d'un mouvement platonicien d'ascension et de la mimesis) à un plan horizontal dans lequel les signes se dispersent et circulent. S'il se produit un ébranlement du plan vertical, c'est avant tout parce qu'il existe une tension-attraction entre le signifiant et le signifié, entre le bas et le haut, entre la féminité et la masculinité; une tension que la philosophie traditionnelle a tenté de résoudre à l'aide d'oppositions binaires disjonctives. Sur le plan horizontal, la vérité se produit comme "perversion" : tout d'abord comme inversion des contraires, la transmutation de Nietzsche, mais aussi comme torsion du plan vertical de la vérité, comme perversion de la correspondance entre les signes et la vérité transcendantale à laquelle ils renvoient. Le plan horizontal de l'homosexualité est un théâtre dans lequel les signes de la masculinité et de la féminité circulent sans référent transcendantal.

•

Deux figures de l'homosexualité chez Proust vont être rejetées par Deleuze : l'homosexualité comme identité sexuelle et l'homosexualité honteuse.

Grâce à un échange de signes excessif, dira Deleuze, les homosexuels "se reconnaissent et forment les associations maudites qui reproduisent les deux cités bibliques" (PS, 99). Deleuze définit Sodome et Gomorrhe comme des ghettos : ce sont des communautés issues d'un processus de reconnaissance et qui impliquent une conception totalisante de l'identité. Il rejette ce type de communauté (et Schérer fera de même) comme étant les produits d'une sorte de "nominalisme de l'homosexualité" (préface à Hocquenghem, 1974, 13).

Deleuze fait l'économie d'une deuxième figure de l'homosexualité : l'homosexualité honteuse, ce moment où, confrontée à la loi sociale, l'homosexualité se trouve coupable. Mais curieusement, la culpabilité homosexuelle renvoie aussi au péché originel d'Eve (PS, 160), à la culpabilité maudite et féminine, transmise par la filiation avec Eve. Cette homosexualité honteuse est reliée à la reproduction sexuelle vivipare et s'oppose à l'homosexualité innocente reliée à l'ordre hermaphrodite des végétaux. Ces deux figures de l'homosexualité, le ghetto et la honte, sont pour Deleuze des exemples de ce qu'il appelle l'homosexualité statistique et molaire par opposition à l'homosexualité moléculaire.

Après avoir écarté ces deux figures, Deleuze va choisir deux autres métaphores pour parler de l'homosexualité : l'hermaphrodisme végétal et le transsexualisme électro-mécanique. L'homosexualité ne va pas s'expliquer en fonction des signes autonomes qu'elle produit mais par rapport à une unité originaire, une mythologie fondatrice. Empruntant à Proust la métaphore végétale de l'hermaphrodisme, Deleuze anticipe ici sur la théorie des machines désirantes, des objets partiels et des corps sans organes qui sera développée plus tard avec Guattari dans *L'Anti-Œdipe* et *Mille Plateaux*.

"L'hermaphroditisme" dit Deleuze "n'est pas la propriété d'une totalité animale aujourd'hui perdue, mais le cloisonnement actuel de deux sexes sur une même plante : l'organe mâle est séparé par une cloison de l'organe femelle (...). Un individu d'un sexe donné (mais on n'est jamais d'un sexe donné que globalement ou statistiquement) porte en lui l'autre sexe avec lequel il ne peut pas directement communiquer" (PS, 163). L'hermaphroditisme relève d'une masculinité végétale à l'intérieur de laquelle se trouve une féminité cachée.

L'hermaphrodite ("l'intermédiaire") est celui qui fait le travail de communication entre les deux sexes cloisonnés. Mais cette médiation, qui prend la forme d'une fécondation, est décrite par Deleuze de façon contradictoire : "Il arrive que l'intermédiaire, au lieu d'assurer la communication du mâle et de la femelle dédouble chaque sexe avec lui-même. Symbole d'une auto-fécondation d'autant plus émouvante qu'elle est homosexuelle, stérile, indirecte." **Mais comment imaginer une fécondation entre hermaphrodites qui s'avère stérile et, qui plus est, homosexuelle ?**

Ce que l'on sait, c'est que l'interprétation que donne Deleuze de l'hermaphroditisme végétal privilégie une conception de l'homosexualité comme fécondation voire comme génération et créativité.

L'acte de création artistique suppose une certaine fécondation entre des auteurs, masculins bien entendu, entre des "homosexuels moléculaires". **Il s'agit d'une génération innocente, virginale et anale.** Voilà ce qui intéresse Deleuze comme le rappelle assez son affirmation célèbre selon laquelle il s'agit pour lui de "concevoir l'histoire de la philosophie comme une sorte d'enculage ou, ce qui revient au même, d'immaculée conception. Je m'imagine arriver dans le dos d'un auteur, et lui faire un enfant, qui sera le sien et qui sera pourtant monstrueux" (lettre à Cressole, 1963, 111).

L'histoire de la philosophie est une fécondation anale entre "homosexuels moléculaires" sans ghetto et sans honte, c'est-à-dire entre

hommes "intersexuels" honteux qui ont leurs propres ghettos. L'histoire de la philosophie est l'histoire de l'hétérosexualité au placard.

Pour Deleuze, l'homosexuel n'appartient pas à l'ordre de l'individu. Il se situe au-delà ou en deçà du sujet unisexué dans un espace botanique et végétal où il est chargé de faire le travail de la pollinisation. Charlus n'est pas seulement le personnage homosexuel par excellence de La Recherche; il est surtout le nom paradigmatique de l'homosexualité masculine. D'ailleurs, pour désigner un homme doté de caractères féminins, le narrateur de La Recherche dira de lui : "C'est un Charlus." Charlus est l'insecte. Il est le grand pollinisateur. C'est lui qui va établir les connections fécondantes entre les hermaphrodites. Il est l'hermaphrodite qui féconde les hermaphrodites, il est celui qui accomplit le travail contradictoire de la fécondation stérile. Charlus, l'homosexuel choisi par Deleuze, se situe avant et après l'histoire, avant l'évolution de l'animal vers l'homme et après l'humanité hétérosexuelle. Il est proche de l'ordre sans signification de l'anti-logos : l'ordre de la machine désirante, de l'art et de la pensée.

C'est Guy Hocquenghem qui, tout en reprenant les hypothèses de *L'Anti-Œdipe* (1971) dans *Le Désir Homosexuel* (1972), a procédé à une lecture radicale et non hétérocentrée de Charlus.

Si pour Deleuze, Charlus est l'insecte pollinisateur qui introduit la vérité de l'art dans La Recherche par le biais de la fécondation, pour Hocquenghem, Charlus est avant tout, je cite, "le gros cul". Si comme dit Deleuze, "Charlus est compliqué" (PS, 57) c'est parce que pour lui, il est toujours relié, aimé, inclus, pénétré comme seulement l'essence peut l'être.

Hocquenghem va reprocher à Deleuze d'avoir conçu l'homosexualité locale comme un certain type d'amitié entre hommes, comme "une forme sublimée d'amour homosexuel" dans laquelle les amants peuvent préserver "leur propreté anale" (Hocquenghem, 1972, 98). Dans l'esprit d'Hocquenghem, Charlus n'est pas seulement la machine désirante, innocente et végétale mais avant tout la machine à draguer, le re-chercheur de culs.

La Recherche, c'est ce processus, cette fécalité.

La dernière réflexion de Deleuze sur l'homosexualité chez Proust n'est pas articulée par rapport à l'opposition homosexualité/hétérosexualité mais en fonction de l'opposition entre homosexualité juive (l'homosexualité-signes) et homosexualité grecque (l'homosexualité-logos). Une opposition qui renvoie aussi au couple machine littéraire désirante et totalité vivante. L'homosexualité juive, la "race maudite", appartient à la loi de l'anti-logos et relève du même pathos schizophrénique, du délire et de la folie. La race maudite renvoie à une idée de la vérité comme résultant d'une fragmentation, d'un mensonge premier. Dans cette logique du fragment, les ordres végétal et mécanique, ont supplanté l'unité de l'ordre animal vivipare. Comme le mensonge, l'hermaphrodite est le fragment d'une unité non totalisable ou bien il est une totalité dans laquelle les fragments ne sont pas susceptibles de s'assembler.

A cause de ce caractère fragmenté, la baise homosexuelle (et conséquemment la baise hétérosexuelle) ne sont pas une totalité. La baise homosexuelle n'est pas la résolution dialectique de deux corps en une unité mais plutôt un système mutilé, une totalité manquée. C'est ici que se retrouve la nécessité d'établir des relations transversales entre fragments non communicables. L'objet de la recherche consiste précisement à établir des relations transversales entre les fragments. Par exemple, la conversion de l'amour en jalousie, de l'hétérosexualité en homosexualité sont les résultats de ces opérations de transversalité qui sont cruciales pour Deleuze. On recherche tous la transversalité

parce qu'on est tous, d'une certaine manière, des fragments. C'est avec ce processus de fragmentation et de trans-versalité que La Recherche devient "trans-sexuelle". Pour Deleuze, le transsexuel est fait d'objets partiels, de fragments déconnectés mais il marche, tout comme la machine littéraire de Proust.

Les deux métaphores de l'homosexualité végétale et mécanique sont curieusement liées : c'est bien Charlus le grand pollinisateur qui fait le travail de la transsexualité. C'est son pouvoir pollinisateur qui fait que la machine marche. L'hétérosexualité et l'homosexualité dépendent donc d'une même structure de division, de fractionnement. Elles ne s'opposent pas, en ce que les deux sont des représentations théâtrales de l'hermaphroditisme. D'un hermaphroditisme originaire mais qui ne peut se réaliser que par l'intermédiaire d'une technologie violente de transsexualité. On retrouve ici le même type de déception que celui que provoque l'homosexualité moléculaire. Pour Deleuze, le lieu de cette transsexualité, c'est l'art et la littérature.

Autre non-dit, la transsexualité épurée de corps et de fécalité, sans ghetto et sans honte, devient pure "transversalité".

•

La notion d'homosexualité locale ou moléculaire de Deleuze est souvent laissée de côté par les commentateurs, comme s'il s'agissait d'un concept périphérique en dépit de la place stratégique qu'il occupe dans la structure de *L'Anti-Œdipe* ("l'exemple de l'homosexualité – mais c'est bien autre chose qu'un exemple"), et de la fréquence avec laquelle Deleuze et Guattari vont s'auto-affirmer comme "homosexuels moléculaires" : "Nous sommes hétérosexuels statistiquement ou molairement, mais homosexuels personnellement, sans le savoir ou en le sachant, et enfin trans-sexués élémentairement, moléculairement." (Deleuze et Guattari, 1971, 82)

L'homosexualité moléculaire ou locale peut être définie comme une opération, du même type que "devenir femme" ou "devenir animal", qui déclenche la machine désirante ou qui rend possible le passsage de la "sexualité " au "désir" : "Tout ce qui fait rupture" dira Guattari à Georges Stambolian dans une interview portant sur l'homosexualité, « tout ce qui rompt avec l'ordre établi a quelque chose à voir avec l'homosexualité ou avec "devenir animal", "devenir femme", etc. A mon avis, il n'est pas nécessaire de se poser la question des écrivains homosexuels mais plutôt de chercher ce qui est homosexuel chez un grand écrivain, même s'il est par ailleurs hétérosexuel » (Stambolian, 1979, 62).

En fait, l'hétérosexualité apparaît bien plutôt comme la condition sine qua non de l'homosexualité moléculaire. De la même manière que "devenir femme" ou "devenir animal" au sens deleuzien de ces termes n'implique pas de perdre le privilège de la masculinité ou de l'humanité. En définitive, il n'existe pas de meilleure position pour se dire homosexuel moléculaire que celle que confère le privilège d'être hétérosexuel, de la même manière qu'il n'existe pas de meilleure position pour devenir femme ou devenir animal que celle du mâle et de l'humain.

Ce concept de l'homosexualité moléculaire popularisé par Deleuze et Guattari dans les années 80, alors que la politique des identités bat son plein aux Etats-Unis, fonctionne comme un double écran : d'une part, il éclipse une hétérosexualité qui existe de fait mais qui pourrait se révéler incompatible avec l'érotologie développée dans *L'Anti-Œdipe* – une hétérosexualité honteuse –; d'autre part, il cache un rejet de l'homosexualité comme pratique, de l'homosexualité non moléculaire, "globale, générale, statistique, grégaire" pour reprendre les

termes de Deleuze, celle-là même qui est stigmatisée comme abjecte par les hétérosexuels globaux, généraux, statistiques, grégaires.

En interviewant Guattari, Georges Stambolian pointe l'ambiguïté de sa position : "J'aimerais revenir sur ce que vous avez dit au sujet du désir et des problèmes de libération. Je pense aux gens qui pourraient tirer profit de ce type de formulation de manière à contourner la question de l'homosexualité et à négliger la spécificité de cette lutte en disant que tout cela n'est que de la sexualité et que seule la sexualité importe." Et Guattari de répondre : "Je me sens très proche de ce que vous dites. C'est une peur similaire à ce que l'on nous dit au sujet de la lutte ouvrière. Je comprends bien ça mais j'aimerais tout de même vous faire la même réponse : c'est l'affaire des homosexuels. Je suis homosexuel à ma manière mais je ne suis pas homosexuel dans le monde réel ou au sein d'un groupe." (Stambolian, 1979, 66).

En public, Deleuze et Guattari ont donc recours à une "homosexualité locale ou moléculaire" qui se matérialise par le biais d'un coming out mais qui ne se laisse réduire ni à l'identité, ni à l'évidence des pratiques sexuelles. L'"homosexualité moléculaire" de Deleuze tout comme ses ongles légendairement longs font partie d'un ensemble de traits individualisants très reconnaissables voire caricaturaux. Pourquoi pense-t-on immédiatement aux ongles dès que l'on parle de l'homosexualité moléculaire de/chez Deleuze ? Est-ce parce que les ongles et l'homosexalité relèvent de la pose snob, "les lunettes noires de la Garbo", comme le suggère Michel Cressole (1973) ? Ou bien est-ce parce que ces ongles-là et l'homosexualité ne doivent pas être exhibés et rester dans le privé ? Qu'il faut les couper ?

On peut aussi se demander quelles sont les conditions du discours public de l'intellectuel, après 68, qui permettent à Deleuze et Guattari de s'auto-proclamer homosexuels moléculaires alors que Foucault, pédé, client assidu des bars SM de San Francisco a évité toute formulation à la première personne du singulier dans ses analyses de l'homosexualité ? Voire la première personne du pluriel dans un entretien sur l'homosexualité comme celui réalisé avec Jean Le Bitoux en 1978 (*Revue H*, 1996). Quelle est la molécularité que Foucault ne partage pas avec Deleuze et Guattari ? Pourquoi s'évertuer à distinguer deux homosexualités, l'une moléculaire et l'autre molaire ? Après tout, pourquoi Deleuze et Guattari ne se sont-ils pas identifiés comme hétérosexuels moléculaires ?

Selon l'hypothèse de *L'Anti-Œdipe*, il n'existe pas de concept logique qui ne produise d'opérations physiques. Dans ces conditions, il faut donc savoir quelles sont les opérations physiques produites par l'"homosexualité moléculaire" comme concept. Ce qui m'intéresse dans la notion d'"homosexualité moléculaire", c'est précisément la manière intempestive, absurde presque, dont Deleuze et Guattari en font usage pendant les années 70 et 80, comme d'une provocation qui ne doit pas être prise au sérieux, qui ne doit pas être lue littéralement.

On peut se dire que l'homosexualité moléculaire n'est qu'un concept parmi tant d'autres dans la constellation deleuzienne. Mais le geste contrasexuel consiste à faire la violence de placer l'homosexualité au centre. Alors on peut commencer à lire les concepts deleuziens comme une prise de distance répétée, comme un mouvement de catalyse-répulsion. Tout le système de Deleuze peut être compris comme un système de forces encerclantes autour de l'homosexualité.

Michel Cressole, un jeune journaliste à Libération, pédé activiste et ami-ennemi personnel de Deleuze a été le premier à douter de la vérité politique et philosophique d'un discours sur les drogues, la schizophrénie ou l'homosexualité qui ne connaisse pas le manque, la maladie mentale ou la fécalité. Dans son "Appendice-conclusion

en forme de chapitre" il écrit une lettre ouverte à Deleuze : "Tu voudrais donner toujours le point où tu es, avec ton corps, devant la folie, la drogue, l'alcool ou le trou du cul. C'est vrai, il n'est pas possible de te reprocher, quand tu ne te présentes que comme généalogiste ou fonctionnaliste, comme Artaud le faisait à Caroll, la trop grande décence ou l'hypocrisie de ta démence ou de la fécalité." (Cressole, 1973, 102) Il poursuit sa critique en soulignant l'oppostion "tu" (Deleuze)/"les pédés" : "Quand tu regardes comment ça marche pour les pédés, et quand tu leur racontes tout ce que tu vois, ça leur plaît bien, ils trouvent que c'est bien ça, les pédés, mais quand ils se retournent, naïfs comme des enfants, pour savoir où est celui qui a dit ça, voir même s'il "y est" bien, ils découvrent un monsieur correct et sympathique, se battant la coulpe sur la touche, qui ne leur défend rien, veut bien les défendre, mais à son corps "défendu", protestant de sa souffrance à l'être toujours, comme on proteste de sa bonne foi." (Cressole, 1973, 102)

Ian Buchanan, un deleuzien néo-zélandais, a récemment appelé de ses vœux une lecture de Deleuze qui pourrait constituer une réponse à Cressole. Il insiste pour que soit pris en compte le concept de "transversalité" ou de "relation transversale" selon lequel il est possible de penser et d'écrire sur quelque chose sans l'avoir réellement expérimenté (Buchanan, 1999). Non seulement il est possible, par exemple, de voyager (le nomadisme abstrait) sans jamais se mouvoir, mais il est nécessaire de ne pas se mouvoir pour voyager. Guattari connaissait et utilisait dans les années 50 la notion analytique de "transversalité" dans sa pratique psychothérapeutique à la clinique de La Borde à Cour-Cherverny. Mais, dans son acception deleuzienne, l'idée centrale de la relation transversale est dérivée de la notion de transversalité chez Hume selon laquelle tout effet produit d'une manière particulière peut toujours être produit par d'autres moyens. Deleuze donne souvent cet exemple pris chez Henry Miller : est-il possible de s'enivrer avec de l'eau ?

Dans sa réponse à Michel Cressole, Deleuze fait clairement allusion à cette notion de transversalité : "Et mes rapports avec les pédés, les alcooliques ou les drogués, qu'est-ce qu'ils ont à faire ici, si j'obtiens sur moi des effets analogues aux leurs par d'autres moyens ? (...) Je ne vous dois rien, pas plus que vous ne me devez. Aucune raison que j'aille dans vos ghettos, puisque j'ai les miens. Le problème n'a jamais consisté dans la nature de tel ou tel groupe exclusif, mais dans les relations transversales où les effets produits par telle ou telle chose (homosexualité, drogue, etc.) peuvent toujours être produits par d'autres moyens." (lettre à Cressole, 1973, 117)

Cette notion de relation transversale est cruciale parce que c'est elle qui permet à Deleuze d'éviter la question de la politique des identités. Certains mettent en rapport la possibilité de la relation transversale avec les notions deleuziennes d'individuation, d'héccéité et de style. Deleuze et Guattari ont en effet proposé d'abandonner la notion d'individu au profit de celles d'individuation et d'héccéité, des notions qui appartiennent à l'ordre des événements et non pas à l'ordre de la singularité personnelle. La schizo-analyse définit l'héccéité comme un mode d'individuation non personnel. L'expérience n'est pas quelque chose que les gens ont (quelque chose qui relèverait de l'ordre territorial de la propriété) mais ce dont on est fait. Mais comment penser l'expérience d'une manière a-personnelle ?

Selon Deleuze, (lettre à Cressole, 1973) "prôner le recours aux expériences privilégiées de tout un chacun est un mauvais argument et qui plus est réactionnaire". Loin d'être un avantage pratique ou de constituer un point de vue privilégié, l'expérience personnelle devient bien plutôt un obstacle pour la pensée. Les discours sur l'identité, les discours que génère l'identité n'intéressent pas Deleuze (même s'il confesse avoir son propre ghetto). Pour lui, ces discours relèvent d'un "réalisme plat". Il est impossible de penser représenter (au sens philosophique du terme) quelqu'un – les homosexuels – ou quelque

chose – l'homosexualité – en arguant du fait que l'on est pédé ou gouine. L'(homo)sexualité ne peut devenir une identité : « Aucun pédé ne pourra jamais dire avec certitude "je suis pédé" », (lettre à Cressole, 1973, 117). L'homosexualité n'est pas une réponse mais plutôt une question. Ce n'est pas un résultat mais le processus même de la recherche. En ce sens, la communauté ne peut pas servir de référent pour la vérité de l'énonciation d'un "nous" de la même manière que l'identité ne peut pas servir de référent de la vérité de l'énonciation d'un "je". Le problème de la philosophie pour Deleuze n'est pas tant de déterminer qui peut penser/parler sur quoi mais plutôt d'arriver à créer l'ensemble des conditions qui permettront de parler à tous et à chacun.

Mais même après tous ces ajustements et arrangements conceptuels, la question de l'autoaffirmation de Deleuze comme homosexuel moléculaire reste ouverte. Quels sont les mécanismes de transversalité, les passages de conversion au travers desquels il est possible de penser l'homosexualité depuis une position hétérosexuelle ? Quelles sont les conditions d'individuation minimale de l'homosexualité ? Quelles seraient les opérations logiques qui permettraient l'affirmation de l'homosexualité depuis une position d'énonciation universelle ? Mieux encore, même si cette position – l'homosexualité moléculaire – était possible, indépendamment des identités et des pratiques sexuelles, quel serait le sens de cette homosexualité abstraite conceptuelle épurée ?

Deleuze a prôné le recours à ses expériences privilégiées même si elles étaient de mauvais arguments et qui plus est réactionnaires. Cette expérience privilégiée n'est autre que l'hétérosexualité. Il faudrait réécrire Proust et les Signes, mieux encore Deleuze et les Signes et commencer par la thèse suivante :

... chez Deleuze, l'hétérosexualité est la vérité de l'homosexualité moléculaire...

annexes

GODE : on trouve des traces écrites relatives à la production du gode qui datent du III^e^ siècle avant J.C. Cité florissante d'Asie Mineure, Milet était aussi l'endroit où l'on fabriquait et d'où l'on exportait *l'olisbos* : "une imitation du membre viril" en bois ou en cuir rembourré qu'il fallait généreusement oindre d'huile d'olive avant usage. On a pu entendre dire aussi que "l'olisbos était utilisé par les femmes mais aussi par les femmes homosexuelles que les Grecs appellent (lorsqu'ils en font mention) des tribades" (Tannahill, 1980, 99).

Le dictionnaire historique de la langue française (Le Robert) signale l'apparition de "godemichi" (1583) et de "godmicy" (1578). "Gode" peut signifier "brebis qui a cessé de porter" ou "homme mou et efféminé". Le gode renvoie alors à une féminité masturbatrice donc stérile et fausse. Huguet et Rey signalent deux étymologies possibles pour le mot godemiche : la première dériverait du latin médiéval "gaudere" ou "gaude mihi" qui veulent dire jouir, "goder" voulant dire jouir ou bien être excité sexuellement; la seconde viendrait du

mot catalan "gaudameci" par référence au "cuir de Ghadames" dont seraient faits les godes. Selon Pierre Guiraud, le terme de "godemiché" pourrait dériver de "goder" (plaisanter, tromper) et de Michel, un prénom à connotation érotique au XVI^e siècle. En 1930 environ, "gode" est utilisé comme abréviation de "godemiché" avec la signification de "phallus artificiel" (Le Robert). A noter que l'encyclopédie Britannica dans son édition de 1980 manque de mentionner "godemiché" entre Godard et Goethe.

En anglais, le terme "dildo" fait son apparition au XVI^e siècle et semble dérivé de l'italien "diletto" qui veut dire plaisir ou jouissance. La forme verbale "to dildo" signifie "caresser une femme sexuellement". Apparemment, les "dildoes" étaient faciles à trouver en Angleterre au XVII^e et au XVIII^e siècles. Un traité sur les hermaphrodites (Tractatus de Hermaphroditis, 1718) signale l'existence de femmes vivant avec des femmes et qui se faisaient passer illégalement pour des hommes. L'auteur du traité les appelle des "femmes maris" qui utilisaient des "dildoes" pour "compenser leur absence de pénis" et dont les partenaires ne découvraient le sexe véritable qu'après leur mort.

Le sens argotique est "pénis artificiel" ou "instrument fait de cire, de corne, de cuir, de caoutchouc, de silicone, etc., qui a la forme d'un substitut du pénis et qui est utilisé comme tel par les femmes". "Dildo" peut également prendre le sens de "stupide ou idiot" (John S. Farmer, 1982). Au-delà des différentes étymologies possibles, on retrouve deux sens récurrents et principaux : "dildo" et "gode" renvoient ou bien à "un objet qui est un substitut du pénis dans la pénétration vaginale" ou bien à "homme faible et efféminé". A noter d'ailleurs que le "dildo" est aussi un cactus très épineux à fleurs roses.

Ouvrages cités

Asendorf Christoph, *Batteries of Life. On the History of Things and their Perception in Modernity*, Berkeley, California University Press, 1993.

Buchanan Ian, (ed), *A Deleuzian Century, Durham*, Duke University Press, 1999.

Bullough Vern, *Sexual Variance in Society and History*, New York, Wiley, 1976.

Bullough Vern, « *Technology for the prevention of "les maladies produites par la masturbation"* », *Technology and Culture, The International Quarterly of the Society for the History of Technology*, 28, 4, The University of Chicago Press, 1987.

Butler Judith, *Gender Trouble, Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990.

Butler Judith, *Bodies that Matter*, New York, Routledge, 1993.

Butler Judith, *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, New York, Routledge,1997.

Clinique de chirurgie esthétique St Joseph, 1003 boulevard St Joseph Est, Montréal, QC H 2G 1L2 (dépliant).

Corea Gena, *The Mother Machine. Reproductive Technologies from Artificial Insemination to Artificial Wombs*, New York, Harper and Row, 1985.

Creith Elain, *Undressing Lesbian Sex*, London, Cassell, 1996.

Cressole Michel, *Deleuze*, Paris, Editions Universitaires, 1973.

De Lauretis Teresa, *The Practice of Love*, Indianapolis, Indiana University Press, 1994.

Deleuze Gilles, *Proust et les Signes*, Paris, PUF, 1964.

Deleuze Gilles et Guattari Félix, *Capitalisme et Schizophrénie*, tome 1, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972.

Deleuze Gilles et Guattari Félix, "*Sur Capitalisme et Schizophrénie*", entretien recueilli par C.Backès-Clément", Paris, *L'Arc*, 49, pp. 47-55, 1972.

Derrida Jacques, *De la Grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.

Derrida Jacques, *L´Ecriture et la Différence*, Paris, Seuil, 1967.

Derrida Jacques, "*La Pharmacie de Platon*", *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972.

Derrida Jacques, *Marges de la Philosophie*, Paris, Minuit, 1972.

Donzelot Jacques, *La Police des Familles*, Paris, Minuit, 1977.

Foucault Michel, *Histoire de la Sexualité*, tome 1, *La Volonté de Savoir*, Paris, Gallimard, 1984.

Foucault Michel, *Histoire de la Sexualité*, tome 2, *L'Usage des Plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.

Foucault Michel, *Histoire de la Sexualité*, tome 3, *Le Souci de Soi*, Paris, Gallimard, 1984.

Foucault Michel, "*Les Techniques de Soi*", in *Dits et Ecrits*, tome 4, Paris, Gallimard, 1994.

Foucault Michel, "*Le Gai Savoir. Entretien avec Jean Le Bitoux*", *Revue H*, 2, automne 1996.

Garber Marjorie, *Vested Interests. Cross-dressing and Cultural Anxiety*, New York, Routledge, 1992.

Grace Del La, *Love Bites*, London, GMP Limited Publishers, 1991.

Guattari Félix, "*A Libertation of Desire. An Interview by George Stambolian*", in *Homosexualities and French Literature : Cultural Context/Critical Texts*, Ithaca, Cornell University Press, 1979.

Hables Gray Chris, Figueroa-Sarrieta Heidi J. et Mentor Steven (ed.), *The Cyborg Handbook*, New York, Routledge, 1995.

Halberstam Judith, "*F2M : The Making of Female Masculinity*", in *The Lesbian Postmodern*, Laura Doan (ed.), New York, Columbia University Press, 1994.

Halberstam Judith, *Female Masculinity*, Durham, Duke University Place, 1998.

Haraway Donna, *Primate Visions : Gender, Race and Nature in the World of Modern Nature*, New York, Routledge, 1989.

Haraway Donna, *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991.

Hocquenghem Guy, *Le Désir Homosexuel*, Paris, Éditions Universitaires, 1972.

Hocquenghem Guy, *L'Après-Mai des Faunes,* (préface de Deleuze), Paris, Grasset, 1974.

Kessler Suzanne J. et McKenna Wendy, *Gender : An Ethnomethodological Approach*, Chicago, Chicago University Press, 1978.

Kessler Suzanne J., *"The Medical Construction of Gender. Case Management of Intersexual Infants" in Sex/Machine. Readings in Culture, Gender, and Technology*, Patrick D. Hopkins (ed.), Indiana, Indiana University Press, 1998.

Kessler, Suzanne J., *Lessons from the Intersexed*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1998.

Lacan Jacques, *"La signification du Phallus"*, in *Ecrits*, Seuil, Paris, 1966.

Livingston Ira, *"Indiscretions : of Body, Gender, Technology", Processed Lives, in Gender and Technology in Everyday Life*, Terry Jennifer et Calvert Melodie (ed.), New York, Routledge, 1997.

Lyotard Jean-François, *"Can Thought Go on without a Body ?"*, in *The Inhuman*, Trad. Geoffrey Bennington et Rachel Bowlby, Stanford, Stanford University Press, 1991.

Maines Rachel P., *The Technology of Orgasm. Hysteria, the Vibrator and Woman's Sexual Satisfaction*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1999.

Money John, *"Psychological Counselling : Hermaphroditism", Endocrine and Genetic Diseases of Childhood and Adolescence*, Gardner L.I., (ed.), Saunders, Philadelphia, 1975.

Money John et al. *"Micropenis, Family Mental Health and Neonatal Management : A Report of Fourteen Patients Reared as Girls", Journal of Preventice Psychiatry*, 1, 1, 1981.

Namaste Ki, *« "Tragic Misreadings" : Queer Theory's Erasure of Transgender Subjectivity », Queer Studies*, Beemyn Brett et Eliason Mickey (ed.), New York, New York University Press, 1997.

Panchasi Roxanne, *"Reconstructions : Prosthetics and the Rehabilitation of the Male Body in the World War in France", Differences : A Journal of Feminist Cultural Studies*, 7, 3, Indiana University Press, 1995, pp.109-140.

Prosser Jay, *Second Skins, The Body Narratives of Transsexuality*, Columbia University Press, New York, 1998.

Roberts Marie-Louise, *Civilization without Sexes : Reconstructing Gender in Postwar France, Chicago*, University of Chicago Press, 1994.

Rosario Vernon A. (ed), *Science and Homosexualities*, New York, Routledge, 1997.

Rush Benjamin, *Medical Inquiries and Observations upon the Diseases of the Mind,* Philadelphia, 1812.

Schérer René, *Regards sur Deleuze*, Paris, Editions Kimé, 1998.

Smyth Cherry, *Lesbians Talk Queer Notions*, Scarlet Press, London, 1992.

Stambolian Georges et Marks Elaine, (ed.), *Homosexualities and French Literature : Cultural Context/Critical Texts*, Cornell University Press, Ithaca, 1979.

Stoller Robert J., *Sex and Gender*, Aronson, New York, 1968.

Tannahill Reay, *Sex in History*, Scarborough House, 1980.

Teyssot Georges, *"Body Building", Lotus*, 94, Sept. 1997, pp. 116-131.

Teyssot Georges, *"The Mutant Body of Architecture"*, Ottagono, 96, 1990, pp. 8-35.

Tissot Samuel Auguste, *L'Onanisme, Dissertation sur les Maladies Produites par la Masturbation*, Grasset, Lausanne, 3e ed., 1764.

Venturi Robert, Scott Brown Denise, Izenour Steven, *Learning from Las Vegas*, Cambridge, MIT, 16e édition, 1998.

Wells Bones Calvin, *Bodies and Disease. Evidence of Disease and Abnormality in Early Man*, London, 1964.

Wittig Monique, *The Straight Mind and other essays*, Boston, Beacon, Press,1992.

Zimmerman Jan (ed.), *The Technological Woman: Interfacing with Tomorrow*, New York, Praeger, 1983.

Note de l'auteur

Ce manifeste est aussi un journal de voyage entre l'Amérique et la France. Je suis arrivée à Paris en janvier 1999, grâce à une invitation de Jacques Derrida, pour assister à son séminaire de l'Ecole des Hautes Etudes. Je suis venue voir ce que pouvait vouloir dire "faire de la déconstruction" en France et j'avais aussi cette idée de retrouver la trace perdue de Monique Wittig.

Quand je dis "déconstruction", je me réfère à la réception transatlantique de la philosophie de Jacques Derrida, plus particulièrement à travers la lecture qu'en a fait Judith Butler et à ce qui s'est appelé la théorie queer dans les années 90.

Il est sans doute nécessaire de s'interroger sur les pratiques de lecture et de traduction qui se produisent des deux côtés de l'Atlantique... De ce qui fait que la déconstruction peut avoir l'air d'être en France un jeu intellectuel politiquement neutre alors qu'en Amérique, elle est avant tout une pratique d'infiltration et d'hybrida-

tion des langages qui mine les fonctions normatives et naturalisantes des institutions politiques et sociales en les plongeant dans une dérive irréversible. Déconstruction? Peut-être vaudrait-il mieux parler de "transport" ou de "greffe", ou simplement de gode.

Ce petit livre "trouve" sa place dans l'espace politique et théorique qui aurait pu rester ouvert en France si le *Straight Mind* avait été publié en francais, si son auteur n'était pas parti dans le désert et si le lesbianisme radical français ne s'était pas planqué et trahi lui-même derrière le nom de féminisme.

Faire référence à la philosophie lesbienne radicale, à ce qu'elle a été vraiment ou ce qu'elle pourrait être est difficile. Quels sont les textes qui doivent en faire partie? Où trouver les gens qui racontent des histoires déjà anciennes? Comment retrouver le fil anglo-saxon qui permet de comprendre la chaîne lesbienne française? Dans cette quête rétrospective, chaque informant a le visage pétrifié de Ruth qui sait bien que sa langue de sel ne lui sera d'aucune utilité pour narrer ce qui s'est passé. Parler de philosophie lesbienne, c'est voyager avec pour seul guide une cartographie invisible et finalement, en l'absence de solution à l'horizon se décider à réinventer l'Archive.

Mercis

Au ZOO et à tous ceux et celles qui sont venu(e)s au séminaire Q, plus particulièrement Xavier Lemoine, Marco Dell'omodarme, Martine Laroche, Sophie Courtial, Nini Francesco Ceccherini, Catherine Deschamps, Jacques Isnardi, Bernadette Henique, Gérard Verroust, Catherine Viollet et à Suzette Robichon-Triton, notre ange gardien.

Aux féministes qui en différentes occasions m'ont donné l'opportunité de m'exprimer dans les séminaires et les conversations en France : Nicole Claude Mathieu, Danièle Charrest, Gail Pheterson, Francoise Duroux.

A Desiderio Preciado et Amelia Ruiz qui ont soutenu mes activités de lecture et d'écriture contre leurs convictions les plus profondes.

A Jacques Derrida dont j'étais l'élève à New York et grâce à qui j'ai pu venir à Paris.

Au département de philosophie de la New Scholl et à mes professeurs Agnes Heller, Richard Bernstein, Alan Bass, Jessica Benjamin, Jeffrey Escoffier, Dion Faquhar, Yirmiyahu Yovel, Alan Berubé, Joël Whitebook.

A la commission Fulbright des échanges américano-espagnols. A l'Ecole d'Architecture de l'Université de Princeton où je travaille actuellement sur ma thèse. A Georges Teyssot qui m'a donné l'idée de réfléchir à l'incorporation prosthétique et à la prothèse.

A Maryvonne Saison qui m'a poussée à travailler sur Deleuze et m'a donné l'occasion de lire publiquement et pour la première fois l'exercice contra-sexuel traitant de l'homosexualité moléculaire de Deleuze.

A Gabbie, Toys in Babeland, New York et pour tous les second hands.

A Coche Echarren qui était dans le placard ma seule interlocutrice en Espagne. Au LSD et à Fefa Vila qui furent mes premiers lecteurs.

A Marie-Thérèse Bourcier et à Annie Bellamy, qui m'ont aidé pour le manuscrit. A Paola Valentini et Angela Di Luciano, pour leurs lectures passionnées. A Ana Gil Costa qui m'a offert mon premier exemplaire du *Straight Mind*, à New York.

A celles et ceux qui, de bien des manières, ont soutenu mon activité intellectuelle en tant que lesbienne : Sally Gutierrez, Beatriz Acevedo, Laura Cottingham, Luz Maria Fernandez, Pino Ortiz, Maria Mercedes Gómez, Antonio Blanch, Anne Rousseau et Marine Rambach.

A Guillaume Dustan.

A Marie-Hélène Bourcier pour les innombrables heures passées à discuter du trafic entre théorie queer et philosophie française et pour sa patience à déchiffrer mon texte bilingue pour la traduction. C'est bien simple, sans elle, ce livre n'existerait pas.

Achevé d'imprimer en avril 2000
dans les ateliers de Normandie Roto Impression s.a.
61250 Lonrai
N° d'imprimeur : 000673
Dépôt légal : avril 2000

Imprimé en France

ISBN. 2.7158.1263.9
946.679.1