

---

## Des soumissions qui libèrent. Enquête préliminaire sur les effets d'émancipation politique d'une relation BDSM

**Auteur :** Defourny, Alex

**Promoteur(s) :** Hagelstein, Maud

**Faculté :** Faculté de Philosophie et Lettres

**Diplôme :** Master en philosophie, à finalité didactique

**Année académique :** 2021-2022

**URI/URL :** <http://hdl.handle.net/2268.2/14741>

---

### *Avertissement à l'attention des usagers :*

*Tous les documents placés en accès ouvert sur le site le site MatheO sont protégés par le droit d'auteur. Conformément aux principes énoncés par la "Budapest Open Access Initiative"(BOAI, 2002), l'utilisateur du site peut lire, télécharger, copier, transmettre, imprimer, chercher ou faire un lien vers le texte intégral de ces documents, les disséquer pour les indexer, s'en servir de données pour un logiciel, ou s'en servir à toute autre fin légale (ou prévue par la réglementation relative au droit d'auteur). Toute utilisation du document à des fins commerciales est strictement interdite.*

*Par ailleurs, l'utilisateur s'engage à respecter les droits moraux de l'auteur, principalement le droit à l'intégrité de l'oeuvre et le droit de paternité et ce dans toute utilisation que l'utilisateur entreprend. Ainsi, à titre d'exemple, lorsqu'il reproduira un document par extrait ou dans son intégralité, l'utilisateur citera de manière complète les sources telles que mentionnées ci-dessus. Toute utilisation non explicitement autorisée ci-avant (telle que par exemple, la modification du document ou son résumé) nécessite l'autorisation préalable et expresse des auteurs ou de leurs ayants droit.*

---



UNIVERSITÉ DE LIÈGE

FACULTÉ DE PHILOSOPHIE & LETTRES

DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

Des soumissions qui libèrent. Enquête préliminaire sur  
les effets d'émancipation politique d'une relation  
BDSM

Alex DEFOURNY

Travail de fin d'études présenté en vue de l'obtention du grade de :

**Master en philosophie, à finalité**

Année académique 2021-2022

Sous la direction de

Maud HAGELSTEIN

Maître de recherches F. R. S. - F. N. R. S.

## **Résumé / Abstract**

Cette dissertation cherche à établir les conditions qui permettent à une relation BDSM d'échange de pouvoirs de produire des effets politiques d'émancipation. À partir de la théorie butlérienne de la performativité des corps, je montre que ce dispositif culturel de réitération parodique permet la resignification d'identités, de rôles et de pratiques. Une brève recherche à travers l'histoire clinique du sadomasochisme montre quelles sont les racines culturelles de certains comportements sexuels, avec en leur centre le modèle masochiste du contrat. Par une reprise de la critique féministe de la théorie du contrat social, je montre le potentiel transgressif du contrat BDSM ainsi que ses limitations. Avec le travail de Robin Bauer et un roman de Jean Genet, je pose que les effets produits sur la subjectivité dans l'intimité peuvent avoir des effets politiques publiques.

This dissertation aims at establishing the conditions allowing a power-exchange BDSM relationship to produce political effects of emancipation. From Butler's theory of performativity of bodies, I show that this cultural dispositive allows a parodic reassigning of identities, roles and practices. A brief research through the clinical history of sadomasochism shows the cultural roots of certain sexual behaviors, centering around the notion of the masochistic contract. Through an uptake of the feminist critique of the social contract theory, I show the transgressive potential of the BDSM contract and its limitations. With Robin Bauer's work and a novel by Jean Genet, I argue that the effects produced on the subjectivity in a private context can have public political effects.

## Remerciements

Parmi les nombreuses leçons que j'ai apprises durant la rédaction de ce travail, il en est une qui vaut à elle seule d'y figurer en première page : il est m'impossible de penser, de vivre et de désirer sans un permanent dialogue avec mes pair·e·s.

Je voudrais remercier chaleureusement ma promotrice, Maud Hagelstein, qui a accepté de me suivre dans ce fil de pensée d'un genre un peu spécial aux conclusions incertaines. Ses relectures, ses commentaires, ses encouragements, et surtout la confiance qu'elle m'a témoigné tout au long de cette année m'ont été particulièrement précieux.

Je remercie Julie Jansen et Géraldine Sauvage pour leurs relectures éclairées et toujours éclairantes. Je remercie Marc-Antoine Gavray pour m'avoir donné une méthode de travail et un souci du détail lors de mon TFC qui ont été déterminantes dans ma manière de penser un texte académique et de le rédiger. Merci aux doctorant·e·s et aux mémorant·e·s du jeudi après-midi pour nos patientes séances de travail communes. Merci à Clémence Mercier pour ses encouragements et pour une longue discussion qui a beaucoup compté dans les orientations initiales de ce travail.

Plus personnellement, je tiens à remercier Virginie pour l'amour infini qui existe entre nous. Merci à Ambre et Basile de m'avoir toujours ramené sur Terre. Je serais peu de choses sans mes ami·e·s : Clizia, Laura, Alex, Léa, Gris, Merlin, Virginie, Julie.

Merci à Igor, Marie, Aurore, Mathi, Alice, Federica, Laurence.

Merci à toutes les fabuleuses personnes *queer* qui ont changé ma vie.

## Un devenir-chien·ne ; une introduction

Que ma sexualité soit transgressive n'est pas un choix prémédité. Cela doit être ainsi et ce n'est plus la peine de tortiller, je veux au moins être maître de mon délit, y imprimer la touche de ma volonté, m'en servir comme arme et comme guide.

Diana J. Torres, *Pornoterrorisme*

### *Une broderie queer*

Ce travail est né dans un petit train régional de la Deutsche Bahn. J'étais allé·e à la rencontre de militant·e·s queer à Göttingen, à une époque où mon identité de genre était beaucoup moins libre et fluide qu'elle ne l'est aujourd'hui. Quelques temps auparavant, j'étais entré·e en contact avec Matti<sup>1</sup>, une personne neutrois (de la contraction de « neutre » et de « trois » ; dans une langue plus courante, il serait possible de dire : non-binaire). C'était la seule personne que je connaissais et qui me ressemblait un peu. J'avais sauté sur l'occasion quand iel m'avait proposé de participer à cette rencontre dans son logement communautaire, sans même bien comprendre ce que j'allais y faire.

Iel avait réservé la salle commune du rez-de-chaussée pour organiser nos activités. Je dois admettre que je ne me souviens plus des prénoms des autres participant·e·s, mais iels avaient les cheveux bleus et disaient des choses formidables que j'écoutais avec avidité. Nous voulions organiser un festival non-binaire à Cassel l'année suivante ; j'ignore s'il a eu lieu. Je ne viens pas raconter l'histoire de ce que nous avons fait pendant la journée, mais de ce que nous avons fait le soir.

Matti m'a hébergé, ainsi qu'un·e autre participant·e, Kim. Après que les autres sont parti·e·s, nous avons passé du temps ensemble autour d'un album d'*Anthony and the Johnsons*. Kim a parlé de ses séances de scarification érotique. Matti lui a dit qu'iel avait envie d'essayer, et Kim lui a proposé une expérience. Elle me l'a proposé aussi ; j'ai refusé. Elle a sorti d'une enveloppe en plastique une collection d'aiguilles sous vide. Nous nous sommes assis·e·s au sol, sur des coussins, dans la chambre de Matti. Iel a tendu son avant-bras, que Kim a désinfecté avec une lingette stérile, puis elle a sorti une première aiguille. Elle a proposé à Matti de faire un motif simple, un cercle en forme de soleil. Une par une, Kim a introduit sous la peau de Matti les aiguilles, en les faisant ressortir de l'épiderme un demi-centimètre plus loin. Elle a disposé toutes les aiguilles en cercle, sous le regard de Matti émerveillé. Du sang perlait aux orifices, iel avait

---

<sup>1</sup> Les prénoms utilisés dans cette anecdote sont des prénoms d'emprunt.

un peu mal mais cela lui plaisait. Quand Kim a terminé, iel l'a remercié pour ce joli cadeau éphémère.

J'ai assisté à ce spectacle avec envie. Je n'avais aucun goût pour les aiguilles, mais j'admirais et j'enviais la confiance que Matti avait en Kim, et la puissance que Kim avait sur le corps de Matti. Plus tard, je me suis rendu·e compte de la force qu'il avait fallu à Matti pour donner son corps à Kim, et assister à sa transformation. Depuis lors, je m'obstine à essayer comprendre ce qui s'est passé ce jour-là, à Göttingen. Quel drôle de pouvoir avait permis à Matti d'aller aussi loin dans la vulnérabilité de son propre corps ? Qu'est-ce qui avait permis à Kim de prendre la maîtrise de ce corps avec autant d'amour et de douceur pour y commettre de la violence ? Ce sont les questions que j'ai ramenées avec moi en Belgique. Ce mémoire est une tentative de leur apporter des éléments de réponse.

### *La relation de domination et de soumission*

Pourtant, le sujet de ma recherche n'est pas le *needle play* (la pratique érotique qui consiste à s'introduire ou se faire introduire des aiguilles dans le corps). Pour aborder la dynamique intersubjective des pratiques dites « BDSM » (bondage, domination, soumission, sadomasochisme – parfois abrégé en S/M), je devais aborder le problème à un niveau à la fois plus précis (en ce qu'il n'implique pas un fétiche particulier), et à un niveau plus vaste (puisque j'ai l'espoir que mon analyse me permette de mieux comprendre cette situation particulière).

Le BDSM est souvent présenté comme une pratique de l'érotisation de la douleur<sup>2</sup> (en psychopathologie, on parle d'algolagnie). Cependant, beaucoup de relations BDSM ne sont pas centrées autour de pratiques directement productrices de douleur (par exemple, se ligoter ou porter un collier de chien [*being collared*]<sup>3</sup>). Cette idée reçue est peut-être un héritage de la psychopathologie, ou des journaux à sensation. Les personnes qui pratiquent le BDSM ont l'habitude, pour se défendre des réactions hostiles de rejet ou de pathologisation, de faire une distinction entre les personnes qui font du BDSM (les personnes *kinky*) et celles qui n'en font pas : les personnes *vanilles*<sup>4</sup>. Je pense au contraire, comme certaines chercheur·euse·s, que cette distinction n'a pas lieu d'être.

---

<sup>2</sup> Landridge, « *Speaking the Unspeakable. S/M and the Eroticisation of Pain* » in LANDRIDGE, BARKER (dir.), *Safe, Sane and Consensual*. Toutes les références utilisées en note de bas de page se trouvent sous leur forme complète en bibliographie ; les noms en petites capitales indiquent l'auteur·ice du titre référencé.

<sup>3</sup> Cette pratique consiste à marquer l'appartenance d'une personne sur une autre à travers le port d'un collier, parfois dans la vie quotidienne.

<sup>4</sup> Cette expression est connotée négativement. La vanille est le goût de crème glacée « standard », que tout le monde aime, par opposition à d'autres goûts qui requéreraient un palais plus subtil.

Je soutiens qu'il n'existe pas une distinction claire entre ce qui pourrait être du BDSM et ce qui pourrait n'en être pas. Comme le souligne Robin Bauer, il existe une fluidité dans les pratiques des personnes qui se reconnaissent comme pratiquant le BDSM. Il prend comme exemple les suçons, qui sont une pratique assez communément acceptée et qui pourtant comporte des dimensions que l'on réserverait d'ordinaire au BDSM, comme le marquage du corps et le plaisir pris à la douleur<sup>5</sup>.

De plus, je soutiens que les relations BDSM peuvent rendre explicites des rapports de pouvoirs présents dans la vie quotidienne. C'est ce qu'affirme aussi par exemple Danielle Lindemann à propos du travail des dominatrices professionnelles<sup>6</sup>, dont je parlerai davantage dans la troisième partie. C'est pourquoi il faut distinguer entre les pratiques érotiques d'une part et la dynamique intersubjective d'échange de pouvoirs [*power exchange*], parfois thématisée comme telle par les participant·e·s<sup>7</sup>. Dans le cas du suçon, il s'agit donc de distinguer la pratique du suçon elle-même et l'échange de pouvoirs qui existe entre la personne qui suce et la personne qui est sucée.

Cette relation et cette dynamique érotique sont parfois appelées une relation de maître et d'esclave [*master/slave relationship*]. Je préfère quand à moi parler exclusivement de relation de domination et de soumission (abrévié en relation D/s ou D/S<sup>8</sup>) afin d'éviter d'une part l'ambiguïté avec la dialectique hégélienne, et d'autre part tenter de suspendre les effets coloniaux produits par ces mots. Une étude des pratiques BDSM dans leur ensemble devrait se poser la question de notre héritage colonial. Certains fétiches l'adressent directement (par exemple, le *race play*<sup>9</sup>), mais il s'agit le plus souvent d'effets diffus, difficiles à saisir et qui doivent donc être impérativement adressés. Ce n'est cependant pas le sujet de mon travail : je chercherai donc à relever cet aspect à chaque fois que cela est possible afin d'éviter qu'en ne les mentionnant pas, ils agissent d'autant plus.

L'appellation « sadomasochisme » charrie avec elle un héritage psychopathologique complexe que je chercherai à mettre en évidence dans le deuxième chapitre. Je montrerai comment l'histoire culturelle de ces comportements sexuels alimente les pratiques actuelles.

---

<sup>5</sup> BAUER, *Queer BDSM Intimacies*, p. 5.

<sup>6</sup> LINDEMANN, p. 3.

<sup>7</sup> Par exemple, l'expression *Total Power Exchange* est souvent utilisé pour une relation de domination et de soumission qui s'inscrit sur une longue durée et qui s'étend à la vie quotidienne.

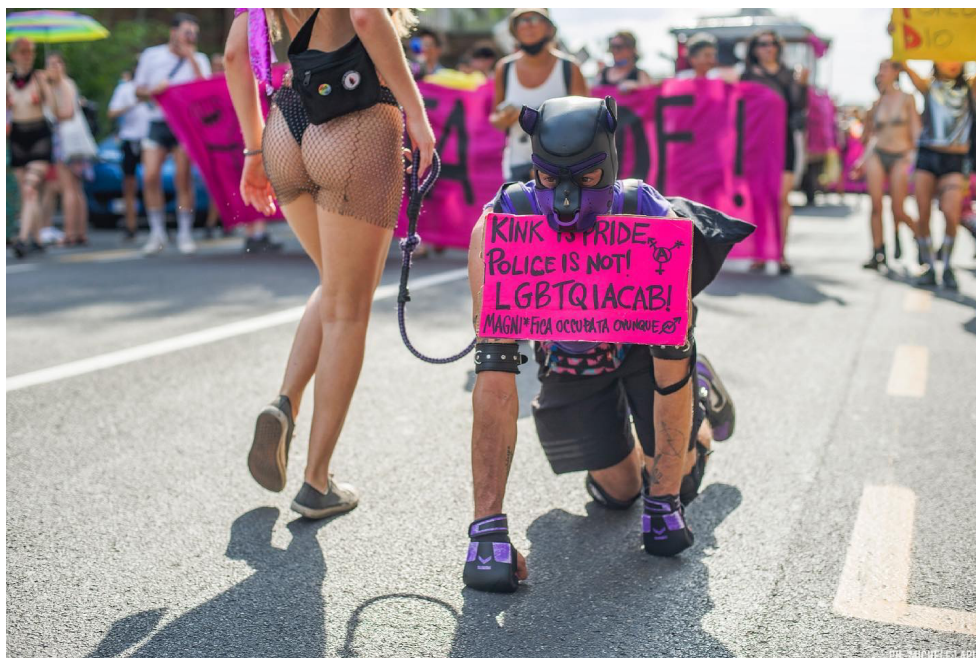
<sup>8</sup> La différence de casse entre les deux lettres souligne le rapport de pouvoir entre les deux participant·e·s.

<sup>9</sup> Certaines scènes de torture ou d'humiliation d'une personne blanche par une personne noire peuvent être interprétées par les participant·e·s comme une forme de réparation pour les crimes de l'esclavage.

J'estime que les termes « sadisme », « masochisme » et « sadomasochisme » ne peuvent pas être utilisés sans provoquer des effets que je ne désire pas. Ils peuvent par exemple pathologiser une pratique ou renvoyer à une forme de misogynie<sup>10</sup>. Je les considère donc comme des termes *historiques*, et je les utiliserai comme tels.

Comme je l'ai dit, il serait possible de voir dans la relation D/s la traduction de relations de pouvoirs présentes ailleurs dans le monde social, et pas seulement de la hiérarchie raciale. De ce point de vue, probablement tous les domaines de la vie sociale peuvent être traduits en terme BDSM : le travail, l'école, l'hôpital, la maison de retraite, la famille, la crèche, l'armée ou la police. Mais, pour reprendre les mots de Bersani, pour moi « la question n'est pas tellement l'expression politique dans le sexe, mais les processus par lesquels le sexe produit de la politique »<sup>11</sup>. Autrement dit, par quel effet de retour inattendu, nos sexualités, et plus particulièrement la relation D/s, peuvent produire des effets politiques sur les personnes qui choisissent d'y participer ? J'aimerais ici me donner les moyens de répondre à cette question. S'essayer à une réponse qui irait au-delà de la simple hypothèse requerrait des moyens plus importants. Je me propose donc un objectif modeste, qui pourrait, je l'espère, me mener vers des recherches plus ambitieuses dans la voie que j'aurai tracée.

### *Domination, soumission et émancipation*



*Une personne tenue en laisse dans les rues de Bologne lors de la Rivolta Pride, 2021 (Michele Lapini ; Source : Facebook)*

<sup>10</sup> Voir la théorie psychanalytique du masochisme féminin.

<sup>11</sup> BERSANI, p. 14. Ma traduction.



Avant d'aller plus loin, je dois expliquer dans cette introduction ce qui me permet de suggérer qu'une relation D/s peut produire de l'émancipation politique. Il s'agit à première vue d'une forme de subjugation. Voici ci-dessus une photographie prise lors de la Marche des Fiertés de Bologne en 2021. Une personne (que l'on imagine être une femme) tient en laisse une autre personne (que l'on imagine être un homme). Iels marchent ensemble à cette manifestation, la seconde semble-t-il sous la contrainte. Son visage est caché par un masque en cuir ou en latex qui imite la forme d'une tête de chien, tandis que sa maîtresse porte une tenue de la même matière. Lors de cette marche, cette relation de subjugation produit pourtant des effets particulièrement intéressants. Les deux personnes sont reconnues dans leur agentivité politique en tant que participant·e·s d'une manifestation, dans le même temps qu'est reconnue la relation qui les lie. Ces corps politiques parlent ; le soumis-chien tient dans sa gueule une pancarte qui dénonce la présence de cortèges de la police lors des manifestations LGBTQIA+, dans une veine anarchiste (le « ACAB » ajouté à l'acronyme ordinaire signifie *All Cops Are Bastards*, tous les flics sont des bâtards).

Je propose cette photographie à la fois comme l'exemple et l'illustration d'une forme possible d'émancipation politique à travers la relation de domination et de soumission. Cette émancipation, si elle n'a pas toujours été thématifiée comme telle, a déjà été évoquée quelques fois, notamment par l'activiste américain Patrick Califia, auteur de littérature érotique militante et d'essais politiques. Par exemple, dans « *A Secret Side of Lesbian Sexuality* »<sup>12</sup> (1979), il montre comment l'espace de négociation des désirs ouvert par la relation D/s nécessite une reconnaissance du désir d'autrui. Cette relation n'a pas pour fin l'orgasme individuel, mais une forme de catharsis commune.

Ce que je suggère avec Califia et ce que je voudrais mettre en avant que c'est la dynamique de *reconnaissance intersubjective* qui constitue la clef de cette émancipation politique. Je vais développer ce propos au long de ce travail, à mesure que j'en découvre les éléments constitutifs.

### *Problèmes de méthodologie*

J'ai essayé d'adapter ma méthode de travail au sujet de ma recherche. Il m'a semblé qu'un travail purement théorique, qui ne prendrait pas en compte l'expérience vécue d'une personne qui entrerait dans une relation D/s, manquerait son objectif. Pour autant, je ne disposais ni d'un *terrain* ni d'outils de recherches qualitatifs et quantitatifs issus des sciences humaines. Il ne me restait à ma disposition que ma propre expérience et la fiction. C'est pourquoi j'ai tenté,

---

<sup>12</sup> In CALIFIA, *Public Sex*.

notamment dans cette introduction, de faire surgir le vivant au milieu des mots, de donner du *sentir* en même temps que je donnais du *penser*.

C'est une des raisons pour lesquelles j'ai décidé de parler à la première personne du singulier tout au long de mon travail ; je voulais que ce travail engage mon être afin de pouvoir apporter ma propre expérience vécue lorsque cela était utile. Mais c'est aussi une autre considération qui m'a fait faire ce choix. L'approche de mon sujet avec un point de vue désincarné risquait de me faire tomber dans ce que Donna Haraway, Isabelle Stengers et Vinciane Despret ont appelé « la tentation de l'innocence »<sup>13</sup>. Il faut comprendre cette expression de deux manières. Premièrement, c'est une tentation à vouloir tout expliquer à l'aide d'une théorie *ad hoc*, en faisant comme si le morceau de réel que l'on avait choisi pouvait être entièrement subsumé dans un bel ensemble philosophique. Or le réel dépasse, intrigue, surprend. De ce point de vue, j'accepte d'être coupable d'ignorer certaines choses, de ne pas être sûr·e de ce que je raconte. J'ai l'espoir que cette ignorance me permette d'en savoir plus et de conserver une certaine humilité épistémologique.

Dans un deuxième sens, la tentation de l'innocence signifie non seulement parler à l'aide d'une théorie, mais par là-même parler *au nom* d'une théorie : l'existentialisme sartrien, la psychanalyse, le féminisme *queer*, etc. Ce fin bouclier me permettrait alors de ne pas assumer la responsabilité de ce que je raconte. Au contraire, je veux parler pour moi-même, me mettre en jeu, me mettre en danger. C'est pourquoi, du reste, je vais me permettre d'utiliser certains outils théoriques de manière opportuniste : je ne leur dois rien.

Les matériaux textuels sur lesquels je me suis appuyé·e sont parfois un peu hétérodoxes. Sartre côtoie des pamphlets S/M et des articles de blogs fétichistes. La difficulté principale pour moi a été celle de l'accès à certains documents académiques. Les ouvrages publiés par les féministes des années 80 sont absents des bibliothèques, ils ne sont souvent pas traduits, et j'ai passé un temps considérable à arpenter les résultats des moteurs de recherche. Ce jeu de piste a toutefois été l'occasion de proposer plusieurs acquisitions à la bibliothèque de l'Université de Liège. J'espère ainsi avoir contribué, à cette petite échelle, à la diffusion de textes importants et de sujets de recherche sous-exploités dans le monde francophone.

Dans la mesure du possible, j'ai cherché à traduire les passages en anglais que je cite. Dans les cas où il ne m'était pas possible de rendre compte complètement d'une expression, ou dans les cas d'intraduisible, j'ai laissé entre crochets la version originale. En ce qui concerne les

---

<sup>13</sup> DESPRET, « La tentation de l'innocence. Conversation avec Isabelle Stengers et Donna Haraway ».

témoignages, j'ai fait le choix de les laisser dans leur langue originale, car je n'avais pas les compétences requises pour traduire un anglais oral, minoritaire et hautement polysémique. À défaut d'avoir pu améliorer la lisibilité de mon travail, j'espère en avoir du moins conservé l'honnêteté intellectuelle.

### *Composition*

Mon premier chapitre porte sur le concept de performativité politique, modèle théorique avec lequel je vais aborder mon sujet d'étude. Pour pouvoir répondre à la question « la relation de domination et de soumission peut-elle produire de l'émancipation politique ? », il faut d'abord que je m'interroge sur la possibilité d'une performativité politique des corps, et en particulier des corps en tant qu'ils sont genrés et sexualisés. La porte d'entrée la plus manifeste semble être de s'intéresser directement au travail de la théoricienne des performances de genre, Judith Butler. Je vais donc d'abord interroger les pratiques *drag*, qui consistent à imiter parodiquement un autre genre que le sien, avant de me tourner vers la pornographie pour lui poser la même question.

Dans le deuxième chapitre, je vais examiner ce qui *précède* culturellement les relations D/s empiriques contemporaines : la psychopathologie qui a forgé les termes de « sadisme » et de « masochisme » avant de les unir entre eux. Ce retour à l'histoire va me fournir des pistes interprétatives utiles pour comprendre les relations D/s actuelles, en partie grâce à la notion de contrat.

C'est dans le troisième chapitre que je vais analyser le contrat plus en profondeur. Je vais reprendre des éléments de l'analyse traditionnelle du contrat en philosophie ainsi que de sa réception féministe. Il me sera alors possible de pointer plus précisément la dynamique relationnelle, *intime*, qui rend possible les effets performatifs que j'espère y trouver tels que je les aurai théorisés dans le premier chapitre.

Le quatrième chapitre est consacré à la dimension *extime* des relations D/s. À l'aide d'un roman de Genet puis du travail de Robin Bauer, il me sera possible de montrer comment la dynamique interne de la relation D/s permet de produire des effets politiques qui vont au-delà de cette relation, dans un mouvement de transgression des frontières entre public et privé, intérieur et extérieur.

La conclusion de ce travail sera l'occasion pour moi d'évoquer quelques perspectives de recherche pour l'avenir.

## I. Le *drag king* et son *gode* : expériences de performativité politique

Ce que j'y ai vu m'a fait monter aux yeux des larmes contenues depuis des années : des femmes solides, baraquées, qui portaient la cravate et le costume. Elles avaient les cheveux lissés en arrière à la gomina. C'étaient les femmes les plus imposantes que je n'avais jamais vues. Certaines d'entre elles dansaient des *slows* en enlaçant d'autres femmes en robes moulantes et talons hauts qui les caressaient tendrement. J'en crevais d'envie rien qu'à les regarder. J'avais rêvé de ça toute ma vie.

Leslie Feinberg, *Stone Butch Blues*

La pratique du *drag* telle qu'elle est abordée par Butler dans *Trouble dans le genre* est une mise en scène théâtrale des corps qui *peut* aboutir à produire des effets politiques. Si ces effets en sont un résultat possible, il se peut tout aussi bien que ces effets, quand bien même ils seraient recherchés pour eux-mêmes, puissent échouer à apparaître. Je devrais alors évidemment me demander si une pratique sexuelle peut produire elle aussi un trouble dans la subjectivité de la même manière que le *drag*, ce qui pourrait alors mettre en lumière les implications spécifiques de la relation D/s dans une perspective butlérienne.

### 1) Une performance de genre

#### *Les coulisses du spectacle*

La proposition de Butler est la suivante : la *drag queen* met en jeu un rapport entre l'expression de genre, et le genre présupposé de la performeur·euse. Cette dynamique a été mise en relief par Esther Newton dans son essai *Mother Camp*. Les *drag queen* qu'a étudié Newton ont selon elles une croyance selon laquelle leur genre réel (masculin) prend son origine dans leur sexe génital [*genital sex*] « mâle ». Parce qu'elles maintiennent l'articulation entre le sexe et le genre, elles sont capables de dissocier radicalement leur apparence de leur nature supposée.

Il s'agit là d'une condition pour que le *drag* puisse avoir lieu : l'extérieur ne dit plus rien de l'intérieur. Mais ce mécanisme a pour conséquence imprévue que le *drag* nous enseigne que les rôles de genre [*sex roles*] peuvent être trafiqués [*forged*], ce qui remet paradoxalement en cause la croyance première des performeur·euse·s en un genre immuable.

C'est ce qui permet à Butler de conclure que le *drag* dévoile la *différence* qu'il existe entre le sexe anatomique, l'identification de genre et le rôle de genre. La structure fondamentale du genre serait alors l'imitation par répétition. Le sujet serait ainsi formé dans la répétition de performances de genre, et les erreurs possibles dans cette répétition qui n'est jamais faite à

l'identique ouvrent la porte à une agentivité du sujet, une possibilité de variation dans la répétition.

Pour comprendre comment cela est possible, il faut revenir sur la notion d'acte performatif chez Butler. Dans « *Performative Acts and Gender Constitution* », Butler exprime l'idée selon laquelle le genre est doté d'une structure théâtrale : il est fait de répétitions qui reproduisent un script original fantasmé. Les acteur·ice·s, c'est-à-dire nous tou·te·s, sommes toujours déjà sur scène. Mais la dimension dramatique du genre offre des possibilités de déviance qui ne nous condamnent pas à tenter de reproduire éternellement un idéal inatteignable.

Considérée du point de vue de la ou le spectateur·ice, la scène d'un échec dans la répétition peut être troublante ou amusante. Elle peut même donner lieu à une remise en question de sa propre performance de genre : c'est le point de vue de l'autrice de *Trouble dans le genre*. Le point de vue des acteur·ices m'intéresse davantage. Comme le fait d'ailleurs remarquer Butler dans *Ces corps qui comptent*, l'échec dans l'itération du genre ou l'incapacité à se conformer à un genre crée un trouble dans le sujet qui vit cet échec. L'intensité et l'envergure de ce trouble me semblent peu explorés par Butler elle-même (et si elle s'adresse à un public *queer*, ce sont peut-être des explications superflues pour son propre travail).

Néanmoins, elle montre comment cet accroc éjecte le sujet de la norme, et lui rend la norme visible comme une construction sociale. Cette déviation répétée provoque une expulsion violente vers ce qu'elle nomme, dans une perspective psychanalytique, « l'abject », ou les marges du monde social genré. Mais c'est après cette éjection que l'agentivité du sujet *queer* se construit, car cela permet de « travailler l'abjection pour la transformer en une puissance d'agir politique »<sup>14</sup>. La blessure de l'éjection dans l'abject peut être répétée, rejouée [*reenacted*] mais cette fois pour en produire des effets nouveaux. Répéter la blessure n'implique pas nécessairement de répéter le trauma qui lui est lié. Autrement dit, la resignification de nos actes est toujours possible.

Quels seraient alors les effets de la performance *drag* pour la ou le performeur·euse ? Cela dépendra évidemment de la situation dans laquelle iel se trouve : se vêtir d'une robe n'a pas la même signification pour un homme cisgenre hétérosexuel que pour un homme cisgenre homosexuel, par exemple. Je voudrais ici suivre l'intuition selon laquelle les pratiques de mise en scène du genre sont particulièrement fructueuses pour les personnes *queer*, et je laisserai de côté le cas des hommes cisgenres hétérosexuels. Newton peut alors nous informer sur l'effet de

---

<sup>14</sup> BUTLER, *Ces corps qui comptent*, p. 45.

ces pratiques de plusieurs façons. Pour cela, il faut reprendre les catégories qu'elle emploie dans son ouvrage.

*Resignifications : de la drag queen au drag king*

Newton distingue deux types principaux de performeurs *drag*<sup>15</sup>. D'un côté, les professionnels, qui se produisent sur scène, et de l'autre les *street fairies*, qui portent leurs vêtements de « scène » en permanence et sont souvent des travailleurs du sexe. Quoiqu'il en soit, les deux groupes sont d'abord passés par une phase d'expérimentation du *drag* dans l'adolescence ou dans leur vie de jeune adulte. Il semble qu'en terme de hiérarchie sociale, le *drag* produise l'effet que voici. Parmi les hommes homosexuels américains, qui se vivent comme porteurs d'un stigmate, d'une maladie, d'une perversion sexuelle, les performeurs seraient ceux qui sont pleinement « tombés malades », qui n'ont pas pu résister à un penchant d'effémination inhérent à la condition d'homme homosexuel. Et parmi les performeurs eux-mêmes, les *street fairies* représentent l'abjection la plus extrême, l'épouvantail qui dote les autres hommes homosexuels, en ce qui compris les performeurs professionnels, d'une position supérieure sur l'échelle de la « folle ». Ainsi, comme le fait remarquer Newton « le *drag* symbolise ce que les homosexuels redoutent le plus en eux-mêmes »<sup>16</sup>. Je comprends alors l'effet du *drag* comme une forme de conjuration, à la fois pour le public homosexuel, mais aussi pour le performeur, qui fait survenir ce qu'il redoute le plus en lui-même.

Jusqu'ici, les possibilités d'émancipation politique pour le sujet *drag* sont très incertaines. Si en effet, le spectacle est peut-être l'occasion pour la ou le spectateur·ice d'une mise en abîme du genre, jusqu'ici le *drag* n'apparaît du côté du performeur que comme une échappatoire à une homophobie internalisée puisqu'il réalise dans le monde l'image négative de lui-même qu'il redoutait dans son esprit. C'est à ce prix seulement qu'il devient possible pour lui de dépasser ce stigmate et d'en faire une identité *assumée*. Bien sûr, l'essai de Newton a quarante ans, et il serait probablement possible aujourd'hui pour un homme homosexuel d'en tirer des effets plus positifs. Une manière de le montrer (et de montrer, au passage, toute la force d'un savoir situé), serait de s'intéresser à ce qu'il se passe pour les *drag kings*.

Si la masculinisation représente pour les femmes lesbiennes, de la même manière que la féminisation pour les hommes homosexuels, un stigmate pathologisant de leur orientation

---

<sup>15</sup> J'utilise ici le masculin, puisqu'elle n'a traité que des *female impersonators*, c'est-à-dire, pour utiliser les termes de l'époque, des hommes qui s'habillent en femmes.

<sup>16</sup> NEWTON, p. 118. Ma traduction.

sexuelle, il semble qu'il soit aussi plus directement lié à l'expression d'un désir lesbien, tel que le souligne Jack Halberstam<sup>17</sup>. Ainsi, l'emprunt de codes masculins donne lieu à de nombreuses resignifications parmi les femmes lesbiennes, qui pour la plupart tombent sous le terme-parapluie de *butch*<sup>18</sup>, ce qui ne désigne pas une mise en scène du genre à la manière du *drag* mais bien une expression d'une masculinité féminine, si l'on suit Halberstam. Le *drag king* est donc à distinguer de ce phénomène comme le jeu de rôle qui consisterait pour une personne qui ne s'identifie pas à un homme cisgenre à prendre l'apparence d'un homme<sup>19</sup>, à travers la théâtralisation d'un certain type de masculinité.

Un problème spécifique à la pratique du *drag king* se pose : puisque la masculinité est considérée comme allant de soi [*just is*], ses imitations doivent *d'abord* la montrer comme une construction théâtrale avant de pouvoir la rejouer et la resignifier<sup>20</sup>. Dans le chapitre 7, Halberstam passe en revue les différentes manières d'être *drag king*, et les dispositifs théâtraux utilisés par les performeur·euse·s. Parmi ces dispositifs, elle remarque l'*understatement*, qui consiste à jouer la masculinité en tant qu'elle se présente comme naturalisée, mécanisme qui est renforcé ensuite par l'hyperbole. À la différence du *queening*, le *kinging* n'insiste pas sur la dimension artificielle du genre représenté, mais il force le genre à s'imiter lui-même pour parvenir à sa propre parodie :

*Finding the exact form of masculine hyperbole can constitute another form of kinging. In the Elvis performances that I discuss, the fat Elvis played by Murray Hill clearly captured masculine hyperbole. By performing the older Elvis, Hill played Elvis playing Elvis. While femme hyperbole plays on the outrageous artificiality already embedded in social constructions of femininity, masculine hyperbole imitates itself.*<sup>21</sup>

Il est alors possible de penser que les effets politiques de cette performance parodique ne seront pas du tout les mêmes en fonction du genre qui est imité. Une performance de *drag queen* qui se moquerait des femmes produirait de la misogynie, tandis qu'une performance de *drag king* qui se moquerait des hommes donnerait l'occasion à la ou le performeur·euse de se retourner contre une mécanique de domination dont iel est victime. C'est d'ailleurs en grande partie le but des ateliers de *drag king* organisés dans les milieux féministes.

---

<sup>17</sup> HALBERSTAM, p. 121.

<sup>18</sup> Ce terme désigne une personne lesbienne qui adopte une expression de genre traditionnellement masculine.

<sup>19</sup> Les effets ne seront pas les mêmes selon le type de masculinité qu'elles choisissent de représenter.

<sup>20</sup> Les effets comiques produits ne sont alors plus les mêmes. Comme le souligne Genevieve Berrick (BERRICK, « *Drag King: Camp Acts, Queer Bodies, Desiring Audiences* »), le *drag king* se moque précisément du genre qui, plus que tout autre, exige d'être pris au sérieux.

<sup>21</sup> HALBERSTAM, p. 259.

## *Un théâtre militant*

Dans son travail de fin d'études, Clémentine Künzler choisit comme terrain les ateliers militants de Genève. Si les événements décrits par Halberstam semblent par de nombreuses manières suivre le même schéma que ceux décrits par Newton (défilés, compétitions, *strip tease*), le point de vue *excité* n'est plus celui de la ou le spectateur·ice mais bien celui de la ou le participant·e. Comme le fait remarquer Künzler, tous les ateliers ne se ressemblent pas, et j'ajouterais qu'il n'y a aucune garantie de parvenir à produire dans ces ateliers des effets politiques satisfaisants. Néanmoins, les événements auxquels a participé Künzler semblent avoir été particulièrement fructueux. Ils se composent de trois parties : un moment de partage et d'évocation des clichés sur la masculinité que les participant·e·s ont en tête ; le moment du *drag* proprement dit, où les participant·e·s s'entraident, se griment et s'habillent ensemble afin de produire l'effet parodique voulu ; et enfin, un moment de retour et de partage sur ce qu'ils ont ressenti au cours de la séance<sup>22</sup>. L'objectif, plus ou moins clairement affirmé, est de faire de l'atelier « une expérience corporelle et réflexive sur nous-même et la société que l'on partage en groupe. »<sup>23</sup>

Les effets politiques de l'atelier seraient donc davantage dûs aux intentions des participant·e·s qu'aux actes qui y sont posés. Künzler remarque d'ailleurs que la plupart d'entre eux ont déjà un parcours de déconstruction féministe, et que l'atelier est une étape de ce travail sur soi. Cela rend la notion d'effets ambiguë, car elle ne suppose plus ici de succession temporelle stricte. Künzler évoque la difficulté que cela a soulevé dans son travail. Quand elle demandait à un·e participant·e comment elle se sentait « après », iel se trouvait souvent embarrassé·e·s car iel ne savait pas comment lui répondre.

Le travail de Luca Greco sur les ateliers *drag king* de l'association Genre Pluriels à Bruxelles témoigne d'un problème similaire. Les participant·e·s ne parviennent pas à fournir de réponses claires quand il leur demande les raisons pour lesquelles iels participent à cet atelier, et l'effet que cela produit sur eux. Le public est similaire à celui de Künzler dans la mesure où iels disposent déjà d'une culture politique féministe importante, et que l'atelier s'inscrit dans une réflexion plus large sur leur genre et celui des autres.

Par ailleurs, Greco semble aussi hésiter à délimiter clairement un « après » de l'atelier, en particulier parce que les participant·e·s vont ensuite déambuler dans les rues de la capitale dans

---

<sup>22</sup> Il est intéressant de comparer la dimension collective d'entraide des ateliers de *drag kings* avec celle des coulisses décrites par Esther Newton, lieux sans chaleurs où se joue une compétition féroce entre les performeurs. J'ai envie de penser qu'ici aussi, les effets produits ne sont pas les mêmes.

<sup>23</sup> KÜNZLER, p. 77.



leur tenue *king*. Pourtant, il parvient à situer clairement un « avant » et un « pendant », puisque son travail est centré sur le travail préparatoire à la déambulation des participant·e·s.

Les deux travaux montrent deux modalités possibles (parmi d'autres, certainement) de l'atelier *drag king*. La première est celle de l'atelier intime, qui se construit autour du sujet *drag* et de ce qu'il ressent. La deuxième est celle de la publicisation de soi, orientée vers l'extérieur<sup>24</sup>, qui s'inscrirait davantage dans la lignée des actions du FHAR en France ou de FUORI en Italie<sup>25</sup>.

Künzler et Greco donnent ainsi deux explications différentes mais complémentaires de ce qu'il se passe dans un atelier *drag* et qui pourtant résiste à une interprétation linéaire des événements. Pour les sujets de Künzler, ce qu'il se passe pendant l'atelier s'est déjà passé *avant*. L'expérience *drag* s'inscrit dans ce qu'elle appelle « une constellation d'expériences »<sup>26</sup> où l'atelier vient s'insérer sans opérer de césure dans leur vécu. Bien entendu, les participant·e·s pourront lui dire, plus tard, ce que l'atelier a changé pour elleux, mais il semble qu'il s'agisse davantage de l'ouverture de possibles qui leur étaient auparavant forclos (un changement de regard sur soi-même et sur autrui, un usage différent des techniques de maquillage, etc.).

Pour les sujets de Greco, en revanche, l'atelier semble produire ses effets *après* lui-même, dans la théâtralisation du « soi-*king* » dans les rues de Bruxelles et au-delà. En modifiant la présentation de soi, par exemple dans le métro (jambes écartées, moustache et jogging ample), l'effet produit par le travail des participant·e·s se produit dans ce que Greco appelle l'intercorporalité, en reprenant le concept d'intertextualité et en lisant les corps comme des textes qui sont amenés à citer d'autres corps<sup>27</sup>. Il s'agit en somme avant tout d'un théâtre politique.

Dans un de ses articles<sup>28</sup>, Greco cite un travail de Susan Leigh Foster qui invite à considérer l'expression corporelle de genre en tant que chorégraphie, et ce faisant à utiliser les outils théoriques des *dance studies* afin de mieux comprendre comment le genre s'incorpore à travers les gestes. La chorégraphie est traversée par des conventions et des « scripts » gestuels que l'on

---

<sup>24</sup> Ceci n'implique pas nécessairement une séparation claire entre un public et un·e performeur·euse. Comme le montre Kerryn Drysdale, quand elle demande aux spectateur·ices d'un spectacle *drag king* « pourquoi êtes-vous-venu·e·s ? », les réponses montrent qu'il peut y avoir un engagement du public dans la performance sans y participer directement [*without being directly involved*] (DRYSDALE, p. 61).

<sup>25</sup> GRECO, p. 47.

<sup>26</sup> KÜNZLER, p. 127.

<sup>27</sup> GRECO, p. 140. L'analyse de Greco est celle d'un sociolinguiste, et il est certainement possible de mettre cela en parallèle avec la notion de réitération chez Butler, elle-même une reprise de Derrida.

<sup>28</sup> GRECO, KUNERT, 2016.

peut localiser socialement, historiquement, politiquement. La chorégraphie ne met pas en œuvre un seul corps dans un espace vide, elle construit une interrelationalité [*interrelationality*] où les actes chorégraphiques prennent sens dans un réseau sémantique duquel participent tous·tes les danseur·euse·s. Par exemple, tandis que la danse moderne, théorisée par des femmes blanches bourgeoises, met l'accent sur la créativité individuelle, le *break dance* exprime collectivement le corps déchiré et convulsif des minorités raciales américaines à l'ère néo-libérale.

La ou le danseur·euse aura l'occasion d'entretenir un rapport aux protocoles chorégraphiques. Ce rapport comportera un aspect citationnel important, mais il sera aussi l'occasion de déviances, de prises de liberté et de réappropriations. Dans le cas de la danse moderne, où les rôles de genre sont précisément assignés, Foster va jusqu'à affirmer que la danse est une version (ici, j'imagine, au sens de traduction) du contrat social et sexuel occidental :

*The choreography for these gendered roles made manifest a version of the Rousseauian social contract with its division of duties between masculine public and feminine private spheres. It staged a new vision of masculine and feminine identities as unique and complementary parts of an organic social whole rather than as ordered elements of a social hierarchy.*<sup>29</sup>

L'article de Foster comporte également une forte critique du logocentrisme des travaux de Butler et de Derrida. Foster considère la chorégraphie non pas comme une forme de discours « mineur » dans une hiérarchie où le texte imprimé serait au sommet, mais comme un champ sémantique à part entière qui résiste à une interprétation entièrement rationnelle et littéraire. Elle s'ancrerait dans l'ambiguïté des corps et des gestes, sans pour autant être moins « parlante » que le texte écrit.

Si l'on suit son interprétation de la chorégraphie, alors il se pourrait bien que l'on puisse comprendre le genre comme une chorégraphie, c'est-à-dire une série de gestes protocolaires, écrits et répétés sans cesse, mais qui ouvrent la porte à des variations à travers leurs réitérations et l'improvisation militante.

L'atelier de Genres Pluriels met fortement l'accent sur les techniques corporelles du *drag*. Il dispose, par exemple, d'une banque de cheveux qui peuvent être utilisés pour fabriquer des barbes et des moustaches. Cela semble être l'opposé de ce qui se passe dans l'atelier genevois, plus minimaliste, où au contraire son organisateur « répète souvent “on est dans le ressenti.”

---

<sup>29</sup> FOSTER, p. 11.

pour dire qu'on n'est pas dans la recherche de crédibilité uniquement à travers les aspects de notre physique ou du maquillage. »<sup>30</sup>

C'est aussi une dynamique d'intercorporalité qui est en jeu, mais cette fois non pas entre les corps des spectateur·ice·s et le corps des *kings*, mais entre les corps des *kings* eux-mêmes. Par exemple, le moment de l'habillement, qui se fait en commun, amène les participant·e·s à se toucher les un·e·s les autres, pour parvenir à fixer les bandages fortement serrés autour de la poitrine, par exemple.

Certain·e·s d'entre eux évoquent aussi l'aspect érotique des ateliers dans la recherche d'une certaine forme de séduction des autres participant·e·s grâce à leur propre transformation. Dans *The Drag King Book*, Del LaGrace Volcano évoque ses premières expérimentations *drag*, qui sont d'abord nées d'un désir sexuel pour les *boydikes*<sup>31</sup>. Les spectacles de *drag* auxquels elle a participé s'imbriquent dans une programmation de *strip tease* de clubs lesbiens ; la frontière entre les performeur·euse·s et les participant·e·s n'y est jamais clairement définie.

Pour comprendre ce qu'il se passe entre les corps et dans les corps lors d'un atelier *drag*, Künzler se réfère à la notion d'*embodiment* issu de l'anthropologie multi-sensorielle :

Une fois les seins bandés, je me souviens que j'adoptais une nouvelle posture et me sentais très droit. Je rejetais davantage les épaules en arrière et j'avais l'impression que je n'aurais pas pu l'expérimenter sans être passé-e par le bandage. Il est très intéressant de noter qu'après avoir fait l'expérience de se tenir droit-e avec les seins bandés, il m'était ensuite possible d'accéder à cette posture sans le bandage. On voit déjà ici une illustration du concept d'*embodiment* dans un processus inter-reliant corps, expérience, objets (matériel) et savoirs.<sup>32</sup>

En suivant cette théorie, il est possible de voir une boucle récursive liant les corps, les objets et l'expérience, qui aboutit à la formation d'un savoir incorporé [*embodied cognition*]. Autrement dit, le vécu devient du connu.

### *La possibilité de l'échec*

J'ai abordé diverses manières dont le *drag* pouvait être subversif, mais je n'ai jamais dit comment il pouvait aussi échouer à l'être. De manière générale, la littérature sur le sujet semble peu aborder cette possibilité. La principale remise en cause du *drag* pose majoritairement la question « qui cite quoi ? ». À la suite de l'étude de Raewyn Connell<sup>33</sup> sur la masculinité

---

<sup>30</sup> KÜNZLER, p. 92.

<sup>31</sup> Il s'agirait littéralement de gouines (*dikes*) qui ressemble à des garçons (*boys*).

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>33</sup> Voir Raewyn Connell, *Masculinités. Enjeux sociaux de l'hégémonie*, Paris, Ed. Amsterdam, 2014.

hégémonique et les masculinités subalternes, Clémentine Künzler et les sujets de son étude se demandent quel type de masculinité iels performent pendant l'atelier *drag* :

Par exemple, je m'étais amusé-e lors de mon premier atelier à jouer un personnage qui tenait des propos sexistes et homophobes lors de la soirée après l'atelier pour faire rire les gens et qui finissait par se remettre en question lors de la soirée. Je me suis ensuite beaucoup remis-e en question sur cet aspect-là de la performance. Est-ce que cela permettait une sorte d'exutoire et de rire de ces propos ou au contraire cela les remuait et les refaisait exister ?<sup>34</sup>

Une volonté de porter en dérision certains types de masculinités peut amener à des interprétations inattendues ou à un effet imprévu. Imiter un banquier suisse ne signifie pas la même chose que d'imiter un conducteur de camion slave, en particulier si la position sociale de la ou le performeur·euse est privilégiée. Mais la représentation d'identités hégémoniques ne permet pas nécessairement non plus d'opérer une résistance politique.

La critique la plus élaborée que j'aie trouvée est celle de bell hooks dans *Black Looks*, qui explique comment les *drag queens* noires montrées dans le documentaire *Paris is Burning* (Jennie Livingston, 1990) poursuivent à travers leurs performances une version fantasmée et idéalisée d'une féminité qui serait nécessairement blanche<sup>35</sup>. Ce film documente la sous-culture des *ball rooms* états-uniens, lieux de socialisation pour les personnes racisées qui organisent des défilés où iels parodient des types d'hommes ou de femmes particuliers (par exemple : l'ouvrier sexy, la femme fatale, etc). Les personnes qui s'y rassemblent forment parfois des « familles » à l'abri de la persécution policière ; ces familles s'y affrontent lors des compétitions de défilés.

Selon bell hooks, les *drag queens* ne citent comme modèles que des actrices blanches, et se placent dans une relation implicite de soumission et de séduction avec le patriarce blanc. Plus encore, le documentaire, réalisé par une femme blanche, n'interroge jamais la blanchité du regard de la caméra, qui se situe toujours dans un « lieu privilégié d'innocence » [*privileged location of innocence*]<sup>36</sup>, celui d'une femme blanche de classe moyenne qui se plongerait dans l'abysse de l'abjection, tout en déplaçant le *ball room* hors du monde, ce qui empêche de localiser socialement les personnages du film.

Les deux niveaux d'analyse de bell hooks indiquent deux problèmes distincts : d'une part, un savoir situé colonial qui ne dit pas son nom, et d'autre part, un imaginaire noir colonisé qui

---

<sup>34</sup> KÜNZLER, p. 122.

<sup>35</sup> Dans la nouvelle préface, bell hooks cite également Ru Paul comme un autre exemple récent du même phénomène.

<sup>36</sup> HOOKS, p. 151.

répète son aliénation dans la réalisation temporaire de son propre fantasme de soumission. Ce dernier se trouve à la fois dans le regard du public du *ball room*, qui reproduit le regard de l'homme blanc sur le corps des femmes, et dans la performance elle-même.

hooks donne cependant des clefs pour sortir de cette difficulté : pour faire produire à *Paris is Burning* un effet subversif, il ne faut pas suivre la narration de la caméra, mais plutôt le propos de la *drag queen* Dorian Corey : le montage découd la linéarité de son propos, qui est aisément perdu dans l'enchaînement des images. Pourtant, Corey resitue la performance *drag* dans une culture individualiste et consumériste, où l'imagination conserve néanmoins le pouvoir « rédempteur » d'exploration critique de nos aspirations, de notre sexualité, de notre esthétique et de nos identités. Il semblerait donc bien que ce soit le rapport critique du sujet *drag* à sa propre identité qui conditionne le pouvoir subversif des *ball rooms* (et, comme je propose de l'étendre, aux ateliers *king*).

### *Se rendre complice*

Laurence me regardait. C'était la première fois que je portais une robe. C'était un décolleté noir, qui tombait à la moitié de mes cuisses. Je tirais sur le tissu pour qu'il recouvre un peu plus mes jambes. Laurence me fit remarquer que je faisais exactement « comme les meufs ». Le rôle avait dû suivre la fonction, le geste venait avec la robe. C'est dans la chambre de Laurence que j'appris le trouble de mon genre. Je n'ai plus jamais pu enfiler innocemment mon pantalon d'homme après avoir porté ma robe de femme. Mon identité était prise dans une tension irrésolue non pas entre deux pôles identitaires, mais entre le fait de pouvoir choisir, ou de faire comme si mon genre allait de soi. J'ignore l'origine de la transidentité. En réalité, le savoir ne me serait pas d'une grande aide pour me figurer ce que je pourrais bien en faire. Elle n'est peut-être pas née ce jour-là, mais mon identité *queer* y est apparue dans toute son amplitude.

J'ai écrit ces lignes quelques jours avant d'avoir vu *Paris is Burning*. J'ignore si certaines de mes pratiques de genre ont pu s'apparenter au *drag*. Cela dit, le vêtement dont le port m'était interdit a certainement représenté pour moi une porte symbolique à franchir pour explorer mon identité et mes affects. Elle a provoqué de nombreux effets qui agissent encore aujourd'hui. Bien entendu, j'étais disponible à ce moment à ce que les effets de la robe soient produits sur mon corps. J'ignore quelle est la lecture la plus intéressante de ces événements. Quoi qu'il en soit, ce que j'ai vécu comme une déviance à l'époque, je le lis maintenant comme la naissance politique de mon identité.

Je voudrais terminer ici par rappeler la mise en garde de Despret, Stengers et Haraway contre la tentation de l'innocence. C'est peut-être bien le piège dans lequel tombe Livingston quand elle efface l'œil de sa propre caméra. Dans le même esprit, il ne faudrait pas penser que le *kinging*, tel que je l'ai présenté dans les ateliers militants, serait une pratique hors-sol qui ne se rend pas complice d'autres mécanismes de pouvoir. Par exemple, comme le fait remarquer Halberstam<sup>37</sup>, le succès des ateliers *drag* de Diane Torr (« King-for-a-Day ») pourraient bien être en partie une manière, pour des personnes cisgenres, de maintenir sous contrôle le danger que représente la transidentité pour leur propre identité de genre. Ainsi compris, le *drag* pourrait être également une forme de conjuration transphobe d'un autre impensé de notre binarité de genre<sup>38</sup>.

Cette tentation de l'innocence peut amener à surévaluer la qualité de ma propre interprétation et de mon propre travail, et m'inciter à en méconnaître les effets. En partageant cette note personnelle, j'espère pouvoir l'empêcher de cacher ce que je suis en train de fabriquer avec ce travail, et quelle lecture du monde je vous invite à regarder. J'ai écrit ce chapitre sans jamais avoir assisté à un spectacle ou à un atelier *drag*. Plutôt que d'essayer de dissimuler ou d'étouffer cette carence, je voudrais qu'elle m'invite, pour le reste de mon travail, à conserver une certaine humilité épistémologique.

## 2) Le pouvoir des corps pornographiques

*Know thyself, if you are lucky enough to have a self that hasn't been destroyed by rape in its many forms; and then, know the bastard on top of you. This book is about him.*

Andrea Dworkin<sup>39</sup>

Jusqu'ici ma recherche a été un peu optimiste. Elle supposait un libre investissement de l'individu dans une activité qui, même si elle ne produisait pas toujours des effets politiquement intéressants, était généralement l'œuvre des minorités de genre et d'orientations sexuelles elles-mêmes. Mon approche de la performativité du corps sexué dans son ensemble ne serait pas complète si elle n'incluait pas une analyse de l'action des discours hégémoniques sur la sexualité dans nos vies à travers celui de la pornographie.

---

<sup>37</sup> VOLCANO, HALBERSTAM, *The Drag King Book*, p. 80.

<sup>38</sup> L'exemple du *binder*, ce vêtement porté par les hommes transgenres pour aplanir leur poitrine, est particulièrement intéressant dans ce cas. Dans un atelier *drag*, il pourrait avoir comme utilité de mieux incarner une silhouette dite masculine, mais il pourrait aussi être une forme d'appropriation d'une technique corporelle des personnes transgenres par des personnes cisgenres.

<sup>39</sup> DWORKIN, *Pornography: Men Possessing Women*, p. XXXVIII.

Cette dernière a fait et fait toujours l'objet de débats difficiles sur ses conséquences politiques mais aussi sur l'éthique de sa production. Les prises de positions féministes en vue de sa promotion ou en vue de sa récupération subversive sont cependant d'accord pour affirmer que la pornographie produit des effets politiques. Comme le remarque Manon Garcia, si je n'insiste que sur les désaccords qui existent dans ce qui a été appelé, pendant les années 80, les *sex wars*, je passerais sous silence « l'accord essentiel entre les deux camps : la sexualité est politique, "l'hétérosexualité obligatoire" est le théâtre du patriarcat et il est vital de trouver des pratiques alternatives »<sup>40</sup>. Je vais donc m'attacher davantage à montrer ce qui, dans les deux cas, rend la performativité politique de la pornographie possible. Il sera alors possible de se tourner vers ce qui s'appelle parfois « la pornographie féministe » ou le *post-porn*, qui entend se réapproprié un média traditionnellement réservé aux hommes. C'est dans cette pratique que je trouverai éventuellement une prolongation de la performativité des corps que j'ai pu mettre en lumière dans les pratiques *drag*.

#### *The Sex Wars*<sup>41</sup>

Le débat féministe du rapport à la sexualité a commencé durant la première vague et ne s'est jamais véritablement arrêté. Il a pris un tournant dans les années 1970 quand est arrivé sur le devant de la scène la question des violences faites aux femmes et que l'on a recherché à éradiquer ces violences, notamment à travers la lutte contre les imageries sexistes. En parallèle, une valorisation de la sexualité féminine comme un champ autonome vis-à-vis de la sexualité masculine apparaît, notamment grâce à l'étude à grande échelle de Masters et Johnson (1966) sur la sexualité des américain·e·s, qui inclut une étude sur les mécanismes de l'orgasme féminin et l'importance du rôle joué par le clitoris dans le plaisir des femmes.

Les années 1970 voient la publication d'ouvrages féministes qui politisent directement la sexualité (notamment ceux de Kate Millet et Robin Morgan). C'est dans cette lignée que paraissent les premières brochures d'auto-exploration gynécologique et une revendication pour une éducation sexuelle dans les écoles publiques américaines. Conjointement, les luttes pour le droit à l'avortement se renforcent aux États-Unis (obtenu suite au procès *Roe v. Wade* en 1973). Mais, au sein du mouvement féministe se crée un débat sur la place qu'il faut laisser à la « liberté d'expression sexuelle » [*freedom of sexual expression*] ; parallèlement, les femmes

---

<sup>40</sup> GARCIA, *La Conversation des sexes*, p. 132.

<sup>41</sup> Le rappel historique qui suit est basé sur le chapitre « *Contextualizing the Sexuality Debates: A Chronology* » in Lisa DUGGAN, *Sex Wars*, qui offre, tout en prenant position, une remise en contexte du débat aux États-Unis.

lesbiennes, de plus en plus exclues des groupes féministes majoritairement hétérosexuels, entament leur scission et font émerger leurs propres revendications.

À la fin de cette décennie se forment des groupes de lesbiennes qui expriment et revendiquent ouvertement leurs tendances « S/M » (notamment le groupe Samoïs à Los Angeles, dont font partie Gayle Rubin et Patrick Califia). Mis·e·s au ban de la communauté féministe, iels sont dénoncé·e·s, parfois de manière assez violente, par un courant plus conservateur qui se forme autour de Catharine MacKinnon et Andrea Dworkin. Selon elles, les femmes qui participent à la pornographie et aux séances S/M reproduiraient à leur insu la domination masculine sur leurs propres corps. Le débat féministe sur la pornographie se polarise entre ces deux camps : les *pro-sex* de l'un et les *anti-porn* de l'autre. Ensemble, MacKinnon et Dworkin écrivent un projet de loi soumis à la ville de Minneapolis en 1983 (puis à celle d'Indianapolis) afin de bannir la pornographie de son territoire. C'est cette prise de position que je propose d'étudier dans un premier temps.

*MacKinnon–Dworkin : la pornographie ou le viol*

Cette proposition de loi est le fruit d'une collaboration entre le travail juridique de MacKinnon et le travail de théorisation féministe de la pornographie de Dworkin. Leur collaboration a pour avantage de donner une définition claire de la pornographie selon elles (tandis que la loi américaine ne reconnaît que des obscénités [*obscenities*] :

La subordination des femmes visuelle et sexuellement explicite à travers des images et/ou des mots qui inclut au moins l'un des éléments suivants : (i) les femmes sont présentées de façon inhumaine comme des objets, des choses ou des marchandises sexuelles ; ou (ii) les femmes sont présentées comme des objets sexuels qui prennent du plaisir dans la douleur ou l'humiliation ; ou (iii) les femmes sont présentées comme des objets sexuels qui éprouvent du désir sexuel à être violées ; ou (iv) les femmes sont présentées comme des objets sexuels attachées, lacérées, mutilées, battues ou physiquement violentées ; ou (v) les femmes sont présentées dans des postures et des positions de soumission, de servitude ou d'exhibition sexuelles ; ou (vi) les parties du corps des femmes – notamment les vagins, les seins ou les fesses – sont exposées de manière à réduire les femmes à ces parties du corps ; ou (vii) les femmes sont présentées comme des putains ; ou (viii) les femmes sont présentées étant pénétrées par des objets ou des animaux ; ou (ix) les femmes sont présentées dans des scénarios de dégradation, de blessures, de torture, montrées comme sales ou inférieures, en sang, contusionnées, ou blessées dans un contexte qui rend cette situation sexuelle.<sup>42</sup>

Elles insistent dans la suite du texte sur le caractère industriel de la pornographie et sur les conditions matérielles de sa production. La pornographie ne fait pas que mettre en scène des actes de violence envers les femmes, elle en produit. Ainsi comprise, il s'agirait d'une

---

<sup>42</sup> DWORKIN, MACKINNON, « *Statement of Policy* » in *Pornography and Civil Rights*. Ma traduction.



promotion directe de la violence sexuelle patriarcale, et c'est en tant que telle qu'elles souhaitent la faire interdire sous toutes ses formes. Cette promotion, qui ne se limiterait pas à produire de la violence par elle-même, inciterait les hommes à en produire davantage eux-mêmes. Selon elles, les hommes tendent à devenir plus violents envers les femmes lorsqu'ils consomment de la pornographie. Dworkin et MacKinnon problématissent donc les effets politiques de la pornographie de trois manières différentes : en tant que coupable de violence sexiste directe (dans ses conditions de production), en tant que symbole graphique de cette même violence et en tant que coupable indirecte de violence (car elle inciterait les hommes à passer à l'acte).

Selon MacKinnon, la pornographie est avant tout l'une des modalités de la traite des êtres humains, dans laquelle les femmes sont « louées à des fins d'actes sexuels commerciaux »<sup>43</sup>. Les conditions de sa production et la nature même du consentement rendent le consentement à la diffusion de ces images impossibles. Selon elle le consentement ne peut pas être transitif [*transitive*], ce qui signifie qu'il ne peut pas être répété à chaque fois qu'un homme va consommer le film dans lequel l'actrice a joué. Pour MacKinnon, la pornographie est un viol, à l'égal de la prostitution. Si l'on veut pouvoir lutter contre les violences sexuelles, il est impossible de considérer comme légal d'en faire son métier.

L'analyse approfondie des effets politiques de la pornographie est davantage le fait d'Andrea Dworkin. Dans son ouvrage *Pornography: Men Possessing Women*, elle identifie la pornographie à « un crime politique »<sup>44</sup> envers les femmes, une torture du même ordre que celle qui a eu lieu dans les camps de concentration. Selon Dworkin, la pornographie n'est pas une fiction, il ne s'agit pas d'une *représentation* des femmes soumises aux hommes mais bien, comme la définition citée plus haut le mentionne, d'une *présentation*. Ce n'est pas qu'un symbole de la domination masculine, c'est son incarnation.

Selon Dworkin, l'acte sexuel induit nécessairement un rapport de force entre un sujet et un objet, en tant que pénétration du vagin par un pénis. Le sexe, c'est la conquête du corps de la femme par l'homme – je montrerai plus tard que cette conception lui sera vivement reprochée. Dans le sexe, l'homme n'est pas tourné vers la femme mais vers lui-même, il se masturberait *dans* la femme. C'est cette relation de sujet à objet qui est fondatrice de toutes les relations de l'homme à ce qui l'entoure. C'est donc aussi celle du savoir, celle de la science, celle de la littérature. L'homme est incapable de *représenter* la femme, car il n'en rend jamais qu'une

---

<sup>43</sup> MACKINNON, « Pornography as Trafficking ».

<sup>44</sup> DWORKIN, p. XXXVII.

image distordue par son propre plaisir et ses propres intérêts. Dworkin reprend l'étymologie du mot « pornographie » dans son sens le plus littéral (*pórnê*, la prostituée ; *gráphô*, écrire) : il s'agit d'un discours sur les femmes en tant que « sales putes » (« *the graphic depiction of women as vile whores* »<sup>45</sup>), un exemple fidèle de la manière dont les hommes traitent les femmes dans la vie quotidienne. La pornographie est un outil de propagande qui permet de mettre le corps de la femme la plus moralement abjecte, la prostituée, à la disposition de tous les hommes.

Les militantes « abolitionnistes »<sup>46</sup> reprennent souvent une citation de Robin Morgan : « la pornographie c'est la théorie ; le viol c'est la pratique »<sup>47</sup>, bien qu'elle-même ne militait pas pour interdire la pornographie mais pour en rendre l'accès plus difficile. C'est Morgan qui identifie la première, me semble-t-il, la pornographie comme une forme de propagande sexiste à l'usage du plaisir des hommes, et qui consiste pour les femmes en une sorte de rappel à l'ordre, en un outil afin de les inciter à adopter des conduites sexuelles toujours plus objectifiantes pour elles-mêmes.

Une théorisation plus fine de la réception de la pornographie chez les hommes et les femmes peut se trouver dans l'article « *The Pornographic Eye/I* » de Geraldine Finn (1985). La jeune chercheuse propose de comprendre la pornographie comme l'expression de l'orthodoxie morale sur la sexualité de son époque. Si elle n'est pas nécessairement le point d'orgue de la domination masculine dans la culture américaine, elle est cependant une répétition visuelle de la hiérarchie des genres, tout comme la publicité ou le cinéma traditionnel<sup>48</sup>. Elle représente le corps féminin regardé par un sujet masculin regardant. Ainsi, cette production médiatique n'a pas tant un effet sur les femmes que sur la subjectivité des hommes. La femme y est représentée non pas seulement comme l'objet présumé du désir du spectateur mais également comme l'objet de désir *exigé* du spectateur.

Tandis que la femme est toujours « déguisée en objet » dans la pornographie, l'homme y est représenté en tant que sujet entier. La femme pornographique, fabriquée par l'homme, exige l'excitation du spectateur. Elle est dotée d'un pouvoir magique d'attraction où le désir narcissique de l'homme pour lui-même lui est renvoyé. Pour Finn, la pornographie produit le

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>46</sup> Il s'agit du terme que les féministes utilisent aujourd'hui pour désigner les militantes qui promeuvent l'interdiction de la pornographie et du travail du sexe dans son ensemble.

<sup>47</sup> MORGAN, « Theory and Practice: Pornography and Rape », p. 169.

<sup>48</sup> « Our current visual environment (...) is saturated with images of women presented specifically as sights for the viewing pleasure of a spectator who is presumed to be male (...) », FINN, p. 83.

sujet masculin comme un observateur du corps féminin. Mais il ne parvient jamais à atteindre cette position d'observateur transcendant qu'il s'est donnée, et sa propre matérialité revient toujours le hanter. Vulnérable, il cherche à affirmer toujours davantage son pouvoir sur l'objet-femme, ce qui ne peut mener qu'à la destruction de l'objet du désir. Avec la pornographie, l'homme est condamné à rester extérieur à lui-même, aux autres et au monde. C'est pourquoi, selon Finn, le désir masculin n'est pas un modèle souhaitable pour construire le désir féminin.

### *La défense de la pornographie*

La réponse à ces attaques contre la pornographie et sa diffusion a pris plusieurs formes dans les milieux féministes et libéraux. La première stratégie a été celle de la défense de la liberté d'expression. Pour Nadine Strossen, par exemple, si les États-Unis ont toujours refusé de punir les discours même les plus haineux, comme les discours racistes ou antisémites, alors il n'y a pas de raison pour laquelle la pornographie, même en suivant la définition qu'en donnent MacKinnon et Dworkin, soit interdite. Cette défense est un peu mince, mais elle s'appuie aussi chez Strossen sur une attaque qui porte cette fois sur les alliances politiques du camp abolitionniste.

Le succès de la position de MacKinnon et de Dworkin serait dû en particulier, selon Strossen, à la victoire des conservateurs dans les années 80 qui ont repris la position abolitionniste afin de stigmatiser encore davantage les personnes gays et lesbiennes. Il est en effet frappant de voir que l'opinion de Dworkin sur le sexe serait compatible avec celle de l'extrême droite fondamentaliste : le sexe est dégradant pour les femmes, et son expression doit en être interdite. Strossen, mais aussi d'autres intellectuelles plus radicales comme Carole S. Vance ou Rubin ont affirmé qu'une censure légale de la pornographie mettrait en péril l'effort d'éducation sexuelle qui a été produit jusque-là et qui nécessite des supports visuels « explicites ». Strossen va jusqu'à affirmer que la pornographie a en elle-même un rôle informatif et éducationnel, mais cette position est excessive et intenable : la pornographie dépend d'une mise en scène, et chercher à l'imiter dans sa vie intime sans distance critique mène à une insatisfaction chronique, puisqu'on ne retrouve jamais dans la sexualité réelle ce qu'on a voulu y mettre.

La deuxième stratégie consiste à mettre en perspective la pornographie avec les autres discours qui existent dans la société américaine sur les hommes et les femmes, et de montrer qu'elle n'est pas plus sexiste ou violente qu'un autre domaine culturel. C'est par exemple celle de Gayle Rubin<sup>49</sup>. Elle souligne de plus que la pornographie qui est mise en avant par les

---

<sup>49</sup> RUBIN, « Misguided, Dangerous and Wrong: an Analysis of Anti-Pornography Politics ».

abolitionnistes est de la pornographie « S/M ». Or, celle-ci est dirigée vers une audience qui en comprend les conventions qui lui sont spécifiques et qui est en mesure d'en interpréter les signes. Ce n'est pas parce qu'un acte violent est représenté que ses conditions de production l'ont été aussi, et cela ne dit rien non plus l'usage qui peut en être fait. En outre, elle remet en question la définition abolitionniste de la pornographie et de son usage. Si elles la définissent de manière plus ou moins précises, elles l'appliquent en fait en fonction de leurs besoins et elles finissent par confondre le « sexuellement explicite » du « sexuellement violent ».

En fait, l'argumentaire de Rubin ne vise pas tant à défendre la pornographie produite par des hommes que de préserver un espace pour celle produite par et pour les femmes et les minorités d'orientation sexuelle. Vance<sup>50</sup> va dans le même sens : elle affirme que le mouvement abolitionniste se préoccupe davantage du désir des hommes que de celui des femmes. Or, c'est précisément à cette époque que le désir sexuel féminin est revalorisé par la sexologie (c'est de cette époque, par exemple, que date la théorie, réfutée aujourd'hui, du « point G »). En faisant du sexe le terrain des hommes, elle rend l'expression du plaisir sexuel des femmes impossible. Mais plus important pour mon travail encore, Vance soutient que le cadre interprétatif des images pornographiques dépend en grande partie des affects personnels et serait par conséquent pratiquement idiosyncratique. Ainsi l'expérience vécue est essentielle pour comprendre la réception des productions pornographiques, qui ne peuvent pas être réduites au sens dominant qui leur a été assigné. Plutôt que de vouloir restreindre la diffusion de contenus sexuellement explicites, elle critique au contraire « l'illettrisme visuel » [*visual illiteracy*]<sup>51</sup>, notamment à propos du « S/M », qui rend l'image trop forte pour être contenue dans un espace critique.

### *Choisir la pornographie*

Le mouvement abolitionniste a dénoncé les conditions de production de la pornographie ; il affirme notamment que les femmes qui jouent dans ces films ne le font que sous la contrainte. Il affirme aussi, comme je l'ai dit, que les femmes qui regarderaient de la pornographie seraient à la fois victimes et complices d'une aliénation dont elles n'ont pas conscience. Pour Rubin, il s'agit d'une position condescendante vis-à-vis des travailleuses du sexe, qui nie leur capacité de faire des choix pour elles-mêmes. Mais en tenant cette position, les féministes. « pro-sexe »

---

<sup>50</sup> « *Pleasure and Danger: Towards a Politic of Sexuality* » in VANCE, *Pleasure and Danger*. Cet ouvrage reprend les interventions faites lors de la *Barnard Conference on Sexuality* de 1982, première grande réponse à l'encontre du mouvement abolitionniste américain.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 16.

ne se contraignent-elles pas à invisibiliser les violences bien réelles qui ont parfois ou souvent lieu dans l'industrie de la pornographie ? Cette question, qui fut l'un des principaux points de discorde des débats lors des *Sex Wars*, est toujours d'actualité.

Dans une enquête datant de décembre 2021, le journal *Le Monde* dévoile une enquête judiciaire de grande ampleur de démantèlement d'un réseau de trafic d'êtres humains. Par internet, des jeunes femmes sont contactées par un homme qui leur promet un travail d'*escort* bien rémunéré. Mais lors de la première rencontre, les jeunes femmes sont violées afin de les briser psychologiquement et kidnappées. Par la suite, elles vont servir d'esclave sexuelles afin de réaliser des vidéos pornographiques, en particulier de *bukkake* :

Cette violence se voit à l'image. Dans les vidéos de French Bukkake, les larmes et la douleur alimentent le script de l'ingénue qui subit la domination masculine. Le piétinement du consentement des femmes, ficelle scénaristique de « Pascal OP », se retrouve dans son obsession pour la pénétration anale imposée, même hors caméra, comme le relate Jeanne : « Il m'a fait comprendre que je n'avais pas le choix. J'ai laissé faire parce que j'étais épuisée. » Les jeunes femmes ne sont pas non plus protégées contre les MST. « Ils m'ont tous pénétrée sans préservatif », se souvient Cécile. « Pascal OP » l'enjoint de sourire malgré la douleur.<sup>52</sup>

L'enquête du quotidien français met aussi en lumière la complicité des grandes plateformes de diffusion de vidéos pornographiques (les « tubes »), en l'occurrence Dorcel TV et Jackie et Michel. Ici, la violence de la production semble très bien se transmettre dans l'image. C'est pourquoi, de plus en plus, les féministes « pro-sexe » appellent à une consommation éthique de pornographie afin de lutter contre ces réseaux de trafic d'être humains. La question devient alors sensiblement la même que celle du commerce équitable ou des circuit-courts (parallèle que fait d'ailleurs Olympe de G.<sup>53</sup>, pornographe féministe indépendante) : connaître la provenance de ce que l'on consomme et refuser d'alimenter des circuits d'exploitation.

La question est de nouveau celle du consentement, dont la négation est d'ailleurs explicitement *présentée* dans ces vidéos : puisque la scène n'est pas consentie, le viol n'a même pas besoin d'être mis en scène. Il semblerait bien qu'au moins un certain genre de pornographie correspondrait à la définition de Dworkin et MacKinnon, et il serait difficile de leur donner tort lorsqu'elles en revendiquent l'interdiction. Pour autant, est-il impossible que le consentement soit transitif, comme l'affirme MacKinnon ? Autrement dit, est-il possible de prendre en charge, en tant que spectateur·ice, la responsabilité de rechercher le consentement des personnes représentées dans un film pornographique ?

---

<sup>52</sup> « Dans le porno français, une mécanique des larmes et de la violence », *Le Monde*, 16 décembre 2021.

<sup>53</sup> Olympe de G., *Jouir est un sport de combat*.

Les féministes « pro-sexe » pensent que oui. C'est au moins l'une des raisons pour lesquelles le mouvement *Pay for your porn* est né<sup>54</sup>, qui incite les consommateur·ice·s de pornographie à se passer des plateformes gratuites afin de rémunérer directement les travailleur·euse·s du sexe. En plus de soutenir directement les acteur·ice·s, cela évite de consommer, même par accident, du contenu peut-être volé (par exemple, du *revenge porn*) ou réalisé dans les conditions dont je viens de parler.

### *Le film Baise-moi et l'invention du post-porn*

Choisir la pornographie, c'est choisir celle que l'on consomme, mais aussi choisir celle que l'on produit. Si la pornographie amateur n'est pas neuve, elle a longtemps été étouffée par les grandes sociétés de production, et elle n'était destinée qu'à un usage restreint. Aujourd'hui, il devient possible, quoique difficilement, de produire de la pornographie autrement, avec un équipement professionnel ou semi-professionnel. Une étude approfondie sur ce domaine culturel serait bien entendu impossible (quoique passionnante) dans le cas de mon travail. Je vais donc me borner à prendre quelques exemples de productions pornographiques qui laissent penser qu'elles pourraient produire des effets politiques intéressants *à la fois pour celle qui la fait et celle qui la reçoit*.

En France, cette question est apparue avec un film qui précisément se revendique ne pas être de la pornographie : *Baise-moi* (2000) de Virginie Despentes et Coralie Trinh-Thi. Ce film est l'adaptation par l'écrivaine de son roman éponyme (1994) avec à ses côtés une ancienne actrice de films pornographiques classiques. Le film suit deux jeunes femmes. Nadine est amatrice de porno, et elle vient de tuer sa colocataire. Manu est actrice porno, et elle vient de subir un viol. Ensemble, elles se lancent dans une cavale meurtrière, dans ce qui été maintes fois perçu comme une longue citation de *Thelma et Louise* (Ridley Scott, 1991), *road movie* qui raconte lui aussi la cavale de deux femmes qui viennent de commettre un meurtre. *Baise-moi* est autant la transposition cinématique de l'arc narratif du roman de Despentes que de son extrême violence.

Les premiers effets politiques du film se trouvent dans une polémique d'ampleur nationale sur le danger que peut représenter pour la jeunesse un film qui allie violence et sexe non-simulé à l'écran. Le Front National ainsi que l'association catholique « Promouvoir » exigent devant la justice que le film soit classé « X », c'est-à-dire interdit aux moins de 18 ans et retiré des

---

<sup>54</sup> Voir par exemple l'article de blog de la performeuse et productrice Jiz Lee : <https://medium.com/@jizlee/ethical-porn-starts-when-we-pay-for-it-8a6f266ab473>

réseaux de distributions ordinaires<sup>55</sup>. Si, comme l'affirme Sam Bourcier, *Baise-moi* est un film *post-porn*<sup>56</sup>, et même le premier film *post-porn* français, c'est peut-être d'abord parce qu'il enjoint le comité de censure à redéfinir ce qu'est la pornographie. Auparavant, la plupart des commentateur·ice·s se seraient accordé·e·s pour considérer la pornographie comme la représentation de corps sexualisés ou d'actes sexuels en vue de servir de support masturbatoire à la ou le spectateur·ice. Par exemple, voici la définition qu'en donne Linda Williams dans son ouvrage célèbre sur le sujet en 1989<sup>57</sup> : « la représentation visuelle de corps vivants et mouvants impliqués dans des actes sexuels explicites, généralement truqués, avec pour principale intention d'exciter les spectateur·ice·s ».

Mais si *Baise-moi* représente des actes sexuels « explicites », il n'est pas construit de telle sorte à ce qu'on puisse se masturber devant lui ; c'est ce qu'en pensent Despentes et Trinh-Thi. Cependant, pour les besoins publicitaires du film, elles jouent sur cette ambiguïté. Le problème de la définition de la pornographie se pose alors également au sein de l'équipe de tournage :

Le producteur reproche par exemple aux réalisatrices de présenter le projet dans *Hot Video* avant le tournage : les financeurs risquent de se désengager de sa production s'ils perçoivent le film comme pornographique. Les réalisatrices sont aussi en désaccord avec les actrices, qui défendent le film mais attaquent le « porno ». Il n'existe donc pas de consensus, parmi les personnes qui participent à la production et à la réalisation du film, sur la pornographie en général et sur *Baise-moi* en particulier. Mais pour les actrices comme pour les réalisatrices (...) la sexualité, prise dans des rapports de genre, est un enjeu politique.<sup>58</sup>

Le film pourra finalement être diffusé dans les cinémas d'art et essai grâce à une modification de la loi, qui l'interdira aux moins de 18 ans tout en lui donnant un visa d'exploitation ordinaire. Quinze ans après la proposition de loi de Dworkin et MacKinnon aux États-Unis, le même conflit se rejoue en France : d'un côté, un groupe abolitionniste s'oppose à sa diffusion, et d'un autre, un groupe libéral le défend en invoquant la liberté d'expression.

Mais, pour la défense du film dans son message politique, il faut plutôt aller voir du côté de la manifestation du 5 juillet 2001 devant le cinéma MK2 Odéon. Ce jour-là, Sam Bourcier distribuait des tracts<sup>59</sup> avec le collectif « Le Zoo » qui militait pour le maintien du film à l'affiche. Si ce film peut interroger directement la pornographie en tant que catégorie, il peut

---

<sup>55</sup> Pour une chronologie complète de cette séquence et de sa résolution, voir Damien SIMONIN, « Problèmes de définition ou définitions du problème ? La "pornographie" dans "l'affaire Baise-moi" ».

<sup>56</sup> Voir « Baise-moi, encore » in BOURCIER, *Queer Zones*, p. 41.

<sup>57</sup> Williams, *Hard Core: Power, Pleasure and the Frenzy of the Visible*, University of California Press, 1999. Cité par ERENSOY, « Rethinking Pornography », 2020.

<sup>58</sup> Damien SIMONIN, pp 3-4.

<sup>59</sup> Une reproduction du tract se trouve dans le volume *Queer zones* (p. 27), dressé contre la une du *Nouvel Observateur* qui s'opposait à la diffusion du film (p. 29).

aussi la critiquer en tant que discours<sup>60</sup> : dans les deux cas, c'est la réutilisation parodique des codes de ce genre cinématographique qui rend la subversion possible.

La subversion apparaît sous trois formes dans le film comme dans le roman : par le sexe, par la violence, et par le rire. *Baise-moi* est aussi un film drôle de cynisme et d'ironie à travers les *punchlines* des personnages de Despentès (« ma chatte, je peux empêcher personne d'y entrer, alors je mets rien de précieux à l'intérieur »), mais aussi dans la structure narrative elle-même. Face à l'arrogance de l'homme, les femmes ricanent<sup>61</sup>. C'est le cas lorsque Manu, après avoir fait croire à un homme qu'elle lui proposait une passe, se sert de son pénis pour se faire vomir. Mais cela fonctionne encore davantage quand la violence de l'homme est à son paroxysme. Au début du film, quand son violeur qui la sodomise exige qu'elle bouge davantage son cul, Manu lui répond : « mais qu'est-ce que tu crois que tu as entre les jambes, connard ? ». Lors de la scène, c'est d'abord le visage de Manu, à la fois résigné et pétrifié de haine qui est mis en avant, après quelques vues « pornographiques » rapides sur la pénétration anale. Devant la passivité du corps qu'il attendait gémissant et implorant, l'homme se résigne : « Ça me dégoûte, j'ai même plus envie ». La résistance de Manu rend le corps de l'homme impuissant. D'un même geste, Virginie Despentès et Coralie Trinh-Thi aplatissent l'agresseur et renvoient le spectateur masculin à son propre regard : il aurait pu se masturber, mais il est (du moins peut-on l'espérer) pris d'une nausée insupportable.

Cependant, là où une approche plus intellectuelle peut questionner l'usage qui est fait des codes de la pornographie (comme le souligne Amy Forrest, ce n'est possible qu'avec un bagage politique important), le film en lui-même peut être une manière plus concrète de dénoncer une industrie qui violente régulièrement les femmes. Cela semble être le cas pour Raffaëlla Anderson, actrice dans des films pornographiques et qui joue le rôle de Manu<sup>62</sup> : « pour une femme, le porno s'apparente à du viol »<sup>63</sup>. Le vieil argument abolitionniste se retrouve dans la bouche d'une des créatrices de cette réponse supposée subversive que serait *Baise-moi*. C'est peut-être bien pour cela que le terme de *post-porn* est intéressant. Plus qu'un nouveau « post-quelque chose » un peu chic, c'est l'occasion de nommer une utilisation des corps qui font du sexe sans être subordonnés au regard des hommes, et d'en finir avec la pornographie.

---

<sup>60</sup> FORREST, « *Disciplining Deviant Women* ».

<sup>61</sup> SAUZON, « Le rire comme enjeu féministe ».

<sup>62</sup> L'actrice Karen Bach, qui interprète le rôle de Nadine, se suicide en 2005. Elle aussi a dénoncé la pornographie comme une industrie du viol. Voir « Le geste ultime de Karen Bach », *Libération*, 2 février 2005.

<sup>63</sup> Damein SIMONIN, p. 4.



Le *post-porn* est davantage du *faire* que du *dire*. Ce n'est pas pour rien que Nadine et Manu ont assassiné un riche intello qui essayait de les amadouer en faisant mine de les comprendre : tuer les « regards-sur », c'est aussi tuer les « discours-sur ». Le *post-porn* s'invente par ceux qui le font, par-delà la dichotomie entre théorie et pratique<sup>64</sup>. C'est à partir de 2003, avec l'organisation du « marathon *post-porn* » au musée d'art contemporain de Barcelone par Paul Preciado, que des performeur·euse·s commencent réellement à s'approprier ce terme. Rachele Borghi identifie plusieurs caractéristiques de ce mouvement : la centralité de l'anūs ; la non-binarité ; la critique du capitalisme ; l'usage du corps comme lieu d'expérimentation ; l'usage de prothèses et une réflexion constante sur leurs propres pratiques.

Le gode est l'instrument *post-porn* par excellence, tel que Preciado le comprend dans son *Manifeste contra-sexuel*. En première analyse, il pourrait sembler que le gode n'est qu'une réplique du pénis. Une perspective féministe radicale consisterait à dénoncer le gode comme un instrument patriarcal : une femme qui se sert d'un gode, ce serait une femme qui jouit de sa propre servitude à l'ordre phallique. Ceci ne constitue selon Preciado que la première phase réflexive du gode. Il est encore imitation d'un pénis (ici, on peut se figurer un gode « réaliste », avec un gland, des veines, un scrotum, etc).

Mais voilà que par effet de miroir, je compare le pénis au gode. Cette fois, c'est le pénis qui s'aliène au gode, qui n'atteint jamais l'excellence de sa taille, de sa souplesse et de sa forme. Le pénis ne se suffit plus à lui-même et soudain, « le gode précède le pénis »<sup>65</sup>. La force imprévue du gode, c'est de réduire l'idéal de pénis, le phallus, aux pénis concrets. Le gode est comme le troisième homme entre le pénis et le phallus : par un effet de coupure épistémologique, il dévoile la supercherie psychanalytique qui consiste à faire reposer l'origine du pouvoir dans un pénis idéalisé. « Le gode n'est pas le phallus et ne représente pas le phallus car le phallus n'existe pas. Le phallus n'est qu'une hypostase du pénis »<sup>66</sup>. Comme le montre Preciado, c'est l'usage *drag* du gode qui en fait surgir toute sa puissance politique, comme le fait Jack Halberstam. Avec le gode, on découvre qu'Elvis n'est qu'une imitation d'Elvis parmi une infinité d'imitations possibles qui ne renvoient jamais qu'à elles-mêmes<sup>67</sup>.

Mais ce n'est pas tout. Maintenant que le corps désirant est doté d'une prothèse sexuelle, il faut se demander : « où se trouve le sexe d'un corps qui porte un gode ? »<sup>68</sup>. Là où le patriarcat

---

<sup>64</sup> BORGHI, « *Post-porn* ».

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>66</sup> PRECIADO, *Manifeste contra-sexuel*, p. 64.

<sup>67</sup> Cf. citation p. 13.

<sup>68</sup> PRECIADO, p. 59.

avait identifié, délimité le sexe aux organes génitaux, le gode vient troubler les frontières du corps. Le gode rend impossible la délimitation du dedans d'un dehors, du passif d'un actif, d'une nature d'une culture, d'un trou d'un manche. Le corps autour du gode est un corps mutant, un corps cyborg, capable de suivre les ramifications les plus profondes de son plaisir.

Certains godes sont hyperréalistes. Certains sont lisses, souples et doux. Certains vibrent, fort, très fort, ou les deux en alternance. Mais qu'en est-il des godes qui lancent des décharges électriques ? Le plaisir au déplaisir ajoute-t-il quelque chose à la personne qui se masturbe avec un gode ? Je propose de partir de cette question afin de me rapprocher peu à peu de la relation de domination et de soumission, à l'occasion de laquelle la personne soumise peut éventuellement être joyeusement violentée par sa ou son partenaire.

## II. Brûler Sade, humilier Masoch

Je suis le monstre qui vous parle. Le monstre que vous avez construit avec vos discours et vos pratiques cliniques. Je suis le monstre qui se lève du divan et prend la parole, non pas en tant que patient, mais en tant que citoyen, en tant que votre égal monstrueux.

Paul B. Preciado, *Je suis un monstre qui vous parle*

### 1) Une histoire du plaisir dans la douleur

*Sadisme et masochisme ; la naissance d'une perversion*

La relation de domination et de soumission contemporaine reçoit un héritage encombrant qui est en grande partie un discours sur le plaisir dans la douleur : le sadomasochisme. Si je veux parvenir à une définition précise de mon objet de recherche, je dois d'abord passer par une étape de mise à distance critique de certaines catégories sexuelles : sadisme, masochisme et leur improbable union, le sadomasochisme. Mais ces mots, tout encombrants qu'ils soient, sont peut-être accompagnés d'intuitions qui pourraient servir mon propos. C'est la raison pour laquelle je vais passer en revue les thèses de trois cliniciens du sexe : Krafft-Ebing, Freud et Reik.

Les termes « sadisme » et « masochisme » apparaissent pour la première fois dans la littérature scientifique dans le traité des perversions et de l'inversion sexuelles du psychiatre Richard von Krafft-Ebing, *Psychopathia Sexualis* (1886), dont le but est de « faire connaître les symptômes psycho-pathologiques de la vie sexuelle, de les ramener à leur origine et de déduire les lois de leur développement et de leurs causes »<sup>69</sup>, et plus particulièrement aux magistrats de l'Autriche-Hongrie. L'audience de cet ouvrage fut plus importante que celle prévue par Krafft-Ebing. Ce livre est devenu, rapidement après sa publication, un ouvrage de référence en matière de sexualité, notamment pour les écrivains<sup>70</sup>. Les rapports de cas par d'autres médecins sont nombreux, et narrent dans le détail les aventures sexuelles de leurs sujets. La volonté de l'auteur d'utiliser un titre obscur, ainsi que rédiger en latin les passages qu'il considérait les plus subversifs<sup>71</sup> laisse aisément penser que le soufre de l'interdit n'a pas dû en gâcher la lecture à ses contemporains.

---

<sup>69</sup> KRAFFT-EBING, p. VI.

<sup>70</sup> Voir à ce sujet Renate Irene Hauser, *Sexuality, Neurasthenia and the Law, Richard von Krafft-Ebing (1840-1802)*, thèse de doctorat à l'University College of London, 1992, p. 180.

<sup>71</sup> KRAFFT-EBING, p. VIII. Il exprime la volonté de « n'exprimer qu'en latin certains passages qui auraient été trop choquants s'ils avaient été écrits en langue vulgaire ». Les traducteurs de l'édition que j'ai utilisée (1895) ont laissé ces morceaux intacts.

La relation sexuelle qui constitue la norme chez Krafft-Ebing est, sans surprise, le coït hétérosexuel. Néanmoins, ce qui l'intéresse n'est pas tant la traduction matrimoniale de cette relation que l'instinct sexuel qui en est à son origine. Dans les premières pages, il reprend la hiérarchie raciale en vigueur pour montrer les différents stades d'élévation morale dans les mœurs humaines. Si le passage en revue de toute cette section n'est pas utile pour ma recherche, il vaut la peine de mentionner, pour une éventuelle étude post-coloniale de nos sexualités, la vigoureuse islamophobie qui lui fait soutenir que « la femme musulmane est restée un instrument pour satisfaire les sens et perpétuer la race »<sup>72</sup>. Cela dit, la civilisation occidentale a bien pu aller de l'avant, elle est toujours tourmentée par le même instinct que les peuples colonisés.

L'instinct sexuel trouve une résolution dans la religion dans le cas où la volupté n'est pas satisfaite. Dans l'amour comme dans les ordres, Krafft-Ebing trouvera un même penchant pour le sacrifice de soi et le sacrifice d'autrui (ce qu'il nomme « cruauté »<sup>73</sup>). Ces penchants naturels peuvent devenir pathologiques lorsqu'ils se trompent d'objet, par exemple dans le cas du fétichisme ou de l'inversion sexuelle, puisque pour lui, la perversion désigne tout ce qui ne relève pas de la pénétration vaginale hétérosexuelle ou de ce qui la précède directement.

Ce sont donc des perversions qu'il va nommer le « sadisme » et le « masochisme », qui sont des formes de « faux amour »<sup>74</sup> en ce qu'ils sont des fétichismes qui se fixent sur une particularité de l'âme de la personne de l'autre sexe<sup>75</sup> (ces perversions sont d'abord conçues comme des pathologies du rapport sexuel normal, c'est-à-dire hétérosexuel). L'origine des idées fétichistes elles-mêmes proviennent des organes génitaux. Il s'agit donc avant tout d'une maladie d'origine physiologique congénitale (Krafft-Ebing émet l'hypothèse selon laquelle le masochisme masculin serait un héritage dévoyé de la servitude naturelle de la mère envers le père).

Le sadisme s'explique, selon lui, par un lien profond qui unit l'amour et la violence. Dans la relation hétérosexuelle normale, l'homme rencontre un obstacle qu'il doit vaincre afin de satisfaire son désir (à savoir, le consentement de la femme). C'est de ce phénomène dont le sadisme est « une exagération pathologique »<sup>76</sup>. Son intensité peut varier, et mener jusqu'au

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 25. Le véritable amour est celui qui produit une « satisfaction morale » (*Id.*).

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 83.

meurtre, à l'anthropophagie et à la profanation de cadavres. Dans tous les cas, son fondement en est toujours « [la réduction de] la femme à une sujétion sans limites »<sup>77</sup>.

Le masochisme est son exact contraire : c'est être « obsédé par l'idée d'être soumis absolument et sans condition à une personne de l'autre sexe »<sup>78</sup>. Krafft-Ebing insiste sur la notion de mise en scène de la situation de l'homme qui fait jouer le rôle du bourreau à la femme. En voici un exemple dans un extrait de son observation n° 44, dans laquelle l'inspiration directe d'une lecture de Masoch et des *Confessions* de Rousseau est directement assumée par le sujet :

Je cherchais les femmes qui s'approprièrent le mieux à mon dessein et je les instruisais soigneusement de la comédie compliquée que je voulais leur faire jouer. (...) Plus l'illusion réussissait, plus je ressentais la douleur comme un plaisir. Ou, pour être plus exact, je considérais alors en mon esprit les mauvais traitements comme des actes symboliques. (...) Mais cette duperie réussissait rarement bien et jamais complètement.<sup>79</sup>

La possibilité de l'échec dans l'effet que cette théâtralisation doit produire sur soi est une conséquence logique, comme je l'ai montré à propos du *drag*, de *réaliser* quelque chose. Cette dimension de mise en scène, très présente chez Sacher-Masoch, est donc reprise ici et semble inspirer directement plusieurs individus dont le témoignage est repris par Krafft-Ebing. Il distingue d'ailleurs le masochisme du plaisir ressenti lors d'une flagellation : là où n'importe qui pourrait ressentir une excitation physique lors d'une fessée, le masochiste s'intéresse spécifiquement à la dimension symbolique de la correction. C'est pourquoi la mise en scène est si importante, et le masochiste ressentira une vive déception si « la femme qu'il a chargé d'exécuter cette comédie apparaît comme l'instrument docile de sa propre volonté »<sup>80</sup>.

Le masochisme des femmes, en revanche, est purement physiologique, puisque selon lui, elles ont « une tendance instinctive à se soumettre à la volonté de l'homme »<sup>81</sup>, et les cas pathologiques d'un tel penchant naturel sont extrêmement rares. Mais dans ce cas aussi, il s'agira d'une « accentuation pathologique de l'ardeur amoureuse »<sup>82</sup> liée, dans le cas masculin comme dans le cas féminin, à un phénomène naturel de « servitude sexuelle »<sup>83</sup>, une dépendance normale à l'autre sexe. Cette dépendance naturelle peut dévier de son but premier lorsqu'un déséquilibre se présente dans le couple (par exemple, dans le cas d'un homme âgé

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 184.

qui craint que sa compagne plus jeune ne le quitte pour un autre, ou dans le cas d'une demi-mondaine qui s'enticherait d'un joueur de poker).

Avec ce bref retour à la *Psychopathia Sexualis*, il est possible de mieux comprendre le sens originel de ces mots que le vingtième siècle a reçu en héritage. Dès le départ, Krafft-Ebing distingue le désir de soumission (le masochisme) de l'algolagnie (le plaisir pris à ressentir de la douleur), ce dernier se développant avant tout dans le sadisme. Il remarque d'ailleurs que le sadiste est celui qui prend plaisir à fouetter autant qu'à être fouetté. Mais le sens de ces mots va évoluer en fonction de celui qui se les approprie.

### *La réinterprétation freudienne*

Dix ans après l'édition de Krafft-Ebing que j'ai consultée, Freud publie *Trois essais sur la psychanalyse* (1905), dont l'un est consacré aux aberrations sexuelles. Il identifie des déviations par rapport à l'objet sexuel (par exemple, l'inversion sexuelle) et des déviations par rapport au but sexuel. Le but sexuel normal étant « l'union des organes génitaux dans l'acte désigné comme accouplement, qui conduit à la résolution de la tension sexuelle et à l'extinction temporaire de la pulsion sexuelle »<sup>84</sup>.

Freud doit déjà signaler à ses lecteur·ices qu'il ne faut pas entendre ici sadisme et masochisme dans leur sens commun (une simple agressivité ou passivité à l'égard de l'objet sexuel), mais bien en tant que perversion. Ces deux mots ont donc déjà à l'époque percolé dans la société civile et échappent au strict domaine de la psychopathologie.

Chez Freud en 1905, le sadisme désigne la satisfaction à « l'asservissement et à la maltraitance »<sup>85</sup> de l'objet sexuel, tandis que le masochisme désigne la satisfaction à la douleur infligée par l'objet sexuel. La dimension de soumission a donc disparu pour désigner une algolagnie « active » (qui serait donc le masochisme) et une algolagnie « passive » (le sadisme).

Par la suite, le masochisme se maintiendra comme une aporie chez Freud, car il contredit le principe selon lequel un organisme recherche toujours le plaisir et fuit le déplaisir, principe qui serait le fondement de notre instinct de survie. Dans « Le problème économique du masochisme » (1924), il distingue trois visages de cette même pathologie : le masochisme érogène ; le masochisme féminin qui serait l'expression naturelle de la passivité de la femme ; et le masochisme moral qui se rapprocherait, en termes contemporains, d'une mise en échec de

---

<sup>84</sup> FREUD, *Trois essais sur la psychanalyse*, p. 82.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 91.

soi. Tous les trois proviendraient d'un « masochisme originel », où la libido dirige accidentellement la pulsion de mort non pas vers l'extérieur (ce qui serait le sadisme lorsque cette pulsion de mort est mobilisée par l'instinct sexuel) mais vers le soi. Freud semble donc ne laisser qu'une hypothèse mythologique. Le masochisme deviendra finalement une curiosité pour l'analyste, puisque la théorie de l'auto-préservation « suffit pour le grand public »<sup>86</sup>, pense Freud en 1933. Le masochisme est alors une sorte d'exception qui confirme la règle.

### *Le masochisme de Reik*

Theodor Reik hérite de l'aporie freudienne, dont il reprend partiellement l'approche tout en constatant son échec. Déjà en 1941, Reik doit s'efforcer de distinguer le masochisme dans la langue courante du masochisme sexuel. Selon lui, le masochisme signifie à l'époque dans son sens commun « une attitude spéciale envers la vie (...) : [celle] qui consiste à se réjouir de sa propre souffrance »<sup>87</sup>. C'est ce qu'il nomme le « masochisme social », par distinction avec le masochisme de nature sexuelle (c'est-à-dire le masochisme féminin de Freud). Le masochisme spécifiquement identifié par Krafft-Ebing, celui de la réalisation de fantasmes ritualisés, Reik le met spécifiquement de côté sous le nom de « masochisme idéal ». Voilà où je perds dans la psychanalyse, en 1941, la trace de ce que j'y cherchais.

Il est toutefois intéressant de lire Reik, qui a plus que tout autre contribué à la théorisation du concept de masochisme, pour deux raisons. La première est que la psychanalyse a transformé, dans l'imaginaire collectif, les images que l'on se faisait d'une sexualité anormale. La deuxième est que l'étude de la psychanalyse va me rendre capable séparer ses idées des pratiques réelles de domination et de soumission, ce qui me permettra ensuite de solder les comptes qu'il fallait rendre à la psychanalyse et de me tourner pleinement vers mon objet d'étude. Mais il serait peut-être aussi possible que l'intuition de Reik puisse alimenter la mienne.

L'apport principal de Reik est peut-être d'avoir voulu le premier partir de l'expérience vécue de la personne masochiste, afin de chercher à donner sens à ce qui ne semble pas en avoir de l'extérieur. Il identifie les comportements spécifiques au masochiste. Premièrement, la reproduction de scènes qui proviennent de l'enfance, avec une ritualisation stricte. L'imagination agit ainsi comme « un prélude à l'excitation »<sup>88</sup>, dans l'attente de celle-ci. C'est

---

<sup>86</sup> « Nouvelles suites des leçons d'introduction à la psychanalyse » (1933), in *Œuvres complètes* XIX, p. 226.

<sup>87</sup> REIK, p. 12.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 46.

cette origine enfantine qui pourrait expliquer l'aspect « grotesque »<sup>89</sup> selon lui des fantasmes masochistes, dont l'expression relèverait d'une forme d'agression envers le réel, une manière ironique d'exprimer son mépris envers la contrainte.

Deuxièmement, une suspension du plaisir : l'excitation se crée dans l'attente et l'incertitude de ce qui va se produire, dans un évitement répété de l'orgasme immédiat. Il compare cela à l'habitude que chacun·e pourrait avoir, lors d'une rage de dent, de chercher à provoquer un peu de douleur en appuyant sur la dent malade avec sa langue. Cette anticipation de la douleur par l'action permet de transformer la passivité en activité, de se sentir « le maître d'une destinée cruelle dans une “fuite vers l'avenir” »<sup>90</sup>. Reik a donc peut-être raison de souligner que le masochisme est une forme de protection à l'égard du monde. Le masochiste ne fuit pas ce qu'il met en scène : sa souffrance est « une substitution symbolique »<sup>91</sup> à la blessure réelle qu'il cherche à éviter.

Troisièmement, une exhibition de sa honte afin de s'en glorifier, tel le Stylite qui expose à toute·s son ascétisme, ou d'obtenir une punition pour s'être ainsi montré. Dans les deux cas, il faut mettre un·e témoin en présence de son propre échec. L'exemple de Rousseau, utilisé par les trois cliniciens dont j'ai parlé jusqu'ici, est particulièrement évocateur, puisqu'il raconte, dès les premières pages de ses *Confessions*, le plaisir qu'il se prodiguait à imaginer les fessées infligées par Mademoiselle Lambercier (ce qui n'explique encore rien de l'économie réelle de ses désirs, et si l'écriture de ce livre en a fait réellement partie).

Enfin, un trait non-nécessaire mais souvent présent, et qui m'interpelle particulièrement pour ma recherche, est ce que Reik nomme le « facteur provocateur » : le fait d'essayer de pousser sa<sup>92</sup> partenaire par tous les moyens à réaliser ses propres fantasmes, le fait de forcer à être forcé. L'obstacle doit être impérativement surmonté et peut déclencher, s'il résiste, les pulsions sadiques qui sont, comme nous l'avons vu chez Freud, à la base de la passion masochiste. Ici, ma volonté de faire de la relation D/s une forme de résistance politique pourrait me forcer à effacer ce trait qui me déplaît, et je pourrais peut-être mettre cet aspect sur le compte de l'idéologie patriarcale que véhicule la psychanalyse. Pourtant, cet argument est central dans la conversation sur le consentement. Je suspends donc mon jugement sur cette question : dans mes jeux sexuels, la volonté d'autrui est-elle un obstacle à la mienne ? J'y reviendrai plus tard.

---

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>92</sup> Reik s'inscrit dans le cadre hétérosexuel classique.



Mais me voici à ce qui lie si fort le sadisme et le masochisme en psychanalyse, et qui donne naissance à ce couple moins probable qu'il n'y paraît, et pourtant selon Reik « couple antagoniste indissoluble »<sup>93</sup> : le « sadomasochisme ». C'est cette origine commune, élaborée par Freud, qui se traduit chez Reik dans une versatilité violente envers sa partenaire sexuelle si elle résiste aux « plans » du masochiste. Le sadomaso est donc une seule et même personne, ou une même pulsion au double visage.

### *Les problèmes du masochisme*

Tout ce que je viens de dire ici ne s'applique qu'à l'homme (hétérosexuel cisgenre) : pour Reik, le masochisme tel que je viens de le décrire s'applique mal à la femme, qui, faute de disposer de « la condition préliminaire de l'agression »<sup>94</sup>, un pénis, n'atteint que rarement l'intensité des fantasmes masochistes masculins. Je ne peux évidemment pas accepter cette conclusion puisque je n'accepte pas la prémisse selon laquelle une différence génitale externe pourrait être à l'origine d'une différence psychique fondamentale. De plus, je suis à la recherche d'une théorie qui expliquerait le fonctionnement d'une relation D/s *dans tous les cas*.

Il n'y a pas que le sexisme de Reik qui est à regretter dans cette affirmation : c'était pourtant cette puissance agressive au sein du masochisme qui rendait à travers elle la défense du moi possible. C'est elle qui faisait du mépris et de l'ironie envers le monde une stratégie défensive, mais aussi transgressive : « le masochiste est un révolutionnaire sous le masque du renoncement ». Car c'est bien un refus du monde qui se cache sous cette abolition de soi. C'est par excès de zèle que le masochiste démontre au monde l'absurdité de ses exigences ; c'est dans un entêtement enfantin que le masochiste montre qu'il ne renoncera jamais à sa propre satisfaction. Malheureusement, le masochisme féminin ne peut pas être une révolte, car c'est une « capitulation »<sup>95</sup>. Malgré tout, je voudrais conserver cette conclusion de Reik : il serait peut-être bien possible de l'appliquer à tou-te-s, mais cette fois par d'autres moyens.

Il serait possible de dire que ce reproche de hiérarchisation sexuelle pourrait viser la psychanalyse dans son ensemble. C'est peut-être aussi un trait propre à la psychanalyse qui limite l'interprétation de Reik, pourtant riche de ses fruits : parce qu'il ramène tous les phénomènes psychiques qu'il rencontre à des schémas issus de l'enfance (par exemple, l'exigence d'acquiescer la maîtrise de ses propres sphincters), il se refuse par le même geste la

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 194.

possibilité de les problématiser, de les réactualiser et de les mobiliser dans la vie de l'adulte condamné à revivre, sauf intervention de l'analyste, un drame de bambins.

Tenir leur origine pour strictement psychique rend d'ailleurs aveugle à d'autres processus qui sont à l'œuvre. J'avais déjà mentionné chez Krafft-Ebing un certain esprit du colonialisme. Freud et Reik passent aveuglément à côté de lui comme l'on croiserait à notre insu un fantôme. Voici deux exemples susceptibles de faire l'objet d'une histoire coloniale du sadomasochisme. Freud mentionne, parmi les origines possibles du masochisme, l'influence d'une certaine littérature à destination de l'enfant qui met souvent en scène des corrections corporelles, telle la Bibliothèque rose et *La Case de l'Oncle Tom*<sup>96</sup> (ce roman est aussi mentionné par un des patients de Krafft-Ebing), tandis que Reik prend l'exemple d'un soldat anglais dont le fantasme comporte des Aztèques prêts à le sacrifier à quelque dieu assoiffé de sang. Si l'on admettait que l'on ne fantasme pas (que) sur papa-maman mais (aussi) sur les nations, les races et les tribus (à l'image de Deleuze et Guattari), alors il se pourrait bien qu'une discussion sur la racialisation de notre imaginaire sexuel devienne une nécessité. Cette discussion ne pourra advenir que si nous acceptons de ne plus considérer les rapports de force avec l'autorité qui apparaissent dans la vie de l'enfant comme la matrice de nos désirs.

Je veux donc un travail à la fois plus ambitieux et plus modeste : comment pourrais-je comprendre ces mêmes phénomènes étudiés par les cliniciens dont je viens de parler, de sorte à mettre en lumière ce qu'ils rendent possibles plutôt que ce qu'ils interdisent ? Pour cela, il m'importe peu de connaître leur origine. Bien plutôt, c'est leur efficacité concrète, leurs conséquences plus que leurs causes que je dois chercher. Là où Freud et Reik font du masochisme une pathologie, je voudrais en faire une stratégie susceptible d'être adoptée par une personne sans que cela nécessite un terreau psychique particulier. C'est l'entêtement masochiste qui exerce sur moi sa fascination. À ce stade, chercher à l'expliquer serait peut-être une manière de refuser l'agentivité de celle-là à qui plaît son déplaisir.

## 2) Brûler Sade

*Sade, Kant, Auschwitz*

Selon Éric Marty<sup>97</sup>, la figure du marquis de Sade reste une curiosité pour amateurs jusqu'à la deuxième guerre mondiale. Il reste jusque-là un « cas » particulier, un cas clinique, qui ne se comprend, même en dehors des académies de psychologie ou de psychanalyse, que comme

---

<sup>96</sup> Voir « Un enfant est battu » (1919) in FREUD, *Œuvres complètes* XV.

<sup>97</sup> MARTY, *Pourquoi le XX<sup>e</sup> siècle a-t-il pris Sade au sérieux ?*, Seuil, 2011.

aberration dans une économie générale des plaisirs. Jusque-là, Sade était une figure fantomatique, méconnue du grand public comme des intellectuel·le·s. Ses textes ont été censurés, ses manuscrits ont disparu. Un tournant se marque en revanche à partir de la deuxième moitié du vingtième siècle. On commence, en France, à publier ses romans et sa correspondance. Au cours d'une même année, 1947, paraît *Sade mon prochain* de Klossowski, « Juliette ou la raison morale » d'Adorno et Horkheimer, et deux articles de Bataille et de Blanchot<sup>98</sup>, tous à propos de Sade. L'enquête des intellectuel·le·s européen·ne·s s'ouvre sur les crimes de la modernité, et Klossowski va doter l'écrivain du dix-huitième siècle d'une « fonction dénonciatrice »<sup>99</sup> de la barbarie de la raison. La raison ne serait alors qu'une passion parmi d'autres. À la différence de Freud qui opposait principe de vie et principe de mort, Klossowski n'en voit qu'un seul chez Sade : le principe de la destruction. C'est le désir qui, ne pouvant tolérer aucune barrière à son expansion, doit nécessairement aboutir à « la liquidation de la réalité d'autrui. »<sup>100</sup>

La théorie critique va dans le même sens. Pour Adorno et Horkheimer, le savoir rationnel adopte un rapport hiérarchique envers le monde dans lequel l'entendement se pose en surplomb de la nature qu'il va considérer comme un *objet* de savoir. Les rapports intentionnels entre la conscience et la chose remplacent « les relations d'affinité »<sup>101</sup> entre les choses dans le monde que l'on concevait jusqu'alors. L'essence de ce savoir intentionnel est technique, il se suffit à lui-même. Or, lorsque la raison s'impose comme fin à elle-même, elle perd tout lien avec les affects humains avec lesquels elle devait jusque-là interagir. Adorno et Horkheimer voient alors chez le sujet sadien « le plaisir de détruire la civilisation avec ses propres armes »<sup>102</sup>. Sexuellement, cela signifierait que la fonction éjaculatoire aurait pris le dessus sur le plaisir qui pourrait en être retiré.

Dans cette lecture de Sade, j'ai bien trouvé une fonction politique du sadisme, mais elle n'est pas celle à laquelle je m'attendais. Pour Adorno, Sade serait « le chaînon manquant entre Kant et Auschwitz »<sup>103</sup>, car il anéantirait le sentiment de pitié qui tenait la bride de la rationalité

---

<sup>98</sup> Voir le chapitre « Sade » in *La Littérature et le mal* pour Georges Bataille et « La littérature et le droit à la mort » pour Blanchot, repris dans *La Part du feu* (1949).

<sup>99</sup> KLOSSOWSKI, p. 42.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>101</sup> ADORNO, HORKHEIMER, p. 28.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>103</sup> MARTY, p. 48.

économique bourgeoise : c'est un certain humanisme hypocrite qui empêchait la bourgeoisie de laisser se déployer pleinement son calcul égoïste. Avec Sade, cette utopie est enfin possible.

Mon enquête achoppe donc sur un problème. De plus, les enjeux de cette discussion dépassent de loin le sujet de mon travail, et j'ai glissé ici d'une recherche sur le sadisme à une étude de la réception de l'œuvre de Sade<sup>104</sup>. Mais il s'agit peut-être d'une occasion pour moi de reformuler le problème de façon plus précise.

Il me semble que, sur le plan intersubjectif, la question se pose dans les termes suivants. Si le désir du sujet moderne est une réification d'autrui, alors le désir mené à son terme est un anéantissement d'autrui en tant que sujet. Cette dynamique se traduirait politiquement dans la libre expression du désir qui, sans rencontrer d'obstacle sérieux, mènerait à la guerre de tous contre tous, slogan bien connu de la philosophie politique moderne.

### *La guerre des consciences*

Sartre soutient dans *L'Être et le Néant* que la relation à autrui ne peut être que le combat de deux volontés pour la subjugation de l'autre, car nous apparaissions à autrui toujours en premier lieu en tant que nous sommes notre corps, comme un objet dans le monde. À ce titre, autrui est toujours d'abord pour moi un regard, et « le regard d'autrui façonne mon corps dans sa nudité »<sup>105</sup>. C'est pourquoi Sartre part, pour déployer sa théorie de l'intersubjectivité, du sentiment de honte<sup>106</sup>. C'est une émotion privilégiée pour comprendre le rapport qu'entretient le pour-soi aux autres pour-soi : un rapport de vulnérabilité.

Pour Sartre, je suis une conscience vide qui entretient un rapport intentionnel envers le monde. Je suis un vide d'être qui appelle le monde à me remplir. Tandis que j'ai toujours à être quelque chose d'autre que simplement moi-même, les choses du monde *sont*, tout simplement.

Pour autrui, j'apparais d'abord comme une chose dans le monde, un en-soi. Le mode de l'objectivité est donc celui par lequel j'apparais à autrui. Autrui est « un moi qui n'est pas moi »<sup>107</sup>, c'est-à-dire un autre pour-soi, une liberté qui ne relève pas de ma responsabilité.

---

<sup>104</sup> Cette ambiguïté serait l'œuvre de Sartre, selon Klossowski : « Étrange abus que celui de néologiser le nom d'un homme de telle sorte que l'on ne sait plus si c'est l'homme qui a créé la tendance en question ou si c'est la tendance qui accidentellement a fourni la substance d'un homme » (Klossowski, « De l'opportunité à étudier l'œuvre du marquis de Sade », *Les Cahiers du Sud*, t. XXVI, n° 285, 2e semestre 1947, p. 718). Cité dans Anne SIMONIN, « L'aveu littéraire d'une vérité politique : la réception de Sade à la Libération ».

<sup>105</sup> SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 489.

<sup>106</sup> Ce paragraphe et les trois suivants proviennent de mon travail « Domination, émancipation, soumission » pour le cours de Mme Simont, juin 2021.

<sup>107</sup> SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 323.

Autrui est autre, irrémédiablement. Je peux me glisser dans ses chaussures, mais je ne pourrai jamais savoir ce que ça fait d'être lui.

En fait, je me donne la part belle si je conçois le monde intersubjectif à partir de moi-même. Car en effet, pour Sartre, autrui m'apparaît dans le monde comme un objet sur fond de monde. Et il est peut-être bien vrai, qu'en tant qu'objet, autrui est à ma disposition : je le regarde, je le cerne. Il est un plein d'être rassurant comme peut l'être l'encrier de Sartre. Je me figure autrui comme grand, chevelu, Américain, etc. Mais voici qu'autrui me regarde à son tour. Par lui j'apprends que je suis petit, chauve, Belge, etc. : c'est en tous cas la manière dont il me voit. Alors qu'à l'instant je me croyais liberté entière devant un en-soi à ma disposition, le regard d'autrui me scinde en un objet que j'ai à être pour lui.

La honte, c'est le moment où je fais la découverte sidérante que l'étant que je suis pour autrui est irrémédiablement autre que ce que je suis pour moi-même, et que sur cet objet fantoche que j'ai à être, je n'ai aucun pouvoir. C'est dans cette perte de soi que je découvre qu'autrui n'est pas un simple objet dans le monde, mais un autre moi-même en face duquel je suis vulnérable car il est constitutif de ce que je suis. Cette vulnérabilité est « la structure permanente de mon être-pour-autrui »<sup>108</sup>.

Mais si autrui existe dans mon monde, c'est donc bien que je revendique la liberté d'autrui comme faisant partie d'un monde qui serait un en-soi dont j'aurais comme l'exclusivité. C'est ainsi que « le conflit est le sens originel de l'être-pour-autrui »<sup>109</sup>, puisque je ne pourrai m'accorder avec lui à exister en même temps en tant que pour-soi.

Du moins ai-je gagné, par rapport à la psychanalyse, la possibilité de considérer que l'agression n'est pas plus première que la défense. En effet, la psychanalyse avait identifié le sadisme comme premier par rapport au masochisme, comme si seule une volonté agressive et assertive ne pouvait être l'expression la plus pure de notre relation au monde. Le problème de Sartre, c'est simplement qu'autrui me marche sur les pieds et que je marche sur les siens. Le problème n'est pas de savoir qui est arrivé en premier, mais de mettre en place des stratégies pour faire face à autrui.

Toujours est-il que pour Sartre, mon rapport à autrui alterne toujours entre l'affrontement et la défense. Cela se traduit en deux attitudes primitives dans *L'Être et le Néant*. La première est celle du sadisme, qui est une forme d'indifférence à autrui, où je ne le considère que comme un

---

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 369.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 489.

obstacle à ma volonté. La deuxième est celle du masochisme, qui est un projet de séduction amoureuse d'autrui, qui me permettrait comme de subjuguier sa propre volonté à la mienne en faisant mine d'être ce qu'il a envie que je sois.

*La masse sanglante ; première attitude sartrienne*

La première attitude est celle du pour-soi qui ne supporte pas l'humiliation d'être objectifié par autrui et qui cherche à affronter la liberté à laquelle il fait face. Mais, puisqu'il s'agit toujours d'une relation intentionnelle, il ne trouve jamais un autrui-sujet, mais plutôt un autrui-objet. Sartre semble opérer un glissement envers deux positions qu'il regroupe sous un même chapitre. Il y a d'abord une première attitude qui serait celle, quotidienne, de l'indifférence envers autrui ; celui-ci deviendrait alors un « coefficient d'adversité »<sup>110</sup> qu'il faudrait surmonter. Mais à ce stade, il existe toujours l'inquiétude de se faire à nouveau objectifier par autrui comme « par derrière » ; autrui existe toujours comme possibilité de réduction de ma liberté à l'objectivité pour lui.

L'étape suivante serait donc le sadisme à proprement parler, un refus total d'incarner son propre corps devant l'autre couplé à une volonté ferme de s'emparer du corps d'autrui, qui est alors réduit à une pure ustensilité. Le but du sadique serait alors de « contraindre [autrui] à s'identifier librement à cette chair torturée »<sup>111</sup>, but qui ne peut s'atteindre que par la douleur, qui emprisonne irrémédiablement autrui dans sa propre matérialité blessée.

Si c'est là la vérité du sujet sadique, alors je ne peux plus l'admettre comme candidat possible à la relation D/s telle que je la conçois. En effet, pour Sartre, le propre du sadique est justement qu'il désire la non-réciprocité, qu'il s'acharne sur la chair de l'autre pour s'affirmer comme pur pour-soi devant un pur en-soi, et sa satisfaction sera au prix du renoncement total à sa propre liberté. Le pour-soi n'est d'ailleurs plus à la recherche d'autrui, il est dans une pure attitude d'expansion illimitée de son propre désir qui serait finalement parvenu à atteindre l'autre jusqu'à l'assimiler totalement dans son monde objectal.

La lecture de Sade que fait Andrea Dworkin va dans ce sens : selon elle, l'œuvre de Sade est la traduction littéraire de la domination masculine, qui exige de sa victime de prendre du plaisir à sa propre exploitation [*the obligation of enjoying being enjoyed*]<sup>112</sup>. La critique du 20<sup>ème</sup> siècle en a fait pour elle une sorte de martyr de la cause patriarcale :

---

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 509.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 537.

<sup>112</sup> DWORKIN, p. 99.

Imbibés d'une passion de missionnaire, [les livres et les essais sur Sade] se résument à ceci : Sade est mort pour vous – pour tous les crimes sexuels que vous avez commis, pour tous les crimes sexuels que vous voulez commettre, pour tous les crimes sexuels que vous pouvez imaginer commettre. Sade a souffert parce qu'il a fait ce vous voulez faire vous-même.<sup>113</sup>

On comprend maintenant pourquoi Sade et la violence hitlérienne désignent un pôle interdit de notre imaginaire politico-sexuel, où, comme le dit Dworkin, la seule liberté donnée à la femme est celle d'adhérer à son aliénation totale. L'attitude sadique exposée par Sartre n'est finalement pas tellement éloignée de celle de l'homme-soldat de Klaus Theweleit, qui a exploré les fantasmes de la masculinité nazie :

La "masse sanglante" ne se situe pas dans un rapport "observateur/objet" dans lequel les deux se distingueraient clairement l'un de l'autre. (...) La "masse sanglante" qu'est la victime a perdu ses contours et son caractère objectal. La même chose se produit chez le *sujet* percevant qui se trouve également dans une sorte de dissolution. C'est ce processus, par lequel meurtrier et victime *perdent leurs contours* respectifs et forment une union où prédomine une perception hallucinatoire qui fait entrer l'homme en transe, qui semble être le véritable but recherché de ces agressions.<sup>114</sup>

Cette humanité déshumanisante qui a été à l'œuvre sous le Troisième Reich serait alors peut-être, comme le suggèrent Adorno et Horkheimer, l'expression paroxystique d'une tendance profonde du sujet moderne désirant. Mais si je veux « brûler Sade », faut-il pour autant mettre au feu le sujet moderne ? Faut-il brûler aussi la conscience intentionnelle qui semble au cœur de ce désir de mort ? Que puis-je conserver du monde théorique de notre psychologie ? Le sujet masochiste m'aidera peut-être à sauver les quelques ruines de la modernité dont j'ai besoin pour mener à bien mon travail.

### 3) Humilier Masoch

#### *L'impossible communion du désir ; deuxième attitude sartrienne*

L'autre attitude possible selon Sartre est donc celle du masochiste. Il s'agit cette fois non plus d'affronter la liberté d'autrui mais d'assumer l'objet que je suis dans le monde d'autrui afin d'en faire le résultat d'un choix de ma propre liberté. Comme le sadique, le masochiste veut intégrer la liberté d'autrui, mais ce projet est cette fois médié dans sa propre chair plutôt que dans celle de l'autre.

Cette attitude n'est pas une simple soumission à autrui. Le masochiste cherche à se faire aimer, c'est-à-dire qu'il cherche à devenir l'objet de la fascination de l'autre. C'est pourquoi le masochiste éprouve du plaisir dans la honte d'être objet, que le sadique repousse. Par la

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 89. Ma traduction.

<sup>114</sup> THEWELEIT, p. 96.

séduction, soit par des techniques ayant pour fin d'être aimé par autrui, le masochiste se constitue comme l'horizon de la liberté d'autrui, comme la fin qu'autrui se donne à lui-même. Ainsi autrui s'aliène dans l'objet-horizon de mon monde sur le mode de l'être pour lui. Mais ce que je désire, c'est toujours un être humain, c'est toujours une liberté. Je veux donc « une liberté qui *joue* le déterminisme passionnel et qui se prend à son jeu. »<sup>115</sup>

Il semble alors que le masochisme, comme le sadisme, ne soit pas moins une tentative pour soumettre autrui à sa propre subjectivité, et la liberté d'autrui redevient pour le pour-soi un obstacle insurmontable. Sartre ne peut guère nous emmener plus loin : pour lui, autrui reste toujours insaisissable, et l'amour et le désir hésitent constamment entre deux stratégies destinées l'une comme l'autre à échouer :

Ainsi sommes-nous renvoyés indéfiniment de l'autre-objet à l'autre-sujet et réciproquement ; la course ne s'arrête jamais et c'est cette course, avec ses inversions brusques de direction, qui constitue la relation à autrui.<sup>116</sup>

Mais Sartre n'a peut-être pas dit tout ce qu'il était possible de dire de l'attitude masochiste. Premièrement, à la différence du sadique, il fait preuve jusqu'à un certain point d'une forme de souci de l'autre, ne serait-ce que par le besoin qu'il ressent de le séduire. Si je ne peux jamais connaître le sens de mes actions et de mon être-objet pour autrui, je peux du moins essayer de le déduire et adapter mon comportement en conséquence afin d'arriver à mes fins.

Deuxièmement, Sacher-Masoch, à la différence de Sade, n'a jamais cessé d'être lu. Ainsi que je le mentionnais au début de ce chapitre, les sujets de Krafft-Ebing s'inspirent parfois directement de Masoch afin d'alimenter leur imaginaire sexuel. Cette attitude est sans doute un peu plus qu'une simple déduction logique de la constitution de mon être-pour-autrui, un peu plus qu'une simple pulsion de mort primitive : elle est le fruit d'un effort vers l'autre. Autrement dit, elle est le résultat d'un *apprentissage* qui fait appel à l'*imagination*. Il reste à voir de quel imaginaire il s'agit.

### *L'imaginaire masochien*<sup>117</sup>

La grande étude sur Sacher-Masoch au vingtième siècle est celle de Gilles Deleuze. Celle-ci ne peut se comprendre que dans le contexte de la reprise moderne de Sade. Selon Éric Marty<sup>118</sup>, le choix d'étudier Sacher-Masoch au moment où tout le monde lisait Sade peut se comprendre

---

<sup>115</sup> SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 343.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 543.

<sup>117</sup> Je distinguerai ici par « masochien » ce qui est propre à Sacher-Masoch.

<sup>118</sup> Voir le chapitre « Sacher-Masoch, la ruse deleuzienne » in MARTY, *op cit.*



comme une stratégie de distinction dans un champ intellectuel saturé de sadisme. C'est donc pour Deleuze l'occasion d'une part de se démarquer des autres, tout en proposant lui aussi une lecture de Sade comme en hors-champ de sa lecture de Masoch, et d'autre part de proposer une alternative à Sade.

Toute son affaire est donc de découpler cette union précipitée par l'analyse entre sadisme et masochisme pour en montrer les spécificités. Cette ligne de démarcation se trace à l'aide de prises de position face à de grands principes psychanalytiques. Mon but se limite ici à me doter d'une compréhension du masochisme qui soit utile pour ma recherche. Deleuze suit la tradition psychanalytique au moins en ce qu'il cherche lui aussi quelle pourrait en être l'origine psychique. Ce n'est pas ma question. Je me bornerai donc à saisir ses conclusions sur le fonctionnement immanent du masochisme, plutôt que de chercher avec lui et avec Freud son origine et les principes qui le fondent.

L'apprentissage et l'imagination sont des éléments importants du masochisme selon Deleuze, ce qu'il montre à travers l'usage des descriptions et du recours aux mythes populaires slaves chez Sacher-Masoch. C'est peut-être un moyen de contourner la censure : si Masoch n'a jamais cessé d'être lu, c'est aussi parce que rien dans ses romans n'est explicitement sexuel. Ses fantasmes prennent donc le visage de contes folkloriques. Il s'agirait de la dimension mythique du masochisme. Ainsi Sacher-Masoch qui parle de lui-même à travers le personnage principal de *La Vénus à la fourrure* :

Vous savez que je suis un suprasensuel, que, chez moi plus que chez quiconque, tout prend racine dans l'imagination puis s'en nourrit. Je me suis épanoui rapidement et j'étais surexcité lorsqu'à dix ans environ on m'a mis entre les mains les légendes des martyrs ; je me rappelle avoir été submergé d'horreur, ou plutôt de ravissement, en lisant comme ils croupissaient dans les cachots, étaient rôtis sur le grill, transpercés de flèches, précipités dans la poix, jetés aux fauves, crucifiés, supportant les plus horribles supplices dans une sorte de joie.<sup>119</sup>

Pour Deleuze, « le masochisme est une histoire »<sup>120</sup> qui raconte la mise à mort de la loi par le moi. Il se pourrait donc bien qu'il y ait ici déjà une fonction politique chez Masoch. Avec la création de cet espace mythique, Masoch se donne la possibilité d'une négation du monde ; on voit comme poindre le nez d'une hétérotopie foucauldienne. Mais pour l'instant, il est intéressant de souligner que l'apprentissage fait déjà comme une première apparition dans le masochisme, en particulier dans la lecture. J'ai montré que, dans les sujets étudiés par Krafft-Ebing, les romans de Masoch jouaient parfois un rôle important dans la construction de leur imaginaire

---

<sup>119</sup> SACHER-MASOCH, *La Vénus à la fourrure*, p. 62.

<sup>120</sup> DELEUZE, *Présentation de Sacher-Masoch*, p. 111.

érotique. J'ai dit aussi que ce trait avait été souligné par Freud, qui citait en exemple *La Case de l'Oncle Tom*. Il semblerait donc que ces désirs s'apprennent et s'approfondissent par l'exploration de ceux des autres, dont on partage la complicité au fil des pages et au fil des images.

Il a déjà été relevé par Reik, dans la dynamique masochiste, l'importance de l'imagination dans la création de l'attente, du moment suspensif qui doit nécessairement précéder la jouissance. Mais ce que Deleuze souligne plus que tout autre est la dimension dialectique et dialogique des récits de Masoch. Là où le plaisir sadien est orienté intentionnellement du sujet vers l'objet de plaisir, le masochisme ne peut se construire que dans un rapport à autrui qui viendrait le violenter.

Le plaisir masochiste commence, au fond, seul·e dans la chambre à coucher, dans une rêverie des sévices que l'on se plairait à subir. Cela nécessite de donner de la place à celle ou celui qui se trouverait à l'autre bout du martinet. Deleuze voit dans le sujet masochien « une victime qui cherche un bourreau, et qui a besoin de le former, de le persuader »<sup>121</sup>. Le réseau social de Masoch est celui des petites-annonces, où un homme bien sous tous rapports cherche une jeune femme vigoureuse initiée à « l'éducation anglaise »<sup>122</sup>. Et si elle n'y est pas initiée, le sujet masochien pourra y pourvoir lui-même. C'est le cas dans *La Vénus à la fourrure*. Sa Vénus ne se laisse pas faire :

Vous avez une façon bien singulière d'éveiller l'imagination, de jouer avec les nerfs de qui vous écoute, et de faire battre le cœur. (...) Votre idéal, c'est une audacieuse et géniale courtisane. Oh ! À mes yeux, vous êtes homme à corrompre une femme au plus profond d'elle-même.<sup>123</sup>

Dans la culture BDSM contemporaine, ce comportement s'appellerait *topping from the bottom*, soit lorsqu'une personne feint la soumission pour dominer sa ou son partenaire<sup>124</sup>. Pour Andrea Dworkin, la mise en scène de Sacher-Masoch n'est d'ailleurs qu'un prolongement de la domination masculine feignant la soumission<sup>125</sup> ; la femme n'y est qu'un objet dont l'homme se sert afin de se fouetter lui-même.

---

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>122</sup> Cette expression désignait alors les pratiques masochistes, en référence aux collèges britanniques, réputés pour leur discipline de fer et qui fut la source d'inspiration d'une importante production érotico-pornographique. Voir Jean STREEF, *Le masochisme au cinéma*.

<sup>123</sup> SACHER-MASOCH, *La Vénus à la fourrure*, p. 59.

<sup>124</sup> Quelques exemples de définition peuvent se trouver ici :

<<https://www.urbandictionary.com/define.php?term=Topping%20From%20The%20Bottom>>

<sup>125</sup> DWORKIN, *Pornography: Men Possessing Women*, p. 22. Pour Dworkin, « [Masoch] spent most of his life bullying bewildered women into wearing furs and halfheartedly whipping him » (p. 110). Cette vision simpliste

La relation D/s exige mieux que cela ; c'est pourquoi il faudra revenir par la suite sur la dynamique de négociation des plaisirs. Ici, les rôles de genre se télescopent avec les rôles sexuels des protagonistes. Il faut donc maintenant comprendre les effets provoqués par le contrat masochien, c'est-à-dire la négociation qui se produit entre Masoch et la femme sur laquelle il a jeté son dévolu.

### *Le contrat masochien*

Dans le premier moment de son étude, l'article « de Sacher-Masoch au masochisme » de 1961 dans la revue *Esprit*<sup>126</sup>, Deleuze cherche à associer le masochisme à l'élaboration d'un contrat entre deux partenaires sexuels, alors qu'au même moment l'on redéfinissait les institutions étatiques à la lumière de Sade. Il déplace le problème du masochisme d'un rapport au plaisir et à la douleur à un *rapport à la loi*. Comme Sade, Masoch a un rapport humoristique à la loi. Mais là où Sade émet un ricanement ironique devant la loi qu'il sait être artificielle et ne pas devoir en toute nécessité s'appliquer à lui ni à quiconque, Masoch au contraire traduit dans le contrat la version la plus sévère de la loi et s'y soumet le plus complètement, ce qui, de par son excès, constitue une remise en cause de la loi : « c'est par une scrupuleuse application qu'on prétend alors en montrer l'absurdité. »<sup>127</sup>

Deleuze considère la loi comme un processus punitif, et plus précisément comme un processus qui punit le désir naissant. Ce que le sujet masochien cherche à subvertir, c'est donc la loi qui interdit sa propre jouissance. En la menant à son paroxysme dans le contrat, qui marque son consentement à la loi, il fait de la loi qui lui interdit de jouir le déclencheur même de sa jouissance. J'ignore si cette interprétation est la plus pertinente pour moi. Une lecture de Foucault me laisse penser que le régime punitif n'est pas la négation du plaisir, mais plutôt une forme de réorganisation de celui-ci. Si je considère l'organisation hiérarchiquement genrée des désirs, il me semble que Masoch accède à une forme de désir moins valorisée, et c'est là que viendrait se nicher la subversion de la loi. Dans le contrat, Masoch renonce à une subjectivité pour en adopter une autre.

Deleuze a peut-être raison lorsqu'il dit qu'un des rites principaux du contrat masochiste est celui de la seconde naissance. Il s'agit d'un sujet qui a reconnu sa culpabilité face à la loi, qui a fait le deuil d'une place qu'il était incapable de prendre dans le monde réel pour en prendre

---

est néanmoins une critique tout à fait recevable si l'on voulait faire de Masoch un modèle pour une catégorie de rapports intersubjectifs.

<sup>126</sup> Citée par Marty, j'ai utilisé sa réédition dans la revue *Multitudes* de 2006, voir bibliographie.

<sup>127</sup> DELEUZE, *Présentation de Sacher-Masoch*, p. 77.

une nouvelle dans le monde du fantasme. Le schéma hétérosexuel de la psychanalyse permet à Deleuze d'affirmer qu'il s'agit chez Masoch de « supprimer la place [du père] et sa ressemblance, pour faire naître l'homme nouveau »<sup>128</sup>. Sans nécessairement suivre Deleuze dans cette interprétation psychanalytique, il est cependant possible de remarquer grâce à lui que le masochisme pourrait être le lieu de contestation de la masculinité qu'il y a un instant j'identifiais comme un obstacle à la relation même.

Cela ne va pourtant pas de soi. Si le contrat peut être le lieu d'un accord des volontés, il pourrait tout aussi bien être l'occasion pour une personne privilégiée de faire fonctionner la relation en fonction de ses propres désirs. Dans les deux cas, le moment contractuel semble bien être le point de bifurcation entre deux effets politiques radicalement opposés.

J'ai parlé un peu plus haut de l'attitude nommée *topping from the bottom*, qui peut mener à une forme d'échec de la relation masochiste. Il serait possible de la considérer comme un problème structurel : jusqu'ici, il n'a principalement été question que des désirs de la personne qui se faisait fouetter. Or, puisqu'il s'agit d'une relation, elle nécessite un autre corps désirant qui doit s'y investir à part égale avec la ou le fouetté·e. Le sociologue Damien Lagauzère propose un sujet « sadochiste » comme le bourreau du masochiste vers qui le jeu de rôle est orienté.

Cette solution ne semble pas m'avancer beaucoup. Là aussi, le « bon » sujet masochiste, monstrueux comme il faut, est un homme hétérosexuel. On imagine assez bien une femme masochiste (la pornographie traditionnelle en montre de nombreux exemples), mais l'homme masochiste est plus difficilement *lisible*, les effets produits par l'investissement de ses fantasmes est incertain, sa ou son partenaire de jeu nous est inconnu. Il est à craindre que la relation masochiste soit à la fois le lieu d'une remise en cause de la masculinité et *en même temps* de la prolongation de sa domination hégémonique.

Si je ne suis pas encore en mesure de parler de la relation D/s telle qu'elle pourrait fonctionner pour tous les individus indépendamment de leur identité de genre, c'est peut-être justement parce que cela est impossible ou requiert des outils dont je ne dispose pas encore. Comme je vais le montrer, les genres s'y interpellent mutuellement. Il faudrait déterminer la manière dont les genres des protagonistes y interagissent ou y « inter-jouent » [*interplay*] à partir d'une situation concrète. Humilier Masoch, ce ne serait plus faire de lui une caricature vieillie, mais au contraire jouir pleinement de son humiliation pour que nous puissions tou·te·s en profiter.

---

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 86.

### III. L'intimité ; la puissance du consentement

#### 1) Le contrat de mariage à l'envers

##### *Le contrat et les contrats*

Le contrat, dans son sens large, est un des modes privilégiés d'interactions entre les êtres humains dans les sociétés capitalistes. Son caractère concret (écrit, oral, tacite) et son développement chronologique le rendent particulièrement intéressant pour tenter de comprendre comment les volontés individuelles peuvent s'enchevêtrer. Je peux distinguer en première analyse trois étapes du contrat : la négociation, la signature et son application ; les deux dernières pouvant se réaliser simultanément.

Quand mon amie S. m'a prêté mille euros pour m'installer dans mon logement d'étudiant·e, nous avons négocié un contrat sous la forme d'une reconnaissance de dette. Elle s'engageait à me prêter une certaine somme, et en retour je m'engageais à la lui rendre sous forme de paiements mensuels dont nous avons déterminé ensemble le montant minimal. Le moment de la signature a plus ou moins correspondu au moment d'application du contrat (elle m'a versé mille euros, et je lui en ai rendu une première partie à la fin du mois). À proprement parler, ce contrat a duré jusqu'à la fin du remboursement de ma dette. La reconnaissance de dette fut la traduction écrite du résultat de la négociation de nos volontés (sa volonté de m'aider, et ma volonté de me faire aider).

Bien entendu, tous les accords entre individus ne prennent pas une dimension aussi formelle. Lorsque je prête un livre à S., je lui en laisse tacitement l'usage à condition qu'elle me le rende lorsqu'elle n'en a plus besoin. Si nous avons formalisé ma reconnaissance de dette, c'est parce qu'il s'agissait d'un enjeu plus important qu'un simple livre. Il serait intéressant de comprendre ce qu'a représenté pour nous cet échange. Dans quelle mesure ce contrat nous a-t-il transformé·e·s en tant qu'individus ? Somme nous resté·e·s des égales tout au long de cet échange ? Quoiqu'il en soit, je peux être sûr·e qu'il nous a permis de nous reconnaître en tant qu'agent·e·s, en tant que source de vouloir. Aujourd'hui, S. est toujours mon amie. Si nous avons choisi de passer formellement un contrat, c'est parce qu'il était la forme culturelle la plus appropriée qui nous était accessible pour réaliser cet échange – je pars du principe qu'il y aurait pu en avoir d'autres.

Si le contrat peut régir une transaction financière, il n'est pas impossible de penser qu'il peut servir d'agencement à d'autres formes d'interactions humaines. En philosophie, je le trouve le plus souvent sous la forme d'un récit ou d'une métaphore un peu particulière. Chez Rousseau,

le contrat social est le contrat qui rend l'individu capable de contracter dans sa vie quotidienne. Il distingue alors une liberté naturelle pré-contractuelle d'une liberté conventionnelle post-contractuelle, limitée par le contrat originel mais qui en constitue la garantie :

Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte, que la moindre modification les rendrait vaines et nul d'effet ; en sorte que, bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont partout les mêmes, partout tacitement admises et reconnues ; jusqu'à ce que, le pacte social étant violé, chacun rentre alors dans ses premiers droits et reprenne sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça.<sup>129</sup>

Ce contrat semble être tout l'inverse du contrat que j'ai passé avec S. : là où ma reconnaissance de dette me contraignait à adopter un certain comportement, le contrat social semble ouvrir un espace de libertés nouvelles. Pourtant, c'est un contrat qui n'a fait l'objet ni de négociation, ni de signature, et qui est comme en perpétuelle application.

La tentation pour moi serait d'évacuer le concept de contrat social dans son ensemble, qui relève d'orientations philosophiques et politiques que je ne partage pas ou vers lesquelles je ne souhaite pas aller. Cependant, ce serait me priver d'un horizon conceptuel important qui me rendrait peut-être certaines situations incompréhensibles faute de moyens pour les penser. De plus, j'ai montré jusqu'ici la possibilité d'un retournement performatif des structures de pouvoir sous certaines conditions. Si le contrat social apparaît comme un dispositif répressif à certains égards, il serait peut-être possible de l'*arnaquer*<sup>130</sup> avec un peu d'imagination. Mais avant d'en arriver là, il est nécessaire de le problématiser et d'en montrer son fonctionnement.

#### *Une critique féministe du contrat social*

À la fin des années 80, dans le contexte que j'ai décrit plus haut des *Sex wars*, Carole Pateman propose dans *The Sexual Contract* une critique féministe du contractualisme libéral qui en dévoile ses fondements patriarcaux. Elle montre que l'homme seul a été qualifié par la plupart des philosophes modernes comme l'individu capable de sublimer ses passions et de développer par là un sentiment de justice, là où la femme, étouffée par ses passions, en serait incapable. Les parties du contrat social sont capables d'entrer dans ce dernier précisément parce qu'ils sont des êtres rationnels capables d'engager leurs intérêts bien compris dans un contrat avec d'autres pairs. Ainsi, le sujet du contrat social est un individu masculin.

---

<sup>129</sup> ROUSSEAU, *Du contrat social*, p. 52.

<sup>130</sup> Je prends cette idée d'arnaque chez Itziar ZIGA (p. 116) ; jouer le jeu sur le mode de ne pas le jouer, dirait peut-être Sartre.

Le contrat, qui annonce la distinction entre la sphère privée et la société civile, est avant tout une démarcation sexuelle entre l'homme et la femme. Là où l'homme devient le citoyen rationnel et responsable, la femme est identifiée à la nature et à la sphère privée. La force du contractualisme est de dissimuler cette ségrégation originelle de la société moderne à l'aide du concept d'individu. Selon Pateman, la notion d'individu interchangeable (sériel, dirait Sartre) permet de naturaliser la différence sexuelle présumée par les théories contractualistes.

Concrètement, cela signifie que si un homme est capable de vendre sa force de travail, c'est parce que le contrat de travail présuppose une femme chargée de reproduire la force de son mari par son labeur ménager et sexuel. Bien entendu, cette position suscite une série de problèmes. Tout d'abord, il semblerait bien, qu'à l'inverse de ce qu'infère Pateman, une certaine égalité de genre soit soluble dans le néo-libéralisme ; le salaire n'est plus conçu aujourd'hui pour nourrir une famille entière. Une critique *queer* contemporaine dénoncerait aussi l'essentialisme de Pateman, qui dénonce le concept de genre comme une tentative de masquer la différence sexuelle<sup>131</sup>. Il semblerait donc aussi qu'une certaine forme « d'individu interchangeable » dans la société puisse ouvrir de nouvelles possibilités d'existence imprévues aux minorités de genre et aux femmes. Cependant, il faut concéder à Carole Pateman ce point : nous avons tendance à évacuer la hiérarchie politique de la sphère politique au profit des hommes cisgenres. Pateman a démontré à toutes les lettres, comme Monique Wittig, que *le privé est politique* et qu'il est nécessaire de politiser la différence sexuelle.

Le contrat social selon Pateman est tel une pièce de monnaie. Pile, la soumission des femmes ; face, l'égalité entre les hommes. C'est pourquoi « explorer la sujétion des femmes, c'est en même temps explorer la fraternité des hommes »<sup>132</sup>. Le bel espace de liberté un peu suspect dont je parlais tout à l'heure serait en réalité un moyen pour les hommes de se répartir également l'accès aux corps des femmes. Cette versatilité s'exprime le plus clairement dans le contrat de mariage, tel qu'il a existé jusqu'à la deuxième moitié du vingtième siècle, et qui continue à structurer les rapports entre les femmes et les hommes. C'est le même contrat que dénonce Wittig sous l'appellation de « contrat hétérosexuel »<sup>133</sup> : il contient toutes les conventions sociales que nous exécutons comme la chorégraphie d'un ballet.

---

<sup>131</sup> Cette phrase à propos des femmes trans montre les profondes transformations qu'ont connu les mouvements féministes ces quarante dernières années : « *if dissatisfied with their 'gender orientation', men can become 'transsexuals' and turn themselves into simulacra of women* », *The Sexual Contract*, p. 223.

<sup>132</sup> PATEMAN, « *The Fraternal Social Contract* », p. 52. Ma traduction.

<sup>133</sup> WITTIG, p. 71.

Il serait faux de dire que la femme est complètement exclue de la société civile patriarcale : elle y accède en tant que subordonnée de l'homme à travers le contrat de mariage, en tant que « morceau de nature à socialiser »<sup>134</sup> dirait Theweleit. Pourtant, les relations familiales sont renvoyées dans la sphère privée. Dans une famille, chacun·e est reconnu·e dans son identité propre, dans le rôle qu'il joue dans l'unité organique que la famille constitue. C'est donc *en tant que femme* que la femme est déçue de ses droits, et pourtant c'est en tant que femme aussi qu'elle se soumet au contrat de mariage. Mais comment se fait-il qu'elle soit à la fois exclue de la communauté politique mais incluse dans un contrat, dont la forme suppose et exige deux individus rationnels qui entreprennent de négocier entre eux ? Si une femme est incapable de consentir, que signifierait alors son consentement au contrat de mariage ?

### *Obéir et protéger*

Voici donc un type de contrat bien particulier, où une des parties contractantes est réputée juridiquement incapable, et auquel pourtant elle appose sa signature. Pateman remarque que les contrats de mariage sont « tout-faits » dans la loi, les termes ne peuvent pas en être négociés. À ce titre, il s'agit davantage d'un statut que d'un contrat. Pourtant, il s'agit bien, sur le papier, *at face value*, d'un échange. Simplement, ce qui y est échangé est la protection de l'époux contre l'obéissance de l'épouse, ce qui signifie que « la partie (...) qui prodigue la protection a le droit de déterminer la manière dont l'autre partie va remplir sa partie de l'échange »<sup>135</sup>. Il s'agit donc d'un contrat de subordination, que Pateman identifie à un contrat d'esclavage. Le fonctionnement de l'institution du mariage est redoutable, puisqu'elle vient cimenter dans le droit ce qu'elle supposait dans la nature et dont dépend son existence. En effet, c'est *parce que* la femme est rejetée dans la sphère privée et l'homme élevé dans la sphère publique que le contractualisme peut constater une inégalité de nature entre les femmes et les hommes et traduire cette inégalité, le droit des hommes d'accéder aux corps des femmes, dans le contrat de mariage.

Reste la question du consentement. Comment est-il possible de consentir tout en étant incapable de consentir ? Et si consentir est impossible, est-ce que parler de non-consentement a encore un sens ? Ce problème est d'autant plus dramatique qu'une fois son « consentement » donné, l'épouse n'a plus le droit de refuser des relations sexuelles avec l'époux. Selon Pateman, la solution de Locke a été celle du « consentement tacite ». En posant une hypothétique volonté

---

<sup>134</sup> THEWELEIT, p. 159.

<sup>135</sup> PATEMAN, p. 59.



de la femme en accord avec celle de l'époux, il devient possible de rédiger les termes d'un contrat qui ne sont en réalité que les termes d'une situation de domination patriarcale préexistante au contrat. Le consentement tacite apparaît ainsi comme une « reconnaissance de leur subordination naturelle. »<sup>136</sup>

Une objection possible à la théorie du contrat sexuel serait de dire, à juste titre, que les termes de ce contrat ont changé. Aujourd'hui, et d'autant plus dans les pays qui ont adopté le « mariage pour tou·te·s », le mariage ne dépend plus du genre, et il n'est même plus tout à fait un contrat mais plutôt un dispositif fiscal de répartition des richesses entre les parties contractantes. Pourtant, selon Pateman (dans les années 80, mais il est possible de croire que cela est toujours vrai aujourd'hui), les termes initiaux du contrat de mariage président toujours aux relations hétérosexuelles. Le non-consentement des femmes n'est pas pris beaucoup plus au sérieux qu'alors et si le viol conjugal porte enfin un nom, il est peu traduit en justice. Les rôles sociaux associés au genre féminin sont de plus en plus remis en cause, mais ils restent attribués aux femmes par ce contrat de mariage, qui devient comme le paradigme du patriarcat moderne que les féminismes cherchent à combattre. Le concept d'individu conserve son ambiguïté : s'il ouvre de nouvelles possibilités d'existence aux minorités de genre, l'intégration des femmes à la société civile à travers cette catégorie n'est pas acquise ; c'est en tant que femmes et non en tant que citoyennes qu'elles deviennent des sujets politiques.

Il semblerait donc que l'hétérosexualité, le contractualisme libéral et la domination masculine ne soient qu'une seule et même chose. Pour sortir de l'inextricable, une voie a été et est encore celle du lesbianisme politique. Pour Wittig, si être un homme ou une femme c'est faire partie du contrat hétérosexuel, alors « les lesbiennes ne sont pas des femmes »<sup>137</sup>. Avec Monique Wittig, Adrienne Rich est souvent citée comme l'une des premières théoriciennes de ce mouvement. Il s'agit de mettre en avant « le continuum lesbien »<sup>138</sup> comme l'espace relationnel dans lequel se construit des solidarités, des amours, des sororités et des amitiés féminines dans le refus d'un certain mode de vie structuré par un rapport obligatoire aux hommes, qui va des béguines flamandes aux *Dykes on Bikes* américaines. L'amour lesbien devient un choix politique, en puissance sinon en acte chez toutes les femmes. C'est le sens aujourd'hui des espaces en non-mixité choisie. La non-mixité est un baume sur les plaies des subalternes.

---

<sup>136</sup> PATEMAN, « Women and Consent », p. 74.

<sup>137</sup> WITTIG, p. 67.

<sup>138</sup> RICH, « La Contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne », p. 32.

S'il est bien possible de sortir de l'hétérosexualité, les lesbiennes séparatistes en sont-elles pour autant quittes avec le contractualisme et la domination masculine ? L'appel lancé par Wittig à la destruction de la catégorie de sexe ne présente pas de réalisation concrète dont nous pourrions nous emparer immédiatement ; la blessure est encore vive et notre trousse à pharmacie est constituée de bien peu de choses. Comme le fait remarquer Adrienne Rich, le sentiment de soumission est ancré dans la construction du sujet féminin, et il n'est pas si simple de s'en défaire.

Une autre voie, qui n'est pas nécessairement contraire à celle du lesbianisme politique mais qui est peut-être moins intuitive, serait celle de la réappropriation des stigmates culturels des femmes (j'ajouterais, contre Rich : et des minorités de genre<sup>139</sup>). C'est par exemple le choix d'Itziar Ziga qui se réapproprie les termes de « chienne », « pute », « salope », etc. Cette stratégie serait peut-être possible en ce qui concerne le contrat (hétéro-)sexuel. Une des contraintes du discours hégémonique est de nous forcer à parler avec ses propres mots, dit Wittig. Si nous y sommes contraint·e·s à les utiliser, du moins pouvons-nous les utiliser comme nous les entendons.

#### *Le renversement du contrat de mariage*

« La comtesse est la seule femme qui, hormis ma mère et mon épouse, m'ait inspiré du respect »<sup>140</sup>. Voici une des premières phrases du roman *L'Amour de Platon* écrit par Sacher-Masoch. Le personnage principal est un homme qui s'astreint à une idée de l'amour rigoureuse au point de ne jamais le rencontrer chez les femmes, mais uniquement dans l'amitié masculine. Les femmes sont tel des tableaux, dit-il : il ne faut jamais les toucher, sans quoi tout le charme s'en échappe. La femme est toujours suspecte, sensuelle ; elle tient tellement à aspirer l'homme vers elle qu'elle n'hésite pas à le réduire à néant. Le narrateur est un être *sensible* au point de ne pouvoir supporter d'amour que *spirituel*.

L'idéal amoureux de Masoch semble le même que celui du jeune Werther : l'amour à la mort. Il cite Goethe dans plusieurs de ses récits quand il s'agit de rappeler l'insurmontable division entre les femmes et les hommes. Les hommes sont doux, les femmes sont cruelles. « Sois l'enclume ou le marteau »<sup>141</sup>. Tenté par « la » femme, le doux Masoch s'approche au point de sentir le souffle de la flamme sur ses paupières. Remis dans le contexte de l'œuvre de

---

<sup>139</sup> Comme Pateman, Adrienne Rich soutient des propos qui tendent à essentialiser les identités de genre.

<sup>140</sup> SACHER-MASOCH, *L'Amour de Platon*, p. 8.

<sup>141</sup> Ici, Goethe cité dans la *Vénus à la fourrure*.

Masoch, la quête de Séverin dans la *Vénus à la fourrure* se présente alors comme une reddition du saint qui, promis à l'amour idéal, succombe pourtant à l'amour charnel. Comme l'a souligné Pateman, les femmes assimilées à la nature constituent un péril pour la culture, une source de désordre et de dissolution qui menace l'ordre patriarcal. De ce point de vue, Sacher-Masoch est alors celui qui s'amuse à se faire peur.

Il soulève le mépris misogyne qui le protège des femmes. Il espère alors trouver en elles ce qu'il y a mis. Voilà peut-être pourquoi le sujet masochien doit *persuader* sa bourelle : il doit la faire devenir femme avant de pouvoir la voir comme femme, dirait Wittig. Mais, au fond, pas plus Séverin que Wanda ne sont prêts à mener à bien cette expérience monstrueuse que je nomme *le renversement du contrat de mariage*, dans lequel le maître veut devenir l'esclave, dans lequel le mari veut devenir l'épouse.

Séverin insiste malgré ses refus, il lui baise les pieds comme pour lui donner un aperçu de ce que leur relation pourrait devenir. Elle refuse, elle le met en garde contre sa propre insolence. Mais alors qu'elle cède enfin, et accepte de recevoir l'obéissance de Séverin, celui-ci se refuse à ce que Wanda dicte sa propre volonté. Le fantasme de Séverin est ambigu : il veut posséder Wanda tout en étant possédé par elle d'une autre façon. Lorsqu'elle se laisse courtiser par un homme qui lui plaît, Séverin tente de se rebeller. Wanda, après une période d'expérimentation, refuse de poursuivre le fantasme de Séverin, mais sans pouvoir sortir le scénario de sa tête : « vous avez corrompu mon imagination »<sup>142</sup>, dit Wanda. Masoch voulait se laisser contaminer par une femme, mais c'est lui qui colonise finalement son esprit. À la fin du roman, elle adhère complètement au fantasme érotique de Séverin et y prend du plaisir :

Je trouve plaisant d'avoir en mon pouvoir et de maltraiter un être humain qui pense, ressent et fait des choix, un homme plus fort que moi, spirituellement et physiquement.<sup>143</sup>

Voilà donc que l'homme trouve dans la femme ce qu'il y soupçonnait : cruelle, avide de soumettre l'homme, elle n'est l'enclume que parce que l'homme s'efforce de rester le marteau. Entre les deux sexes, l'égalité et la paix sont impossibles. Le contrat de mariage à l'envers donne finalement le même résultat qu'à l'endroit. Ceci n'est pas si étonnant, lorsqu'on considère que les termes du contrat de mariage sont *écrits à l'avance*. Dans la *Vénus*, c'est Wanda qui écrit le contrat et le présente à Séverin. Mais c'est du fantasme de Séverin dont il

---

<sup>142</sup> SACHER-MASOCH, *La Vénus à la fourrure*, p. 67.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 174.

s'agit, il exige les coups qu'il reçoit. Il peut toujours tenter de se dédire, mais il refuse le moindre fléchissement de la volonté de Wanda.

Ceci dit, peut-on tout de même imaginer que l'espace créé par le contrat masochien (c'est-à-dire, le contrat de mariage à l'envers) puisse véritablement produire quelque chose comme de la subversion politique ? Les récits de Masoch se contentent de l'expérience vécue du *bottom* ; il est temps de laisser la place à la dominatrice.

## 2) Le contrat de travail du sexe

*How many times a day can you say, "On the floor, you filthy worm!" with feeling?*

Patrick Califia, *Public Sex*

Dans sa politisation de la différence sexuelle, Carole Pateman a montré que par le contrat social, les hommes s'assuraient fraternellement un droit d'accès au corps des femmes. Ce point de vue va dans le sens du mouvement abolitionniste. Si la société patriarcale assure un droit sexuel [*sex right*] aux hommes, alors il est raisonnable de penser que le travail du sexe est l'industrie qui l'assure dans leur quotidien. Pour Pateman, dans le contrat de mariage, c'est l'acte sexuel qui est véritablement performatif et qui scelle l'union entre l'homme et la femme. Selon elle, si l'on considère le contrat passé entre un client et une travailleuse du sexe comme un contrat commercial classique, alors on ignore le rapport d'exploitation qui le sous-tend.

Il s'agit ici de ne pas être dupe d'un discours complaisant qui ignorerait le contexte patriarcal dans lequel le travail du sexe a lieu, et qui chercherait à dédouaner le client de la violence qu'il est susceptible de commettre, en particulier en ayant recours à des esclaves sexuelles issues de la traite des êtres humains. Je voudrais ici considérer un travail du sexe dans lequel la travailleuse est libre de ses choix et de sa personne. Cependant, la remarque de Pateman reste pertinente. Si je veux parler du travail du sexe, je dois le considérer dans la signification qu'il prend dans une société où les hommes oppriment les femmes.

Un des arguments les plus convaincants de Pateman au sujet du travail du sexe est peut-être celui à propos de ce que les hommes recherchent lorsqu'ils souscrivent à ce type de service. Il serait faux de dire qu'ils ne sont qu'à la recherche d'un corps. Si le corps de la femme est peut-être bien au centre du « contrat prostitutionnel »<sup>144</sup>, c'est la *femme* qu'ils cherchent à acheter

---

<sup>144</sup> Il s'agit ici du terme utilisé par Carole Pateman. Le mot « prostitution » comporte une connotation politiquement chargée dans les mouvements féministes : il est majoritairement utilisé par les féministes abolitionnistes, tandis que les féministes « pro-sexe » préfèrent souvent le remplacer par l'expression « travail du sexe ». Dans ce second point de vue, il serait possible d'utiliser le mot « prostitution » pour désigner

(autrement, il leur suffirait d'un *sex-toy* pour se satisfaire). En termes sartriens, je pourrais dire qu'ils cherchent à subjuguier une autre liberté, un autre pour-soi. Avoir le sentiment de posséder la femme non seulement dans son corps, mais aussi dans son âme est le moyen le plus efficace pour un homme d'affirmer sa masculinité. « Les hommes ne veulent pas seulement l'obéissance des femmes, ils veulent aussi leurs sentiments »<sup>145</sup>. Comme chez Sacher-Masoch, il est donc possible de voir que la sexualité, et d'autant plus une relation sexuelle dont les termes sont commandés par un homme, comme une occasion de renforcement de la domination masculine. Pourtant, le travail du sexe pourrait être l'occasion d'une reprise critique du rapport hétérosexuel si l'on prend le point de vue de la travailleuse.

### *Le donjon, un espace de résistance*

Le travail anthropologique de Danielle Lindemann sur les dominatrices professionnelles peut m'aider à comprendre les dynamiques de pouvoir dans ce genre de relations. Plutôt que d'adopter une méthodologie d'observation participante, elle fait le choix de partir de la manière dont ces femmes parlent d'elles-mêmes. Elle recueille ainsi de nombreuses narrations de soi à partir d'entretiens effectués avec elles. Selon elle, ces travailleuses du sexe rendent explicites des rapports de pouvoir implicites dans nos vies quotidiennes. L'accent mis sur leur expérience vécue permet à Lindemann d'entrevoir les effets politiques que leur travail produit sur leur propre subjectivité.

Un des nombreux intérêts du travail de Lindemann est qu'il ne se concentre pas sur les raisons pour lesquelles une personne peut vouloir devenir, à un certain moment de sa vie, un·e travailleur·euse du sexe. Elle cherche davantage à montrer la signification que ces personnes donnent à leur travail.

Les dominatrices interrogées qualifient régulièrement leur travail en tant qu'une forme d'art, en particulier lorsqu'il s'agit de pratiquer le *shibari*, une pratique provenant du Japon qui consiste à ligoter une autre personne à l'aide de nœuds précis qui doivent être parfaitement exécutés pour assurer non seulement la sécurité de la personne, mais aussi l'effet esthétique de l'ensemble. Les châtiments corporels peuvent être vécus comme des danses, comme organisés

---

strictement l'esclavage sexuel et le trafic d'être humain. Mais pour le camp abolitionniste, il est impossible de consentir au travail du sexe ; tout ce qui est considéré comme du travail du sexe sera vu comme de l'exploitation sexuelle. C'est pourquoi j'ai l'impression d'avoir une liberté de choix dans les termes à utiliser ici, et je préfère quant à moi parler de travail du sexe afin de mettre l'accent sur ce qui est *produit* par ce travail et éviter les connotations négatives que le mot « prostitution » peut charrier avec lui.

<sup>145</sup> PATEMAN, *The Sexual Contract*, pp. 207-208. Ma traduction.

par une chorégraphie qui ne répond pas uniquement aux hasards du plaisir mais à une conception esthétique de l'enchaînement des gestes.

Cette pratique artistique est aussi une technique des corps et des plaisirs. À ce titre, elle requiert un apprentissage. Mais cette fois, ce n'est plus le soumis masochien qui enseigne à sa partenaire comment le tourmenter, ce sont les dominatrices qui échangent entre elles les ficelles de leur métier ou qui l'apprennent seules. Dans une perspective bourdieusienne, Lindemann souligne que les dominatrices mettent en avant la nécessité de posséder un certain capital culturel, seul capable selon elles de maîtriser les techniques corporelles et psychologiques nécessaires pour être une « bonne » dominatrice qui travaille pour l'amour du geste (qu'elles opposent, par un phénomène de distinction, aux dominatrices qui ne travailleraient « que » pour de l'argent). Selon elles, une bonne dominatrice est celle qui en a les traits psychologiques, parfois dès l'enfance, mais aussi qui a une formation universitaire, psychologique ou médicale – la grande majorité des dominatrices professionnelles sont issues de la classe moyenne blanche. Il est donc déjà possible de voir ici un effet politique, auquel je ne m'attendais pas : avant même le début de leur journée de travail, être dominatrice implique de se situer plutôt en haut d'une hiérarchie sociale structurée par la classe et la race.

L'apprentissage, la formation [*training*] n'est pas uniquement celle de la travailleuse mais aussi celle de l'utilisateur : « non seulement les dominatrices sont formées à devenir dominatrices, mais les clients sont aussi formés à devenir des clients »<sup>146</sup>. La nécessité de posséder une certaine expertise n'est pas seulement un requisit pour bien faire son travail, il s'agit d'une attente explicite de la clientèle :

*They don't want you to be learning how to do something. They want you to already know how to do it and be good at it and to be a professional at it. And it bothers them to think that you're gonna, like, not be sure about it.*<sup>147</sup>

Ce travail comporte, comme le souligne Lindemann, une érotisation de l'expertise des dominatrices, là où un manque d'expérience, interprété comme une forme « d'innocence », serait érotisé par les clients chez d'autres travailleuses du sexe. Il ne s'agit pour autant pas d'un renversement total du rapport de force épistémique du contrat masochien. Lors du premier contact, les dominatrices demandent aux clients d'exprimer clairement ce qu'ils désirent faire et ce qu'ils refusent de faire. À travers quelques mots-clés, il est alors possible pour la dominatrice de préparer la séance en fonction des demandes des clients.

---

<sup>146</sup> LINDEMANN, p. 60.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 72.

En tant que client, Sacher-Masoch aurait peut-être rapidement été jeté à la porte des donjons américains visités par Lindemann. Tout comme il existe une dominatrice « idéale », il existe un soumis « idéal », qui ne prendrait du plaisir uniquement que dans le don de soi dirigé vers le plaisir de sa dominatrice :

*Topping from the bottom* est alors un interdit pour certaines dominatrices professionnelles, pas seulement parce que cela perturbe l'échange et parce que c'est une tentative de prendre le contrôle, mais aussi parce que c'est une preuve de l'inauthenticité d'un soumis. Tout comme elles évoquent régulièrement de l'inauthenticité de certaines dominatrices professionnelles, les participantes parlent souvent de « faux » soumis pendant nos entretiens.<sup>148</sup>

Le donjon crée donc aussi un espace où la dominatrice peut exprimer ses propres préférences sexuelles. Il ne s'agit pas simplement de refuser certaines pratiques, mais d'en proposer activement d'autres. Les séances qui ne se concentrent que sur les désirados du client sont généralement refusées par les travailleuses qui refusent souvent de travailler « à la carte » [*cooked to order*]. Pour que la relation de domination fonctionne, il est nécessaire qu'elles y expriment leurs propres désirs afin que la soumission soit véritablement orientée vers le plaisir de la personne dominante.

Les dominatrices mettent l'accent sur l'importance de la négociation pour que leur rôle soit pris au sérieux. Il commence par une première phase de *screening*, dans laquelle la dominatrice choisit les clients avec lesquels elle veut travailler. Dans un second temps, elle leur demande leurs fétiches (leurs *kinks*), ce qu'ils aiment et ce qu'ils n'aiment pas [*likes and dislikes*] et leurs limites. Le plus souvent, elles refusent les clients qui viennent avec un scénario préétabli. Afin de trouver une clientèle qui leur conviennent, les dominatrices doivent *apprendre* à leurs clients à être de bons clients, en expliquant clairement ce qu'elles exigent d'eux *en tant que clients*.

Comme le remarque Lindemann, la relation de pouvoir dans le donjon n'est pas unidirectionnelle, elle est complexe et fait l'objet d'une « microdynamique de la négociation »<sup>149</sup>, qui a lieu avant la scène [*scene*], mais aussi tout au long de son déroulement, notamment grâce aux *safe words*, qui est un mot hors-contexte (par exemple, « ananas », « porte-manteau », etc) à prononcer par la personne soumise lors du jeu lorsqu'elle veut modifier quelque chose ou arrêter de jouer complètement. La plupart utilisent les mots « jaune » et « rouge ». « Jaune » signifie que la personne soumise veut renégocier ce qui est en train de se passer (par exemple, frapper moins fort), tandis que « rouge » signifie l'arrêt complet du jeu, et dans le cas du travail du sexe, de la reprise du pouvoir par le client.

---

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 98. Ma traduction.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 36.

Le *safe word* agit comme une couche de perméabilité entre l'espace du jeu et le monde extérieur. Il rend possible dans le jeu de domination et de soumission l'occasion d'un renversement des rôles sociaux, des rôles économiques et des rôles de genre. Le client, tout en étant celui qui dicte semble-t-il les termes de la relation, accepte d'y abandonner la masculinité hégémonique qui lui a permis d'y accéder (la grande majorité des clients sont des hommes cisgenres blancs de classe moyenne ou supérieure). Dans la dynamique à l'intérieur du jeu, cela se traduit par ce que les participant·e·s nomment souvent le *subspace*, un état de lâcher-prise et de vulnérabilité, qui constitue la dimension thérapeutique de la relation D/s commerciale selon les dominatrices.

Comme le remarque Lindemann, non seulement elles retraduisent un comportement socialement considéré comme pathologique en une pratique qui comporte des bénéfices psychologiques, mais elles transforment le profane en sacré. Le *subspace* est compris comme un état d'altération de la conscience qui peut faire l'objet d'une discipline spirituelle :

En déployant des discours entrelacés au sujet de la thérapie et des rituels, les dominatrices professionnelles rendent possible cette altération. En plus de redéfinir des comportements « pathologiques » en des pratiques psychologiquement bénéfiques, elles reprennent ce qui a été catégorisé comme profane et l'envoient dans le royaume du sacré. À travers leur narration, le pathologique devient préconisé et le blasphème est glorifié.<sup>150</sup>

Ce rôle de médiatrice vers le sacré produit en même temps un type de féminité chez la dominatrice qui peut répondre à des archétypes patriarcaux. En mettant l'accent sur l'aspect thérapeutique de leur pratique<sup>151</sup>, les dominatrices se réapproprient le rôle de genre traditionnel de l'infirmière, de la soignante, de la mère nourricière. Une seule et même activité est à la fois l'occasion d'un renversement des rôles de genre par le jeu mis en place dans le donjon, et à une réitération des rôles de genre à l'endroit dans la signification que prend cette relation en dehors des murs. Cela ne signifie donc *ni* que la relation D/s telle qu'exprimée ici est une source claire d'émancipation politique pour les travailleuses du sexe, *ni* que cette relation ne les renvoie à une position sociale subalterne.

Il me semble devoir suivre la conclusion de Lindemann selon laquelle il n'est pas possible de dégager une relation de pouvoir claire et unidirectionnelle dans la domination professionnelle. Elle nous a pourtant montré qu'il y avait bien quelque chose comme une

---

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 136. Ma traduction.

<sup>151</sup> La dimension directement thérapeutique du BDSM est souvent mise en avant par les personnes qui le pratiquent. Pour une problématisation de cet aspect, voir Meg Barker, Camelia Gupta, Alessandra Lantaffi, « *The Power of Play: The Potentials and Pitfalls in Healing Narratives of BDSM* » in LANDRIDGE, BARKER, *Safe, Sane and Consensual*.



« interruption dans la production de la sexualité normativement genrée »<sup>152</sup> à l'intérieur du donjon. S'il n'est pas protégé des injonctions patriarcales sur le corps et le comportement des femmes, il semblerait bien qu'il constitue « un espace pour de la résistance »<sup>153</sup> [*a room for resistance*] qu'il est possible d'exploiter, et qui indique peut-être d'autres relations D/s encore plus puissantes politiquement.

### *L'anūs sacré*

La performativité politique de la relation D/s tient peut-être aux intentions des participant·e·s, comme je l'ai montré à propos des ateliers *drag king*, qui nécessitent pour fonctionner dans leur pleine amplitude un certain engagement politique féministe. Lindemann souligne que pour beaucoup de dominatrices, la remise en cause des rôles de genre constitue un des principaux attraits de cet emploi, et elles se donnent parfois comme objectif de faire changer le comportement des hommes par leur travail, qui prend alors une dimension militante.

La subversion des rôles de genre ne se fait pas qu'à travers la relation D/s en elle-même : les genres eux-mêmes peuvent y être manipulés comme des fétiches à travers des séances de travestissement. Dans certaines scènes, parfois appelées « féminisation forcée » [*forced feminization*] les clients éprouvent du plaisir à être humiliés en étant habillés en *sissy maids*, c'est-à-dire dans un uniforme de femme de chambre victorienne, tandis qu'ils doivent exécuter des tâches ménagères au service de la dominatrice. Pour Lindemann, il s'agit d'une « recontextualisation parodique de la féminité »<sup>154</sup> qui par là dénature le genre féminin et mène à une subversion politique.

Tout le monde ne serait pas d'accord avec elle. Il serait possible de dire qu'il s'agit ici d'un fantasme misogyne, où un homme paie une femme pour se faire soumettre *comme une femme*. Selon l'autrice du blog *Not Just Bitchy*<sup>155</sup>, le sentiment d'humiliation ressentie par les hommes n'est possible que parce qu'ils considèrent le fait d'être habillés comme une femme dégradant en soi. L'auteur de *Sissy Thoughts*<sup>156</sup> pense que, bien que ce fantasme prenne sa source dans un rapport misogyne aux femmes, il soit possible de le maintenir et de le resignifier pour le rendre inoffensif, mais il n'élabore pas vraiment de stratégie concrète. Avec ces remarques, il ne s'agit pas de déterminer pour moi la valeur éthique de ce fétiche particulier, mais plutôt de signaler

---

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 156. Ma traduction.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 164. Ma traduction.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 169. Ma traduction.

<sup>155</sup> <<https://notjustbitchy.com/kink-and-ethics/>>, consulté le 6 mai 2022.

<sup>156</sup> <<https://sissythoughts.com/posts/is-it-misogynistic/>>, consulté le 6 mai 2022.

que les effets politiques de la performativité de la relation D/s restent incertains, même lorsque l'agentivité de la dominatrice fait partie intégrante du jeu.

Mais si un fétiche précis comme est celui de la féminisation forcée peut avoir des effets politiques distincts, quoique indésirables, il est possible de penser que d'autres pratiques sexuelles puissent fonctionner en sens inverse au sein d'une relation D/s. Certaines dominatrices mettent l'accent sur l'importance de faire incarner une passivité associée aux rôles sexuels féminins à ses clients :

*(...) I make them suck my cock. Once again, that's a submissive thing to do. The person getting their cock sucked is the dominant. When you take something inside of you, you're the submissive. Or, at least, in our society. . . . I'll put a strap-on on and make them suck it until their jaws hurt. "You ever make your wife do that? Yeah? Okay, guess what? You're a bitch; you're my slut." . . . I want them to think about it. What does this mean? How powerless do they feel right now? I have the dick now.<sup>157</sup>*

Voici un flamboyant retour du gode dans une tentative de subversion politique. Dans le premier chapitre, je m'étais intéressé·e aux effets du gode sur la personne qui le portait, mais je n'avais pas encore considéré dans quel genre de trous il allait s'immiscer. Pour plusieurs dominatrices, pénétrer la bouche et l'anus de leurs clients à l'aide d'un gode fait partie grands actes symboliques de la soumission. Ou plutôt, la soumission symbolique intervient lorsque le soumis ouvre la bouche ou écarte les jambes. Rapportant les propos d'un client, Lindemann dit :

La pénétration anale d'un homme, largement interprétée dans la société américaine contemporaine comme un marqueur d'homosexualité, est réappropriée comme l'ultime preuve de dévotion homosexuelle dans le fantasme de cet homme.<sup>158</sup>

L'idée selon laquelle la pénétration anale viendrait perturber en profondeur l'identité masculine n'est pas nouvelle. Comme le montre Leo Bersani avec Foucault dans « *Is the Rectum a Grave?* » (1987), la passivité sexuelle est considérée, aussi bien durant l'Antiquité que de nos jours comme moralement répréhensible. Selon lui, la grande peur hétérosexuelle de l'épidémie de VIH dans les années 80 n'est pas tant une peur du virus lui-même qu'une peur de la pénétration anale que l'on soupçonne comme motrice de sa diffusion.

L'anus masculin est un cénotaphe ; il relève donc du sacré. C'est ce que remarque aussi Paul Preciado lorsqu'il dresse l'inventaire de l'appartement idéal de l'homme célibataire lecteur de *Playboy*. Presque entièrement ouvert sur l'extérieur, il est un lieu de passage où les femmes sont invitées à ne pas s'attarder plus que nécessaire. Pour protéger l'homme des intrusions

---

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 172. Ma traduction.

féminines, deux espaces lui sont exclusivement réservés et relèvent du sacré : le bureau et le cabinet de toilette. Là, l'homme peut se retirer sans craindre les intrusions :

La privatisation définitive du cerveau et de l'anus masculins, matérialisés par les espaces du bureau et des toilettes, marque les limites du design corporel du play-boy : tandis que ses yeux, ses mains et son pénis sont consacrés à la maximisation du plaisir sexuel, et sont donc soumis à un processus constant de devenir-public, le cerveau et l'anus, considérés comme des facultés masculines supérieures, doivent être protégés des menaces de la féminisation et de l'homosexualité.<sup>159</sup>

Mais qu'est-ce que l'homme craint tellement en écartant les jambes ? Quelle est donc cette étrange ligne de démarcation qui coupe son corps en deux ? La description de la masculinité soldatesque de Klaus Theweleit dont j'ai parlé plus haut peut l'expliquer, si toutefois on accepte de prendre ce type de masculinité comme un idéal qui polarise le spectre du genre masculin.

Pour comprendre rapidement de quoi il s'agit, je propose de prendre la dichotomie expliquée par Theweleit entre l'intérieur et l'extérieur de l'homme-soldat. Selon Theweleit, l'apprentissage de la « propreté » durant l'enfance constitue une proscription des flux corporels. Pourtant, ces flux sont nécessaires à la vie. Le surmoi de Freud, plutôt qu'une instance psychique, est une tension physique pour maintenir en soi ce qui exige de sortir ; c'est ainsi que s'installe un sentiment d'angoisse et de culpabilité au sein même du sentiment de plaisir. Le corps de l'homme-soldat se dote d'une cuirasse pour se protéger des flots du monde, mais aussi pour maintenir les siens à l'intérieur de lui – les hommes ne pleurent pas.

La femme, associée aux fluides mixtes et menaçants du travail ménager (les excréments du bambin, les eaux usées de l'entretien de la maison, etc), est de par son appareil génital la source de toutes les impuretés du monde. Plus il sent sourdre la menace d'un épanchement, plus sa cuirasse se durcit, plus la tension augmente. Certaines parties de son corps sont des résurgences de matières corrompues, et donc des sources d'angoisse : « Personne ne doit s'aventurer sur certaines régions [obscur] de mon anatomie. Ni moi, ni personne »<sup>160</sup>. L'anus est l'ultime frontière du corps de l'homme, solidement comprimée sur elle-même. Mais si cela est vrai, comment la dominatrice, à l'aide de son gode, parviendra-t-elle à transpercer les murs de cette petite citadelle ?

---

<sup>159</sup> PRECIADO, *Pornotopie*, pp. 90-91.

<sup>160</sup> THEWELEIT, p. 240.

### 3) Se laisser toucher

#### *Les problèmes du consentement*

Pour le comprendre, il faut revenir sur la question du consentement, que j'avais laissée en suspens à propos du contrat de mariage. Si la société patriarcale est construite de telle manière à ce que la moitié de la population n'est pas reconnue comme des sujets désirants, alors il est raisonnable de se demander si le mot « consentement » a un sens. S'il a bien une existence juridique, et qu'il est possible de s'imaginer ce qu'il peut représenter dans une relation sexuelle (« dire oui »), l'argument de Catharine MacKinnon, rapporté par Manon Garcia, selon lequel les rapports de dominations façonnent la subjectivité des femmes de sorte à constituer une aliénation psychique envers le désir masculin, ne peut pas être mis de côté. Ceci revient à poser la même question que tout à l'heure : qui dicte réellement les termes du contrat ? Autrement dit, qui mène la danse ?

L'argument de MacKinnon ne va pas sans poser problème. Il instille une conception « paternaliste » du sujet féminin, dans la mesure où il est considéré comme un acteur passif qui subit le sens de l'Histoire. Mais à l'inverse, considérer que les femmes choisiraient leur soumission ne serait pas plus acceptable. Plutôt que de rentrer dans ce débat, qui nécessiterait d'interroger les fondements de la subjectivité des femmes dans un système patriarcal et de faire la part entre la liberté et la contrainte des déterminations sociales, je voudrais me servir de cette remarque plutôt comme d'un tremplin vers la recherche d'une issue à ce problème. Comme le dit Manon Garcia :

Le problème qui s'impose alors est celui du « dilemme de l'agentivité », à savoir la difficulté de reconnaître et d'analyser la vulnérabilité des personnes opprimées, tout en reconnaissant et en respectant leur capacité d'agir. Il faut comprendre comment l'oppression à la fois entrave l'autonomie *et* façonne l'agentivité, de sorte que les personnes opprimées peuvent sembler à la fois choisir leur situation (même si elle nous apparaît comme oppressive) *et* être privées d'autonomies.<sup>161</sup>

Si certaines personnes, dont les femmes (ainsi que, je le crois, les minorités de genre), voient leurs désirs étouffés, leur parole silencieuse et leur consentement négligé, quels outils est-il possible d'utiliser pour remédier à cette situation ? Comment est-il possible, jusqu'à un certain point, de faire s'exprimer l'agentivité d'un sujet marginalisé ? Cette quête pourrait bien passer par une définition du consentement qui prenne en compte les insondables inégalités de départ

---

<sup>161</sup> GARCIA, La Conversation des sexes, p. 197.

produites par nos sociétés, avant même que la relation amoureuse ou sexuelle n'ait lieu entre deux personnes.

Manon Garcia a exploré plusieurs stratégies possibles dans *La Conversation des sexes*. Parmi celles-ci, il y a la stratégie de la reconnaissance épistémique. Entre autres oppressions que subissent les femmes et les minorités de genre, la non-reconnaissance de leur parole produit un effet important à la fois sur l'image que les personnes dominantes se font d'elles, et sur l'image qu'elles se font d'elles-mêmes. Ceci implique qu'il faut que chacun·e apprenne à reconnaître son désir afin d'être capable de l'exprimer, et de reconnaître celui des autres afin de pouvoir le prendre en compte. Une littérature féministe y pourvoit aujourd'hui par des livres, des podcasts, des comptes sur les réseaux sociaux. Le succès de librairie le plus récent est celui du livre *Jouissance Club* de Jüne Plä, mais il s'inscrit dans un mouvement d'éducation sexuelle féministe beaucoup plus ancien (par exemple, des manuels d'auto-exploration gynécologiques des années 70 que j'ai déjà mentionnés).

Une deuxième stratégie est en fait une distinction conceptuelle entre ce que l'on nomme en anglais *the freedom from* et *the freedom to*. D'un côté, le fait d'être autonome par rapport à un système, une entité ou une autre personne, et de l'autre, la liberté d'agir du sujet. Grâce à cette distinction, il est possible de discerner entre ce que serait un consentement idéal, sans aucune contrainte, et le consentement concret, qui doit faire avec les termes d'une situation donnée (par exemple, il est impossible de consentir à une session de *needle play* si on ignore l'existence de cette pratique).

Mais l'ambiguïté du terme subsiste. Si je veux penser le consentement, comme Manon Garcia, comme une affirmation positive du désir d'une personne, pourquoi encore utiliser un mot qui renvoie à une certaine passivité ? Si je suis Garcia, c'est parce qu'il est possible de comprendre le consentement comme une *conversation*. Alors, le désir n'est plus simplement un jet de volonté vers l'extérieur, il n'est plus seulement une envie égoïste ou un tic masturbatoire, il devient nécessairement une mise en relation.

Maintenir « une conversation des sujets consentants sur leur consentement »<sup>162</sup>, c'est en fait tenir ensemble en permanence les trois moments du contrat que j'avais mis en lumière : la négociation, la signature et l'application. J'aurais aimé trouver une solution plus simple où l'on aurait pu rencontrer passivement les critères d'une relation d'égalité et embrasser autrui comme soi-même sans plus d'autre considération. Malheureusement, les structures de domination

---

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 237.

façonnent nos subjectivités, comme je l'ai déjà dit et montré. Si nous voulons l'égalité dans le sexe, il va falloir *y travailler* ; ce qui requiert un apprentissage, et, peut-être, une pédagogie.

Le consentement-conversation est une invention encore bien fragile. Si nous voulons la renforcer, il faudra en prendre soin. Ce n'est peut-être pas si mal. L'incertitude qui entoure le consentement est peut-être un avantage stratégique en ce qu'il nous encourage à toujours le rechercher et le réexpliquer. Ainsi considéré, le consentement est une révolution permanente.

### *La domination et la soumission comme souci de l'autre et souci de soi*

Si cette théorie n'est peut-être pas tout à fait convaincante, il faut admettre qu'il y a au moins quelque chose comme *du* consentement dans la sous-culture BDSM, qui implique quelque chose comme du *soin*. L'adage *Safe, Sane and Consensual* est là pour nous le rappeler. Cette expression, formulée à l'origine par un militant homosexuel, David Stein, afin d'initier à un dialogue sur les bonnes pratiques à adopter pendant une scène<sup>163</sup>, désigne une attitude éthique attendue des membres de cette sous-culture : rechercher le consentement et la sécurité physique et émotionnelle des participant·e·s.

Les communautés BDSM, au moins dans leurs discours, problématisent le bien-être de tou·te·s. Il est d'ailleurs difficile de penser que la participation active à ces pratiques puisse aller sans une certaine forme d'*intérêt* pour autrui. Selon Robin Bauer, les pratiques D/s sont riches de la possibilité de se mettre à la place d'une autre personne, et donc de mieux la comprendre<sup>164</sup>. C'est pourquoi je propose de mettre la notion de *care* au centre de la relation D/s comme principal élément de son efficacité.

Le *care*, en première instance, renvoie à des actes concrets de la vie quotidienne, plutôt qu'à des émotions. Comme le remarque Joan Tronto, « prendre soin de soi, des autres et du monde »<sup>165</sup> est une des activités majeures d'une vie humaine. Dans la vie de tous les jours, cela signifie faire la vaisselle, prendre ses médicaments, veiller à laisser de place pour les autres dans les transports en commun, écouter un·e ami·e nous parler de ses problèmes sentimentaux ou militer pour ralentir la crise climatique. En dehors de quelques personnes « privilégiées » (si ce mot a encore un sens dans ce contexte tant ce privilège prend la forme d'un exil), une bonne partie de notre temps est consacré à *penser* aux autres. L'action rationnelle égoïste que nous

---

<sup>163</sup> BAUER, p. 144.

<sup>164</sup> « *Playgrounds and New Territories - The Potential of BDSM Practices to Queer Genders* » in LANDRIDGE, BARKER, *Safe, Sane and Consensual*, p. 182.

<sup>165</sup> TRONTO, p. 20.

avons souvent au centre de nos anthropologies philosophiques semble de ce point de vue davantage une exception qu'une généralité. Bien entendu, toute une partie de ces activités se fait sous une contrainte plus ou moins importante. Je n'ai pas forcément envie de trier mes déchets ou d'aider un·e enfant à faire ses devoirs, et il n'y a que dans les lettres de motivation que l'on rêve de devenir agent·e d'entretien.

L'idée que je soutiens ici est que ce rapport assez habituel au monde peut être mobilisé pour toutes sortes de fins particulières qui prennent autrui comme une fin et non comme un moyen : recoudre une artère fémorale, mettre au monde un autre être humain ou faire du sexe. On se rapproche ici d'une morale kantienne, et il pourrait bien y avoir là quelque chose comme une règle morale qui préside à la relation de domination et de soumission. Quand j'ai signé ma reconnaissance de dettes envers S., son but et le but de nos négociations étaient de me permettre de subsister sans mettre en péril sa propre autonomie financière. Il y avait donc bien dans cet échange la recherche d'un bien-être commun ; la négociation n'avait pas pour objet de départager nos intérêts individuels mais de trouver une manière de rendre une situation acceptable pour nous deux.

Je propose de comprendre ce qu'il se produit dans la relation D/s comme une reconfiguration de ce genre. Si elle consistait à rechercher une jouissance privée, cela reviendrait à se masturber l'un·e contre l'autre ; or il s'agit bien d'un échange. Si cet échange peut avoir lieu, c'est parce que nous investissons un certain souci de l'autre qui nous permet d'envisager la manière selon laquelle l'expression de ses désirs pourrait rencontrer la nôtre. Pour y parvenir, cela nécessite un *effort*, et donc un *apprentissage*. La pédagogie, quant à elle, ne cesse jamais d'avoir lieu.

Je propose aussi de reprendre la définition du *care* selon Joan Tronto et de montrer comment elle peut s'appliquer à l'échange qui a lieu dans la relation D/s. Tronto distingue quatre phases de l'activité du *care*, qui se traduisent dans quatre éléments d'une éthique du *care*. Je vais les passer systématiquement en revue pour plus de simplicité.

1° se soucier de [*caring about*] ; il s'agit ici de constater l'existence d'un besoin chez autrui. Ici, le mot « besoin » peut prendre une acception élargie. Personne n'a *besoin* de réaliser ses fantasmes ou d'avoir une activité sexuelle dans la mesure où une vie humaine peut être complète et vivable sans vie sexuelle active. Mais je parle ici d'une interaction initiée par l'*envie*, et il est possible de comprendre ce « souci de » comme un intérêt véritable pour les envies de sa ou son partenaire. Je montrerai dans un instant pourquoi il ne faut comprendre en aucun cas un besoin comme une injonction à y répondre. Quoiqu'il en soit, ce souci primordial nécessite une attention, une capacité à reconnaître les besoins (ou les envies) d'autrui. S'ils sont clairement

exprimés, il faut encore être disponible pour les entendre et les comprendre. Le point est crucial car il peut mener à un échec de la relation en cas d'intattention [*carelessness*].

2° prendre en charge [*taking care of*] ; c'est-à-dire assumer une responsabilité par rapport au besoin (ou à l'envie) qui a été identifié. Si, dans la vie quotidienne, nous devons parfois prendre en charge des situations malgré nous (par exemple, un homme qui *assume* la grossesse accidentelle de sa partenaire en ce qu'il y reconnaît sa part de responsabilité), la relation D/s doit précisément être une libre acceptation ou un libre refus de cette prise en charge. En tant que soumis·e par exemple, même avec un·e travailleur·euse du sexe, entrer dans une relation D/s n'implique jamais que nos envies vont recevoir une satisfaction, simplement qu'elles seront entendues. Les envies de sa ou de son partenaire ne sont jamais des injonctions, mais des invitations que l'on choisit d'accepter ou de refuser (ou d'accepter et puis de refuser plus tard). La responsabilité se situe alors peut-être dans la capacité à reconnaître ses propres facultés de prise en charge – j'y viens dans le point suivant.

3° prendre soin [*giving care*] ; ceci traduit le travail matériel concret de la prise en charge des besoins ou des envies d'autrui. Dans la théorie éthique de Tronto, cela se caractérise par la possession d'une *compétence*. C'est ici que la théorie éthique de Tronto est particulièrement exigeante envers la personne qui prodigue des soins, et c'est là qu'elle est aussi particulièrement adaptée à la relation D/s. Prendre la responsabilité de prendre en charge les besoins ou les envies d'une personne implique d'avoir conscience de ses propres capacités et de ses propres limites. Dans un exemple concret, cela signifie qu'accepter de participer à une scène de *shibari* pour un·e dominant·e implique de déjà savoir comment confectionner des nœuds qui ne mettent pas en péril la sécurité et l'intégrité physique de sa ou son partenaire. À l'inverse, un·e soumis·e qui surestime par exemple sa tolérance à la douleur peut mener à rendre autrui responsable de blessures traumatiques. *L'expression de ses désirs et de ses limites* constitue une compétence à part entière dans une relation D/s. Le *care* exige « une connaissance approfondie et réfléchie de la situation, de celle de tous les acteurs, comme de leurs besoins et de leurs compétences. »<sup>166</sup>

4° recevoir le soin [*care receiving*] ; ceci indique la possibilité réelle de voir son besoin rempli ou son désir assouvi. Je vais tordre ici légèrement la théorie de Tronto pour insister sur la notion de réciprocité de la relation D/s. Il peut être tentant de penser qu'il s'agit d'une relation où la ou le dominant·e rencontre les envies de la ou le soumis·e, mais comme Lindemann l'a montré chez les dominatrices, la relation nécessite que ces dernières y mettent une part d'elles-

---

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 183.



mêmes pour fonctionner. Une forme de soin peut être activement prodiguée par la ou le soumis·e dans la mesure où iel s'intéresse réellement [*genuinely*] aux envies de la personne dominante. Comme le remarque Dossie Easton, là où les personnes soumises peuvent se voir être prises en charge dans leur entièreté, la domination peut être « une occasion d'être pris·e·s en charge sans avoir à le quémander » [*get a chance to be taken care of without having to be small*]<sup>167</sup>.

À ma connaissance, la relation D/s en tant qu'activité de *care* a peu fait l'objet de recherches jusqu'ici<sup>168</sup>. En revanche, un moment dit d'*aftercare*<sup>169</sup> s'inscrit souvent dans les pratiques des participant·e·s. Tout comme dans les ateliers *drag king* étudiés par Luca Greco, la scène de domination et de soumission semble se diviser en trois parties : un moment d'expression de soi (celui de la négociation), la scène proprement dite, et un moment de retours intimes<sup>170</sup>. Ici, l'expression *aftercare* désigne un moment de douceur, d'écoute et de partage après la scène, qui permet un retour à la réalité et un échange sur ce qui s'est produit. C'est en quelque sorte un atterrissage émotionnel. S'il faut atterrir, c'est donc bien que l'on s'est envoyé en l'air. Je propose que cette éthique rigoureuse du *care* que je viens d'expliquer soit une condition nécessaire pour parvenir à « décoller » efficacement.

### *Entering the subspace*

Le *subspace* désigne l'état parfois atteint par la personne soumise durant une relation D/s<sup>171</sup>. Il s'agit d'un moment intense de réduction de stress et de lâcher-prise, qui peut mener à une forme d'altération de la conscience et peut être considéré comme une sorte de pratique spirituelle<sup>172</sup>. La dimension de réciprocité de la relation D/s implique que cet état puisse être aussi atteint par la personne dominante, bien que cela n'aille pas de soi puisque la domination implique justement d'être en contrôle de la situation.

Néanmoins, il y a bien dans les deux cas quelque chose comme une *puissance du consentement*, qui permet de se laisser toucher à des endroits, psychiques ou physiques,

---

<sup>167</sup> « *Shadowplay: S/M Journeys to Our Selves* » in LANDRIDGE, BARKER, *Safe, Sane and Consensual*, p. 227.

<sup>168</sup> La seule référence que j'ai trouvée est la communication de Mirjam Susanne Schonatus, « *Caring about Kink / Caring in Kink* » (mars 2020) à laquelle je n'ai pas pu avoir accès. Voir <[https://www.researchgate.net/publication/340175735\\_Caring\\_about\\_Kink\\_Caring\\_in\\_kink](https://www.researchgate.net/publication/340175735_Caring_about_Kink_Caring_in_kink)>

<sup>169</sup> Ce concept se diffuse de plus en plus et de nombreux articles de magazines sont rédigés à son sujet. Voir par exemple <<https://www.refinery29.com/fr-fr/aftercare-bdsm-definition-et-pourquoi-pratiquer>>

<sup>170</sup> Cf. p. 14.

<sup>171</sup> LINDEMANN, p. 142.

<sup>172</sup> Voir Andrea Beckmann, « *The Bodily Practices of Consensual S/M, Spirituality and Transcendence* » in LANDRIDGE, BARKER, *Safe, Sane and Consensual*.

auxquels on interdirait d'ordinaire l'accès. Il est désormais possible de répondre à la question que je me posais. Si la dominatrice est capable de transpercer la cuirasse de son soumis, c'est parce qu'il accepte de se détendre et, sinon d'entrer, au moins d'aller vers le *subspace*. Le consentement en tant que conversation, la relation D/s en tant que *care* leur permet de se laisser toucher l'un·e l'autre, et de produire des effets parfois inattendus sur leur propre subjectivité – le BDSM dans son ensemble comporte toujours une part d'expérimentation et de découverte.

Pour comprendre comment tout cela fonctionne, il faudrait une phénoménologie du *subspace*, ce que je n'ai pas le temps de faire ici. Néanmoins, afin de montrer l'efficacité du consentement, je vais analyser une expérience personnelle et initier cette recherche.

J'ai plusieurs tatouages sur le corps réalisés par Gris. Gris est un·e ami·e, une personne en qui j'ai confiance. Non seulement nous sommes tou·te·s les deux non-binaires, mais nous partageons aussi, en grande partie, les mêmes idéaux politiques et nous cherchons à les mettre activement en pratique dans nos vies privées. Les tatouages précédents qu'iel a réalisé par le passé sur mon épiderme m'ont montré ses compétences dans ce travail, le soin qu'iel prenait à le réaliser et à suivre les décisions de la personne tatouée par rapport à son propre corps.

C'est pourquoi je lui ai proposé un projet de tatouage un peu particulier. Je lui ai demandé de dessiner un *stencil* sans me le montrer à l'avance. Nous nous sommes mis·e·s d'accord sur la taille du tatouage, sur son prix, sur son emplacement et sur le thème général dont il pouvait s'inspirer. Je me suis rendu·e au rendez-vous comme je l'aurais fait habituellement, en ayant rasé les poils de l'endroit où aller se trouver le tatouage. Iel a posé le *stencil* sur mon corps, comme pour n'importe quel autre tatouage, à la différence que je ne voyais pas les marques qu'iel apposait sur mon corps. Je sentais l'aiguille entrer et sortir de ma peau à toute vitesse, comme pour n'importe quel autre tatouage. Quand je me suis relevé·e, j'ai admiré sa réalisation dans le miroir avec joie.

Son dessin est très beau, mais je pense que cela aurait pu être n'importe quel autre et j'en aurais ressenti la même joie. Les dispositions que nous avons prises et la confiance que nous avons en chacun·e de nous deux nous a permis de construire un moment d'intense vulnérabilité, autant pour iel que pour moi, sans que cela ne provoque la moindre panique. Après cela, nous avons discuté, fumé une cigarette, et puis je suis parti·e, comme après n'importe quel autre tatouage. Aujourd'hui encore, je suis particulièrement fier·e de cette réalisation. Ce tatouage signifie certainement notre amitié, mais elle signifie aussi ma capacité à entrer dans des relations d'échanges complexes où il faut exprimer et négocier ses désirs avec ceux d'une autre personne.

Avec ce récit, je peux aussi montrer que la puissance du consentement n'est pas spécifique à la relation D/s, mais qu'elle contient une formidable possibilité de *se laisser toucher*. C'est l'une des expériences que j'ai vécues parmi les plus proches de la possibilité théorique d'une rencontre ontologique entre deux réalités humaines, entre deux pour-soi. La force du consentement, c'est avant tout la possibilité pour deux libertés d'entrer enfin en conversation.

## IV. L'extimité ; le pouvoir des pratiques marginales

### 1) Portrait de Jean Genet en petit chien<sup>173</sup>

Celles, que l'une d'entre elles appelle les Carolines, sur l'emplacement d'une vespasienne détruite se rendirent processionnellement. Les révoltés, lors des émeutes de 1933, arrachèrent l'une des tasses les plus sales, mais des plus chères. Elle était près du port de la caserne, et c'est l'urine chaude de milliers de soldats qui en avait corrodé la tôle. Quand sa mort définitive fut constatée, en châles, en mantilles, en robes de soie, en vestons cintrés, les Carolines – non toutes mais choisies en délégation solennelle – vinrent sur son emplacement déposer une gerbe de roses rouges nouée d'un voile de crêpe. Le cortège partit du Parallelo, traversa la calle San Paolo, descendit les Ramblas de Las Flores jusqu'à la statue de Colomb. Les tapettes étaient peut-être une trentaine, à 8 heures du matin, au soleil levant. Je les vis passer. Je les accompagnai de loin. Je savais que ma place était au milieu d'elles, mais leurs voix aigres, leurs cris, leurs gestes outrés n'avaient, me semblait-il, d'autre but que de vouloir percer la couche de mépris du monde. Les Carolines étaient grandes. Elles étaient les Filles de la Honte. Arrivées au port elles tournèrent à droite, vers la caserne, et sur la tôle rouillée et puante de la pissotière abattue sur le tas de ferrailles mortes elles déposèrent les fleurs.<sup>174</sup>

Je reviens à ce petit chien de la Rivolta Pride de Bologne. C'était peut-être du même pas que marchèrent en une autre époque les Carolines dans les rues de Barcelone dans le *Journal du voleur* de Jean Genet. J'ai montré comment un accord particulier des volontés pouvait se faire entre un·e dominant·e et un·e soumis·e et comment il était capable de peut-être produire des effets importants sur leurs subjectivités, mais je dois encore montrer comment cette dynamique peut se retourner vers un extérieur pour produire de formidables effets politiques. Selon Robin Bauer, le fait même de participer à la communauté BDSM nous amène à accepter une identité d'*outsider*, de monstre marginal<sup>175</sup>. J'aimerais trouver comment cela se produit à l'aide Genet.

Jean Genet est né le 19 décembre 1910 à Paris ; abandonné par sa mère, de père inconnu, il grandit pupille de l'Assistance publique. Il est par la suite emprisonné dans une maison de travail agricole pour enfants, la colonie pénitentiaire de Mettray. Il adopte alors cette identité marginale de voleur et d'homosexuel et la revendique. C'est de là que part l'analyse par Sartre de Genet, que je vais suivre dans un premier temps.

---

<sup>173</sup> Ce chapitre provient, après modifications, de mon travail pour le cours de littérature du 20<sup>ème</sup> et 21<sup>ème</sup> siècles de M. Benoit Denis, « Érotique de la domination et de la soumission dans le *Journal du voleur* » (janvier 2022).

<sup>174</sup> GENET, *Le Journal du voleur*, p. 1141.

<sup>175</sup> BAUER, p. 158.

## *Le Genet de Sartre*

Selon Sartre<sup>176</sup>, le drame de Genet serait « d'avoir été nommé »<sup>177</sup>, d'avoir été désigné comme « voleur ». Son issue est alors de reprendre l'injure à son compte et de décider d'*être* le voleur. Or, « voleur », c'est la manière dont la société l'aurait alors perçu. Genet se retrouve devant un double problème : non seulement il doit faire semblant d'être ce qu'il n'est pas sur le mode de l'être absolument (ce qui pourrait être une simple conduite de « mauvaise foi » sartrienne), mais de plus ce qu'il s'efforce d'être (sans jamais y parvenir, puisqu'en tant que pure liberté, il est précisément un vide d'être), c'est une image dans l'œil d'Autrui, une facticité.

Genet chercherait à devenir son être-pour-autrui. Son être peine à tenir sur ses propres jambes. Ce n'est qu'avec l'aide d'autrui qu'il peut y parvenir, et en premier lieu à l'aide du regard amoureux de ses amants. Comme je l'ai déjà montré dans le deuxième chapitre, Sartre ne pense pas ici les rapports humains en termes d'amitié, de *philia*, mais en termes d'inimitié. La relation amoureuse devient alors un jeu de subjugation d'autrui. En effet, la relation première entre deux pour-soi est une relation d'objectification.

Autrui m'apparaît d'abord comme objet, et j'apparais d'abord comme objet à autrui. C'est d'ailleurs tout ce qu'on peut être l'un pour l'autre. Je ne perçois pas la colère d'autrui et je ne la percevrai jamais : je n'ai accès qu'à ses sourcils froncés. L'amour est dans ce cadre une stratégie qui revient à nier l'image qu'autrui se fait de moi pour l'objectifier à mon tour. Mais cette appropriation d'autrui ne se contente pas de l'aliéner comme image : c'est en tant que liberté que je veux m'emparer de lui, c'est *sa* liberté que je veux soumettre à *ma* liberté.

Mais voici que se présente Genet qui a déjà le projet de n'être *que* son être-pour-autrui. L'enjeu pour Genet est donc inverse. Dans le regard d'autrui, là où l'on serait pétrifié dans un être que l'on n'est pas, il cherche précisément à être *véritablement*. Autrui n'est qu'un prétexte, il n'est qu'un miroir : c'est lui-même qu'il cherche chez autrui. Genet c'est Narcisse qui veut « arracher ces yeux pour se les greffer »<sup>178</sup>.

Ainsi, pour se revendiquer dans son être, Genet devrait se faire pour l'Autre sage comme une image, s'offrir déjà statique, prêt à l'emploi. Mais à l'inverse, puisqu'il s'agit d'abord de lui-même, Genet se moque bien de cette liberté qu'est autrui. Ici, autrui est un outil de sculpture

---

<sup>176</sup> Je me concentre ici, pour ne pas me perdre dans les dédales de la pensée sartrienne à propos de de Genet, sur le chapitre du *Saint Genet*, « Le couple éternel du criminel et de la sainte ».

<sup>177</sup> SARTRE, *Saint Genet*, p. 57.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 90.

de lui-même. Si Stilitano l'intéresse, ce n'est pas pour qui il est, mais pour le rôle que Stilitano peut jouer pour lui. Autrement dit, quand il aime, c'est lui-même qu'il aime dans l'Autre.

C'est pourquoi, selon Sartre, il fantasme sur Pilorge et sur Harcamone, mais il ne se donne qu'à Armand ou à Stilitano, c'est-à-dire à des « faux durs »<sup>179</sup>. Certains passages du *Journal du voleur* le laissent bien penser, dans lesquels le narrateur prend la défense de ses amants devant la ou le lecteur-ice. Par exemple, Stilitano qui se défause devant une bagarre de rue qu'il a lui-même provoquée, en leur montrant son moignon :

Il se retira non sous des huées mais sous un murmure exprimant le malaise d'hommes loyaux découvrant la misère auprès d'eux. Stilitano recula lentement, protégé de son moignon tendu, posé simplement devant lui. L'absence de la main était aussi réelle et efficace qu'un attribut royal, que la main de justice.<sup>180</sup>

Selon Sartre, Genet a même tout intérêt à ce que ses amants ne soient qu'apparence, sans quoi il se heurterait à leur être et il ne pourrait plus feindre qu'autrui n'est qu'un miroir qui le remplit d'être.

Il reste encore à expliquer la raison pour laquelle Genet s'est engagé dans des relations de soumission explicite, puisque dans l'ontologie sartrienne, cette dynamique est présente au cœur de toute relation humaine. On trouve dans le *Saint Genet* deux raisons. Premièrement, Genet aime chez l'Autre ce qu'il aimerait être lui-même. Deuxièmement, se voir en autrui requiert une soumission absolue, un oubli de soi pour se fondre dans le regard de l'autre.

Voilà pour son attirance envers les « durs ». Cela se traduit pour Sartre dans une aversion parallèle pour les « mous ». La solidarité et l'amour entre eux sont impossibles, car ils entrent en conflit pour attirer l'attention des « durs » et « chacun est pour l'autre l'image de son abjection »<sup>181</sup>. C'est semble-t-il le cas entre le narrateur du *Journal* et Salvador, son compagnon d'infortune. À l'heure du vol, de la prise de risque, il méprise Salvador qui n'assume pas jusqu'au bout sa déchéance :

Salvador ne me valut aucune fierté. S'il déroba, c'étaient de menus objets à une devanture. Le soir, dans les cafés où nous nous entassions, entre les plus beaux, il se glissait tristement. Cette vie l'épuisait.<sup>182</sup>

Là où Sartre insiste sur sa solitude, je vais montrer qu'il est parfois possible de mettre l'accent sur la solidarité qu'il ressent avec les autres, comme par exemple avec les Carolines.

---

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>180</sup> GENET, p. 1141.

<sup>181</sup> SARTRE, *Saint Genet*, p. 138.

<sup>182</sup> GENET, p. 1114.

Genet revendique la plus grande déchéance, la plus grande faiblesse, et selon Sartre il les revendique pour lui seul, de sorte qu'il devient « le plus faible de tous et le plus fort »<sup>183</sup>. Cette antithèse est biblique. Dans la seconde épître aux Corinthiens, l'auteur évoque un homme dont la plus grande fierté est la faiblesse qui lui est infligée par Dieu, ce qui lui fait dire : « (...) Car lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort »<sup>184</sup>. Mais là où pour le chrétien la relation se vit en dehors de lui, pour Sartre toute la relation est contenue à l'intérieur de Genet lui-même : « il est à la fois le maître, l'esclave, et leur impitoyable lutte »<sup>185</sup>. En somme, Genet est son propre Dieu.

### *Le Genet d'Eribon*

Dans *Une morale du minoritaire*, le sociologue Didier Eribon se propose de découvrir dans l'œuvre de Jean Genet une « éthique de la subjectivation minoritaire »<sup>186</sup>, mais le livre se déroule davantage comme un commentaire sur Foucault, Gide et Jouhandeau et un règlement de compte avec Lacan qu'une véritable analyse de l'œuvre de Genet.

Toutefois, parce qu'il reprend la thèse principale de son livre précédent, *Réflexions sur la question gay*, dans laquelle il énonce le pouvoir de l'insulte comme interpellation du sujet homosexuel, il pose certaines questions aux textes de Genet, et tout particulièrement au *Journal du voleur*, qui pourraient m'être utiles. Eribon commente longuement le défilé des « Carolines », des « tantes-filles », à travers Barcelone, qui commémorent la destruction d'un urinoir lors de l'insurrection anarchiste de 1933. Eribon se demande comment la société engendre ce genre de subjectivité à ses marges d'une part, et d'autre part il entrevoit derrière ce défilé l'émergence d'une forme d'émancipation politique, de laquelle Genet se sentirait solidaire :

Je les vis passer. Je les accompagnai de loin. Je savais que ma place était au milieu d'elles, non à cause que j'étais l'une d'elles, mais leurs voix aigres, leurs cris, leurs gestes outrés n'avaient, me semblait-il d'autre but que de vouloir percer la couche de mépris du monde.<sup>187</sup>

Ce défilé serait une manifestation de la théorie du retournement du stigmaté théorisée par Goffman et qu'Eribon vient prolonger, dans laquelle une insulte est retournée en une marque de fierté. Cette procession, qui fait appel à une forme de théâtralité, incite à la fois Genet à se dissocier d'elles par honte, et à les suivre par orgueil. Pour une fois, l'un des oxymores de Genet

---

<sup>183</sup> SARTRE, *Saint Genet*, p. 138.

<sup>184</sup> 2 Co, 12, 13.

<sup>185</sup> SARTRE, *Saint Genet*, p. 146.

<sup>186</sup> ERIBON, p. 31.

<sup>187</sup> GENET, p. 1141.

prend son sens grâce à Eribon : c'est dans la sublimation de l'abject que les « tantes » peuvent se réapproprier le rôle qu'Autrui leur a donné. Mais voici donc que cet éclatement insulaire de l'homosexuel condamné à la solitude se transforme en une solidarité politique.

Contrairement à Sartre, l'identité sociale d'un individu se présente comme un destin pour Eribon : « le mot, le nom donné, le jugement social transforment pour toujours l'individu »<sup>188</sup>, suivant sa théorie de l'interpellation performative qui informe la subjectivité minoritaire comme une cire qu'il sera toutefois encore possible de retoucher. Il est possible de prendre comme exemple l'analyse d'Eribon du mot « tante », qui « sollicite la complicité homophobe du lecteur »<sup>189</sup> et fabrique le personnage qu'il désigne. Se réapproprier le stigmat implique une position très inconfortable, entre ombre et lumière, entre honte et orgueil, où l'on maintient comme malgré soi « une coexistence instable des contraires. »<sup>190</sup>

Ceci me permet d'avancer un peu, dans la mesure où Eribon cherche à comprendre l'intention auctoriale de Genet. Il identifie deux types de publics : Genet écrit « pour » les homosexuels (désigné par « nous »), mais il s'adresse au grand public hétérosexuel (désigné par « vous »). Ainsi Eribon dévoile la portée érotico-pornographique des romans de Genet, à une époque où la pornographie existe si peu, souligne-t-il. Les histoires d'amour et les relations sexuelles dans les romans de Genet servent un récit, mais ils alimentent aussi la collection des fantasmes homosexuels, de leur imagination, des représentations mentales de qui ils sont et de qui ils pourraient être. Eribon remarque très utilement qu'à la différence de Proust, Jouhandeau, ou Gide, Genet ne cherche pas à se justifier : il va de la honte vers l'orgueil.

Les relations décrites dans le *Journal du voleur* peuvent ainsi à la fois se comprendre dans leur cohérence interne, que Sartre a essayé de mettre au jour, mais aussi dans l'effet, qu'il soit désiré ou non, sur le lectorat de Genet. Sa volonté de choquer est peut-être aussi celle de choquer son lectorat homosexuel, comme le fait remarquer Eribon. Et « la tante, pour un homosexuel, c'est toujours ce que sont les autres homosexuels »<sup>191</sup>. Cette fonction de l'horrible est peut-être celle dont parlait déjà Sartre, quand il disait que « chacun est pour l'autre l'image de son abjection »<sup>192</sup>, quand on est un « mou » parmi les mous.

---

<sup>188</sup> ERIBON, p. 70.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 75. Eribon n'en mentionne pas toute la misogynie, qui reste chez lui un grand impensé.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>192</sup> SARTRE, *Saint Genet*, p. 138.



Je retrouve ici quelque chose comme la *street fairy* d'Esther Newton, qui établit une hiérarchie dans l'abjection de l'homosexualité pathologisée, dont la *street fairy* constitue l'échelon le plus bas. Compris de cette manière, lire les romans de Genet serait peut-être une manière de se faire peur ou au contraire de se rassurer de la qualité de notre position sociale. C'est ce qui me permet de former l'hypothèse qu'il existe, dans les romans de Genet (et chez d'autres auteur·ice·s), une importante fonction de *conjuración*, d'une cérémonie de reproduction de ce que l'on souhaite à tout prix éloigner de soi.

### *Le Genet de Jablonka*

Jusqu'ici, Genet a été utilisé dans sa fonction mythique (Sartre) et symbolique (Eribon). Dans les deux cas, je me suis peu soucié·e d'interroger son parcours concret et ses engagements politiques. Les études de la vie de Genet, selon Jablonka, se font trop souvent à l'aune de son œuvre littéraire, et l'on se laisse trop souvent berner par la mythologie que Genet a participé lui-même à construire. Jablonka semble s'inscrire dans une démarche en équilibre entre Sartre et Eribon : ni liberté absolue, ni *fatum* bourdieusien.

Pour ce qui m'occupe, Jablonka est particulièrement intéressant en ce qu'il remet en perspective la naissance des premiers publiés de Jean Genet durant l'Occupation. Comme le souligne Emmanuelle Lambert dans la « Notice » au *Journal du voleur* de l'édition dans la « Bibliothèque de la Pléiade », le *Journal* est la « boucle finale »<sup>193</sup> d'un cycle autobiographique, écrit entre misère et gloire. Ainsi, s'il n'écrit plus en cachette en prison sur des toiles volées, il est encore porteur de cette dynamique, de cette histoire, de cette identité entamées avec *Notre-Dame-des-Fleurs* et qu'il doit mener à terme. Mais plus encore, il se trouve pris dans une « double vie »<sup>194</sup>, promu par les écrivain·e·s qui représentent les vainqueur·euse·s de la Libération, Sartre et Beauvoir, et les écrivains politiquement plus troubles (dont Jean Cocteau) qui l'ont pourtant sorti de l'anonymat durant l'Occupation. Ceci nous donne l'occasion, avec Jablonka, d'une lecture politique de l'esthétique littéraire et sexuelle de Jean Genet.

Jablonka propose une image d'un Genet qui exprime son dégoût d'une France qui l'a marginalisé à travers une esthétisation sexuelle de l'envahisseur nazi. Celle-ci se développe, selon Jablonka, par une reprise de l'esthétique nazie elle-même, qui se tient en trois points : « [1°] la hiérarchisation d'un univers fragmenté entre demi-dieux et sous-hommes, [2°] une

---

<sup>193</sup> GENET, p. 1528.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 1530.

esthétique médiévale nourrie de rites féodaux, [3°] une contre-morale où les valeurs communes sont systématiquement renversées »<sup>195</sup>.

Cette hiérarchie entre les êtres est particulièrement importante. Pour Jablonka, les demi-dieux chez Genet sont les assassins, glorifiés par leur exécution : Notre-Dame, Pilorge, Harcamone. Juste en-dessous d'eux se situent les hommes qui doivent encore faire leurs preuves et s'affronter entre eux pour la gloire éternelle ; c'est Mignon, Stilitano, Armand. Tout en-dessous, les êtres faibles et soumis « destinés à aimer et servir les mâles autour desquels ils s'empressent comme des écuyers »<sup>196</sup> : Mimosas, Divine, les Carolines. L'interpellation, l'assignation à identité évoquée par Eribon fixerait alors pour de bon ces subjectivités, et les individus seraient piégés à jamais dans cette hiérarchie hitlérienne.

Soudain, avec Jablonka, l'oxymore n'est plus au service d'une émancipation politique par le retournement du stigmat, elle devient l'outil d'un « carnaval du crime »<sup>197</sup>, une allégorie de cette Allemagne où les S.-S. sont parvenus à devenir à la fois la Police et le Crime. Voici que le Genet que nous avons lu jusqu'ici du côté de la Résistance bascule du côté de la Collaboration. Il devient donc important de tenir ensemble ces deux aspects si je veux continuer à essayer de comprendre l'œuvre de Genet et éventuellement à aller vers des lectures qui ne sont pas bloquées dans ce choix, qui est propre à l'époque de rédaction de ses romans.

Une porte de sortie serait d'employer à nouveau Klaus Theweleit, qui établit une hiérarchisation de la masculinité fasciste. Theweleit cherche à savoir pourquoi la production désirante peut se changer en production de mort sous certaines conditions »<sup>198</sup>, dans une mécanique libidinale où le vivant est recherché afin d'être réduit à néant, d'être mis à mort. L'idéal fasciste est un rocher solide et lisse, qui perce l'océan sans jamais se laisser éroder par lui. C'est une statue impassible, en érection pour mille ans, qui ne laisse rien s'échapper d'elle-même. Toujours en tension, le mâle hitlérien bloque tous ses orifices, il est destiné à être toujours davantage en contrôle de ses émotions, de ses fluides, et de son environnement.

Mais le marbre est inquiet. Les flots, toujours recommencés, attaquent sa carapace, poreuse malgré lui. Pour tenir, il doit exterminer les flots qui le menacent. Ainsi naît selon Theweleit l'extrême violence misogyne du fascisme. Le principe femelle menace de le faire sortir de ses gonds, de le faire éjaculer, de le ramener à son propre désir, à ses propres humeurs qu'il s'est

---

<sup>195</sup> JABLONKA, p. 172.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>198</sup> THEWELEIT, p. 111.

promis de ne jamais laisser jaillir. « Les tantes-filles sont vénéneuses »<sup>199</sup>. Ainsi, sa violente peur de la femme répond d'un droit de légitime défense. Le désir de vie devient désir de mort.

Je mets un instant en parallèle le défilé des Carolines et les processions de Nuremberg. Les unes célèbrent les flots d'urine perdus de la soldatesque barcelonaise, dans un courant bariolé parmi les rues de la ville, dans une exhibition de leur indignité. De l'autre côté, avec la marche bottée, les vandales devenus seigneurs construisent un nouvel ordre cosmique à l'aide d'une « métamorphose des flux en “colonnes”, de la “féminité” liquide en quelque chose de “masculin” et de dur. »<sup>200</sup>

D'un côté, la fête des tantes, de l'autre la fête des durs. Il est bien possible que ces deux sortes de réjouissement répondent d'un même fantasme. Il est bien possible aussi que le phallus qui pénétra la Troisième République plût beaucoup à Jean Genet. Mais ce que Jablonka a peut-être oublié, dans sa lecture de Genet, c'est le rire de Stilitano après que Jean lui a offert de profiter de lui :

— Tu le sais que tu es beau gosse. Et tu crois que tu peux te foutre de tout le monde.  
— J'ai le droit, j'suis sympa.  
— Tu es sûr ? »  
Il éclata de rire.<sup>201</sup>

Le guerrier fasciste ne peut se départir d'un esprit de sérieux : il joue sa vie à chaque instant. Le personnage génétien, quant à lui, passe son temps à exhiber sa propre théâtralité. Bien incapable de la retenue du soldat braqué comme un fusil, le dur de Genet rit, transpire et éjacule. Le faux dur serait peut-être bien la parodie *drag* d'un dur. Harcamone et Pilorge exécutés, c'est à Mignon et Stilitano qu'échoient un rôle impossible à tenir par son extrême rigueur. De même le soldat Plaustener, que le narrateur a défaussé d'un billet de cent francs, qui tourne en rond d'hébétude, c'est le Mâle que le narrateur voit s'effondrer devant lui :

Sa certitude d'homme solide sur ses cuisses, sûr de ses muscles, je la voyais s'émietter, se pulvériser, le poudrer d'une douceur qu'il n'avait jamais eue, effriter ses angles rigoureux. J'assistais à cette transformation silencieuse.<sup>202</sup>

Il est possible de mieux comprendre maintenant toute la portée de l'image de la colonne monastique que l'on retrouve dans le nom de Stilitano, et comment le narrateur s'enroule « en spirale autour d'une rigidité dressée »<sup>203</sup>.

---

<sup>199</sup> SARTRE, *Saint-Genet*, p. 152.

<sup>200</sup> THEWELEIT, p. 253.

<sup>201</sup> GENET, p. 1122.

<sup>202</sup> *Ibid.*, pp. 1126-1127.

<sup>203</sup> SARTRE, *Saint Genet*, p. 125.

### *Queeriser Genet*

Si, selon l'intuition sartrienne, Genet est à la fois le maître, l'esclave et leur lutte, je propose de mettre de côté la quête qui consisterait à retrouver Genet au sein de son œuvre, qui a beaucoup préoccupé les commentateurs que nous avons vu jusqu'ici. Les lectures *queer* vont s'intéresser à l'économie sémantique propre des textes de Genet, ce qui va peut-être nous fournir des clefs qu'il me manque encore.

La chercheuse Laura Oswald a mis en lumière un jeu de masques basé sur la désignation des personnages masculins, tantôt par un pronom, tantôt par leur nom, tantôt par leur surnom (ce que Oswald appelle en anglais leur *sobriquet*), tandis que les femmes ne sont le plus souvent pas nommées du tout. Cette dynamique est très présente dans *Notre-Dame-des-Fleurs*. C'est après un viol que Louis Culafroy devient Divine ; c'est après le meurtre qu'Adrien Baillon devient Notre-Dame-des-Fleurs, « en sacrifiant son identité personnelle sur l'autel de la mimesis »<sup>204</sup>. Les rôles dans la hiérarchie sexuelle genétienne s'acquièrent au prix de sa propre identité que l'on dissimule derrière le masque d'un nouveau nom. Ainsi les romans de Genet deviennent des pièces de théâtre, des « mascarades » dirait Oswald, où ses propres personnages jouent un autre rôle que le leur, si bien qu'il devient difficile de savoir si Genet s'identifie à un ou plusieurs personnages ou aux rôles qu'il leur fait jouer. Ce travail de métamorphose qui se produit dans ses premiers romans semble achevé dans le *Journal du voleur*. Qu'importe finalement qui est le narrateur, qui est Stilitano, ce sont leurs interactions qui feront leur identité.

Elizabeth Stephens, quant à elle, considère qu'il faut mettre complètement de côté la biographie de Genet, car la tentation de chercher dans les récits de l'auteur des fragments de sa vie impose un canevas faisant autorité [*authoritative template*] qui empêche l'invention de lectures originales du texte. En cela elle reprend la critique de Derrida faite à Sartre, qui ramènerait l'ensemble du texte à une dimension psychologique. Elle nous invite à faire du narrateur une force centrifuge plutôt qu'une force centripète : plutôt que de ramener à lui le récit, il serait plus intéressant de comprendre comment le sens qui émane de lui se propage parmi les autres protagonistes.

Selon Stephens, la force de l'écriture de Genet vient de sa capacité à tordre le langage hétéronormatif pour faire exister des êtres qui en sont généralement exclus. Mais l'acte est d'autant plus prodigieux que l'obstacle est important. C'est ce qui fait, selon Stephens, que les protagonistes de Genet éprouvent une si grande difficulté à exprimer leur sentiment ; ils sont

---

<sup>204</sup> OSWALD, *Jean Genet and the Semiotics of Performance*, p. 12. Ma traduction.

écrasés par le discours normatif qui pèse sur eux, et dont ils ont conscience. Pour le montrer, elle reprend le dialogue suivant, entre le narrateur et son amant Lucien :

« Mon amour est toujours triste.  
— C'est vrai, dès que je t'embrasse, tu deviens triste. J'ai remarqué.  
— Ça t'ennuie ?  
— Non, ça ne fait rien. Moi je suis gai à ta place. »  
En moi-même, je murmure :  
« Je t'aime... Je t'aime... Je t'aime... »<sup>205</sup>

À cela j'ajouterai peut-être que lorsque l'affection entre hommes peut s'exprimer, elle s'exprime autrement. Le « placard linguistique »<sup>206</sup> dans lequel Genet et ses personnages sont enfermés contraint ce qui peut être dit ou ne pas être dit, mais aussi ce qui serait audible et ce qui ne le serait pas. Pour que l'amour puisse s'exprimer, il doit être codé d'une manière culturellement acceptable. Ici je poursuis une intuition de bell hooks, pour qui la société patriarcale incite à comprendre la violence comme inhérente à la masculinité, et le passage à l'acte violent comme une marque d'affection et d'intérêt, « *a gesture of male care* »<sup>207</sup>.

#### *Un amour de Genet ; le miroir et le reflet*

La rencontre avec Stilitano se fait au détriment de la relation du narrateur avec Salvador, son compagnon d'infortune qui souhaite rentrer en France à la recherche d'une vie moins rude. Immédiatement, le narrateur « se [sait] dominé par Stilitano »<sup>208</sup> ; la hiérarchie invisible s'est déjà mise en marche. Il croise Juan, qui le laisse indifférent. Son désir repousse les Juan et les Salvador, et appelle les Armand et les Stilitano. S'en suit alors l'accord plus ou moins explicite que j'ai cité au début de ce travail, qui semble fonctionner comme un moment de consentement mutuel qui va initier une dynamique de domination dans leur relation :

J'étais un enfant que son père conduit avec prudence.<sup>209</sup>

Stilitano vit lui aussi dans la misère, son odeur corporelle est pestilentielle. Mais qu'importe le comédien, l'important c'est le rôle qu'il joue. Le corps de Stilitano relève maintenant d'une réalité plus haute que la sienne, tout se passe comme si le narrateur n'avait pas la dignité suffisante pour l'apercevoir, tout au plus peut-il l'ornementer et lui obéir. Stilitano sait qu'il plaît aux hommes, et c'est pour mieux les trahir et les détrousser qu'il les séduit.

---

<sup>205</sup> GENET, p. 1205.

<sup>206</sup> STEPHENS, p. 61. Ma traduction.

<sup>207</sup> HOOKS, *Feminist Theory*, p. 125.

<sup>208</sup> GENET, p. 1117.

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 1123.

Sa carapace est faite d'une grappe de raisins qu'il accroche sous son pantalon, par-dessus son sexe. Ainsi, le désir des hommes-victimes qu'il rencontre ne peut l'atteindre. Lorsque le narrateur, dans un moment d'égarement, s'attendrit sur cet artifice pénien plutôt que de fantasmer sur le phallus interdit, et pose sa joue sur lui, la violence de Stilitano éclate. Je propose de lire ce déchainement de colère comme une marque d'affection. Avec ce geste doux, le narrateur perce la carapace du mâle qui échoue à être complètement mâle. La tendresse de son serviteur est insoutenable. Mais par ailleurs, il lui a été donné un droit d'abuser le corps du narrateur, par le narrateur lui-même. Il est à son service par-delà le bien et le mal, jusqu'au meurtre :

C'est un salaud et je suis un con.<sup>210</sup>

Cependant la découverte d'un homme plus fort, plus viril, finira par faire vaciller sa dévotion. Sa lâcheté lui devient évidente, il découvre que les méfaits dont il le pensait l'auteur sont inventés. La dynamique de la relation ne dépendait pas de qui était vraiment Stilitano, mais de ce que le narrateur avait fait de lui.

Il serait possible de comprendre cette relation comme la performance théâtrale de la domination de l'ultra-masculinité sur une masculinité inférieure. Je ne sais pas si Genet est dans le narrateur, ou s'il faut chercher son intention et ses fantasmes dans les deux personnages en même temps. Ce qu'on peut en revanche concevoir à partir de tout ce qui vient d'être dit, c'est qu'elle exprime un rapport de force traumatique qui peut se vivre à la fois dans la vie privée d'une subjectivité minoritaire, et dans l'espace public. Comprise comme telle, cette relation pourrait avoir un puissant effet de conjuration sur toutes les personnes qui y participent (les lectrices et lecteurs, l'écrivain, et ses personnages), en leur donnant la possibilité d'exprimer une dynamique présente dans notre vie mais qui nous est forclosée.

De nos jours, ce type de relation existe et s'exprime dans les termes du BDSM, qui définit un cadre moral plus strict que celui dans lequel vivait Jean Genet. Ce cadre se manifeste par une contractualisation des rapports érotiques qui permet d'explicitement le consentement de chacun·e des participant·e·s, en suivant l'adage *Safe, Sane and Consensual*. Il est certain que ces relations sont bien éloignées de celles racontées par Jean Genet. Cependant, en mettant en perspective les affects contemporains avec ceux évoqués dans son œuvre, il serait peut-être possible de poursuivre ma réflexion sur les effets symboliques, politiques et extimes de ces relations intimes.

---

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 1190.

## 2) Jouer en non-mixité

[1983]

*I have sex with faggots. And I'm a lesbian. You think you're confused? How did this happen to a woman who maintained a spotless record as a militant lesbian separatist for eight years, a woman who had sex with only three men (once apiece) before coming out, a woman who gets called a dyke on the street at least once a week, a woman who has slept (and not stayed to sleep) with hundreds of other women?*

*To explain, I need to go back to 1977. Those of you who aren't ready for this have my permission to leave the room. But don't slam the door on your way out. Who knows who will be sitting on your face in 1984?*

Patrick Califia, « *Gay Men, Lesbians and Sex: Doing It Together* »

### *La communauté dyke+queer*

Si je comprends la violence entre partenaires chez Genet comme une expression masculine du *care*, où l'intérêt pour autrui est comme contraint à se manifester par la violence, alors il serait possible d'éviter cette violence en mettant un place un cadre de non-mixité, c'est-à-dire, dans une perspective féministe, « le fait de créer des espaces réservés à une catégorie de personnes se considérant comme opprimées ou discriminées, notamment pour partager des expériences communes et définir leur stratégie de libération. »<sup>211</sup>

C'est dans un tel cadre de non-mixité que se situe Robin Bauer dans son étude sociologique sur les communautés BDSM *dyke+queer* allemandes<sup>212</sup>. Ce terme désigne un ensemble d'individus le plus souvent exclus des communautés cisgenres homosexuelles. Ces ensembles sont historiquement issus des communautés S/M lesbiennes (d'où le *dyke*) qui se sont petit à petit ouvertes à toutes les minorités de genre et ont comme spécificité d'accepter un grand nombre d'identités, de rôles et d'expression de genre. Les membres de cette communauté ont aussi pour spécificité d'avoir, dans leur ensemble, un rapport critique aux normes de genre et de sexualité. Comme je l'ai montré à propos des ateliers *drag king*, ceci pourrait bien faire la différence dans les effets qui sont produits par une même pratique. À vrai dire, on se situe ici peut-être plutôt du côté des *street fairies* que des performeur·euse·s professionnelles car, comme le remarque Bauer, beaucoup de participant·e·s refusent la distinction entre le *jeu* et le *sérieux*. Au contraire, c'est grâce à ses propres règles que le jeu devient du sérieux :

---

<sup>211</sup> <<https://moisdugenre.univ-angers.fr/2022/02/24/non-mixite-mixite-choisie/>> dernier accès le 20 mai 2022.

<sup>212</sup> BAUER, *Queer BDSM Intimacies*, 2014.

*Game does not mean that it is less real. Game stresses the regulative [nature] of the safe, sane, consensual [guidelines]. Game have limits.*<sup>213</sup>

À ce titre, je pourrais dire qu'ils ne jouent pas davantage à être des *tops* ou des *bottoms*<sup>214</sup> que le garçon de café sartrien ne joue à être un garçon de café. Je retrouve chez Bauer la dimension de théâtralité de la performance que j'avais identifiée grâce à Künzler dans les ateliers *drag king*, mais cette fois, le quatrième mur est volontairement démoli dans une sorte de suspension d'incrédulité des participant·e·s.

Il serait possible de reprendre le concept de *subspace* pour désigner cet espace dans lequel entrent les personnes interviewées par Bauer. Ici aussi, c'est un rapport critique au consentement qui en permet l'accès. Si de longues discussions peuvent avoir lieu en amont, le consentement implique un travail [*consent needs work*]<sup>215</sup> permanent au sein même du *subspace*, dans la compréhension de l'autre et dans la découverte de soi et de ses propres limites. Le consentement y est toujours provisoire, renégocié en cours de route, et prend en compte les hiérarchies sociales qui modifient ou diminuent parfois notre capacité à exprimer nos désirs et nos déplaisirs.

#### *Une intimité exubérante*

Selon Bauer, les communautés *dyke+queer* inventent de nouvelles manières de relationner [*of relating*]<sup>216</sup>. Pour ces communautés, le BDSM est une manière de renégocier l'accès à l'intimité en tant qu'intensité émotionnelle entre deux ou plusieurs partenaires. Pris comme tel, le *subspace* devient alors un lieu d'expérimentation politique.

Bauer insiste sur l'aspect de prise de risque dans le BDSM, que vient justement adresser l'adage *Safe, Sane and Consensual*. Quand je joue, je prends un risque avec ma santé physique et mentale, avec mon intégrité psychique et corporelle, mais aussi avec celles des autres. Cette prise de risque est particulièrement spectaculaire quand elle contredit spécifiquement l'idée selon laquelle l'être humain néolibéral est un agent rationnel qui cherche précisément à limiter les risques dans sa vie quotidienne. Or, ici nous cherchons justement une plus grande vulnérabilité.

Mais Bauer remarque que toutes les prises de risques ne se valent pas. Là où la réponse au danger, au sens masculin hégémonique, est une recherche de contrôle de l'incontrôlable

---

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 66-67.

<sup>214</sup> Autre formulation possible de « dominant·e » et « soumis·e », que Bauer préfère utiliser.

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 88. Ma traduction.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 121. Ma traduction.



(affronter une mer déchaînée, chasser une bête sauvage, se lancer dans la foule) au péril de sa vie, ici la prise de risque est une manière de prendre soin de soi et des autres sans illusion de contrôle de la situation. C'est un risque dans la rencontre de l'autre. Ce qui intéresse ici n'est pas, comme chez Masoch, de tenter de se saisir de la liberté d'autrui (et espérer qu'iel ne nous fera pas *vraiment* mal), mais de faire céder enfin le barrage du privé et du public, du toi et du moi, de l'intérieur et de l'extérieur, pour parvenir à une intimité intense avec autrui.

Cette première transgression de frontière en permet d'autres :

*I don't know, maybe it's because you are playing with so many borderline issues anyways already. Well, first you became lesbian, then you are into such kinky stuff on top of it, and yes, I mean then it is not really a necessity anymore to marry, is it?*<sup>217</sup>

C'est là que la performativité politique de la relation D/s devient la plus puissante. À travers l'exagération, l'hyperbole et la transgression des limites devient possible ce que Bauer appelle une intimité exubérante, qui est paradoxalement rendu possible par un plus grand respect des limites du corps et des désirs.

Pour le comprendre, il faut revenir sur la distinction que fait Bauer entre les désirs et les plaisirs. Là où le désir est intentionnellement dirigé vers quelqu'un·e ou quelque chose, le plaisir est une acceptation de se laisser toucher [*pleasures are about allowing oneself to be touched*]<sup>218</sup>. Le BDSM dans son ensemble et la soumission en particulier impliquent donc *un désir d'expérimenter certains plaisirs*. Ces plaisirs peuvent être autant incorporés, résulter en sensations concrètes, qu'être symboliques (par exemple, le sens que prend la fessée doit être distingué de la sensation qu'elle produit).

Autrement dit, pour Bauer, le désir sexuel est situé [*situational*]<sup>219</sup>. Il dépend de modalités interactionnelles ou intersubjectives qui ne peuvent pas se réduire, comme on l'a vu dans la psychanalyse, à une structure psychique. Les rôles ne sont pas fixes et peuvent changer, comme lors d'un atelier *king*. Toutefois, l'identité minoritaire permet de glisser plus facilement d'un rôle à l'autre et de jouer avec les codes en créant un lien dans notre sexualité entre le pouvoir et le désir :

Être soumis à des structures de pouvoir oppressantes au quotidien modèle notre sexualité et crée une connexion entre le désir et le pouvoir.<sup>220</sup>

---

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 50. Ma traduction.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 185. Ma traduction.

En s'appuyant sur un article de Terry Hoople, Robin Bauer souligne qu'il est possible de comprendre et d'éventuellement employer la relation maître-esclave comme une réitération parodique des rapports de pouvoir dans notre société, et même des relations entre maîtres et esclaves réels, ce qui est précisément le point que je souhaitais soutenir dans ce travail. Néanmoins, de la même manière que le *drag king* nécessite d'apprendre une série de techniques corporelles pour performer un genre de manière convaincante, la relation D/s nécessite l'apprentissage de savoirs et de techniques spécifiques, comme je l'ai déjà sous-entendu à plusieurs reprises.

Robin Bauer indique plusieurs « technologies de pouvoir »<sup>221</sup> utilisées par les membres des communautés *dyke+queer* BDSM. Parmi celles-ci se trouve la technologie du contrat, qui vient symboliser l'échange de pouvoir dans la relation D/s. Voici que revient le contrat, cette fois comme par la petite porte. J'étais en effet parti·e, dans le troisième chapitre, du contrat comme un modèle interactionnel privilégié. Petit à petit, j'ai montré, à l'aide de Carole Pateman, les problèmes que soulevaient un tel modèle dans les relations patriarcales. Après avoir déconstruit ce modèle et exigé un liant plus solide, un échange plus fort et plus intense entre les participant·e·s, voici qu'il ressurgit comme une modalité possible d'échange parmi d'autres.

Là où je m'attendais, avec Manon Garcia, à faire du contrat l'outil qui « introduit une séparation nette entre la scène sexuelle et le monde extérieur »<sup>222</sup>, je retrouve ici un éclatement des frontières qui fait que cette division ne fait plus vraiment sens. Le contrat n'est pas non plus, comme chez Masoch, « une forme de littérature érotique »<sup>223</sup>, c'est-à-dire un fétiche. Ce n'est pas l'objet de la relation mais un outil que peuvent utiliser les participant·e·s pour donner forme à leur jouissance commune et faire circuler entre elleux le pouvoir.

Pour autant, cela ne signifie pas que tous les rôles puissent être utilisés dans les communautés *dyke+queer* sans que cela puisse produire des conséquences négatives. Comme le fait remarquer Bauer, une personne de classe moyenne qui s'approprierait l'identité d'un ouvrier dans une scène BDSM pourrait reproduire (involontairement) des stéréotypes négatifs sur les classes populaires. Là aussi, le fonctionnement est similaire à celui du *drag*.

---

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>222</sup> GARCIA, *La Conversation des sexes*, p. 134.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 86.

### *The grrls with skills*

Robin Bauer, dans l'article « *Playground and New Territories* » du recueil *Safe, Sane and Consensual* soutient que les pratiques BDSM permettent l'acquisition de trois compétences sous-culturelles [*subcultural skills*]<sup>224</sup>, qui raisonnent particulièrement avec ce que j'ai déployé jusqu'ici.

Premièrement, l'intégration [*integration*], qui désigne une capacité à se reconnaître dans sa propre identité à travers l'exploration de soi, et en particulier son identité de genre. Ceci est rendu possible par le jeu, qui permet, comme dans le *drag*, d'expérimenter différentes formes d'existence. Et parfois, le jeu (re)devient du sérieux. Mais cette dynamique d'intégration peut agir sur différentes parties de son identité (par exemple, une relation D/s peut permettre de découvrir sa propre capacité à l'assertivité en dehors du BDSM).

Deuxièmement, l'intégration permet une reconnaissance [*recognition*] de soi-même et une reconnaissance de l'autre. Là aussi, cette compétence est une conséquence du jeu qui s'est déroulé entre les partenaires. Les essais-erreurs dans l'exploration de leurs identités respectives fait comme s'émerger leurs visages l'un en face de l'autre. Savoir reconnaître son identité naissante dans ses jeux érotiques, c'est aussi savoir reconnaître celle de l'autre.

Enfin, une troisième compétence peut-être plus cruciale encore pour mon travail, celle de la réassignation [*renaming/reassigning*]. Il s'agit de la faculté à resignifier les objets, les corps et les actes au sein du jeu, ce qui est crucial pour leurs fantasmes puissent s'étendre dans le monde. Bauer prend comme exemple le témoignage d'une lesbienne *butch* qui joue parfois avec un gode-ceinture avec sa partenaire. À force de jouer, à force de se pénétrer, les mouvements de bassins suffisent à reproduire l'excitation provoquée par la pénétration, même lorsqu'elle ne porte pas de gode :

*And playing in bed in the morning when waking up and fucking, we call it a dick, when I don't have anything on. It's like in my brains and she still comes.*<sup>225</sup>

Comme le souligne Bauer, cette activité a pour effet de déplacer la centralité de l'activité sexuelle du corps vers l'imagination incorporée. Un autre couple lesbien utilise le mot « bite » pour parler de leurs godes. Je retrouve bien ici l'effet de réitération parodique provoqué par le gode dont parlait Preciado, qui a pour fonctionnement le même mécanisme que la performativité des corps butlériens, et qui fonctionne donc très bien ici dans un contexte de

---

<sup>224</sup> LANDRIDGE, BARKER (dir.), *Safe, Sane and Consensual*, p. 184. Ma traduction.

<sup>225</sup> *Id.*

domination et de soumission. Et dans ce cas, comme le montre encore Bauer, comme dans les autres, comme je l'ai indiqué dans le premier chapitre, c'est une identité minoritaire qui permet de produire cette disposition à la réitération-réassignation. Pour jouer à imiter des pénis qui imitent des godes, il faut ne rien avoir à y perdre.

Toutefois, rien n'est perdu pour les hommes cisgenres hétérosexuels. Pour eux non plus, la biologie n'est pas un destin. Simplement, cela demande des technologies différentes. C'est en tous cas ce que pense le chercheur canadien Brian Pronger dans « *On Your Knees: Carnal Knowledge, Masculine Dissolution, Doing Feminism* »<sup>226</sup>. Dans cet essai, il recherche des manières dont les hommes pourraient ressentir un désir féministe, c'est-à-dire pas seulement vouloir rationnellement l'égalité entre les femmes et les hommes, mais éprouver ce désir d'égalité dans leur chair, ce qui n'est possible qu'à travers une mise en lien avec autrui que la masculinité hégémonique, dont j'ai parlé plusieurs fois avec Theweleit, rend impossible.

Selon Pronger, le désir masculin est défini comme la transformation du pénis mou en phallus dur. En pleine expansion, le corps masculin doit être complètement hermétique. Plus le phallus est dur, plus l'anus doit être fermé. Par là, il se distingue comme une entité isolée et inviolable. Or, cette manière de désirer, qui implique la conquête et la conservation d'un espace, est incompatible avec le féminisme. Il semblerait donc bien que le seul moyen d'être atteint soit de se laisser atteindre ; c'est pourquoi Brian Pronger propose la pénétration, orale ou anale, comme voie privilégiée pour l'expérimentation d'une autre forme de désir aux hommes cisgenres hétérosexuels. Il reprend l'idée de Bersani : le rectum est bel et bien un tombeau ; le tombeau du pouvoir masculin. Pour céder ce pouvoir, il faut accepter d'ouvrir ses trous, et en particulier à d'autres hommes. C'est à ce prix seulement qu'ils pourront accéder à la libre circulation du désir que vivent les communautés *dyke+queer* de Robin Bauer.

La pénétration, qui était l'incarnation de la violence de la domination masculine pour Andrea Dworkin, devient alors un outil d'émancipation politique. C'est aussi ce que raconte Patrick Califia dans « *Gay Men, Lesbians and Sex: Doing It Together* »<sup>227</sup>, où elle évoque ses relations sexuelles avec des hommes homosexuels en tant que femme lesbienne. Au hasard d'une rencontre dans un club S/M, un homme lui propose d'insérer son poing dans son rectum :

*Joe lay on his back. He wrapped his arms around his thighs and held them apart. My first handful of grease melted right into his ass. It was like feeding a hungry animal — an animal that talked back. He gave me such careful instructions about when to push and when to pull back that I got into him easily, I can't remember how deep. It seemed like miles. I came to at*

---

<sup>226</sup> PRONGER in Digby (dir.), *Men Doing Feminism*.

<sup>227</sup> In CALIFIA, *Public Sex*.

*one point and realized just how vulnerable he was, this big man clutching his thighs and groaning uncontrollably because I was so far into him. The walls of his gut hugged my hand and forearm, smoother and softer and more fragile than anything I'd ever touched before. I think I cried. I know I got wet.*<sup>228</sup>

Par-delà les orientations sexuelles et les identités de genre, une pratique sexuelle qui permet à chacun·e d'accéder à une forme d'intimité (au sens d'intensité émotionnelle) peut produire des effets joyeux et inattendus sur nos subjectivités. Ce qui compte à partir de cette expérience pour Califia n'est plus l'identité de genre de la personne ou la forme de ses organes génitaux, mais son identité *queer* : « *I have eroticized queerness (...) in men and women* »<sup>229</sup>. Le *fisting* peut ainsi être compris comme avec Preciado « une citation du gode sur un avant-bras »<sup>230</sup>, dans un éloignement toujours plus grand avec l'hétéronormativité que le gode rend possible.

---

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>230</sup> PRECIADO, *Manifeste contra-sexuel*, p. 48.

## ***Aftercare* et autres soins ; une conclusion**

Le terme d'un mémoire mérite bien quelques liniments. Depuis le début de cette recherche, j'ai traversé beaucoup de frontières, utilisé beaucoup de concepts et renversé plusieurs dynamiques de pouvoir. La relation de domination et de soumission ne pourrait pas se répéter sans une reproduction de nos forces dans l'intimité des baisers et des caresses, sans prendre un moment pour s'assurer que le sol se trouve toujours sous nos pieds.

Dans ce mémoire, j'ai voulu montrer que l'espace intime crée une position extime susceptible de mener à des actes révolutionnaires vis-à-vis de la domination masculine. Pour ce faire, j'ai utilisé abondamment le principe de performativité des corps mis au jour par Judith Butler ; j'ai cherché les racines de nos désirs dans la pornographie, la fiction, la psychanalyse et la philosophie du droit ; j'ai eu recours à des approches plus expérimentales qui ne peuvent s'inventer que dans les marges, là où personne ne me regarde.

J'ai pris le risque d'amener ces pratiques au centre, et je suis allé·e un peu plus loin que ce que le plaisir à s'enfoncer mutuellement des aiguilles dans la peau ne l'aurait laissé penser. J'ai ouvert des questions qui ne peuvent ni recevoir de réponse ni être refermées. À ce stade de ma recherche, il m'est toujours impossible de dire ce qu'il pourrait bien arriver au sujet intentionnel. Qu'est-ce que mes fanfaronnades *post-porn* peuvent pour ce vieil homme moderne, et que peut-il encore pour moi ? J'espère simplement pouvoir continuer à dialoguer avec lui.

Je n'ai pas non plus dit adieu à la psychanalyse. Plus nos techniques de pouvoir et de savoir se complexifient, plus ces vieux volumes jaunissent. Pourtant, il m'a suffi de quelques lectures pour me rendre compte qu'il m'était impossible de *nous* expliquer sans *les* expliquer. Il y a, à vrai dire, encore bien des choses que j'aurais pu faire avec eux. Le travail de Robin Bauer m'invite à lire l'*Anti-Œdipe*, toutes les théories *queer* citent Lacan, et il est fort à parier que je rencontrerai encore les analystes et leurs patient·e·s dans le futur.

J'ai essayé de parler des marges dans le langage du centre, et en retour de forcer le centre à apprendre quelques éléments du vocabulaire des marges. Cette expérimentation a eu pour résultat l'objet hybride que vous tenez devant vous, non sans contenir quelques provocations. J'ai cependant cherché à ce que ces provocations soient productives, mais sans jamais pouvoir en prédire tous les effets.

### *Perspectives de recherche*

Rien n'est réglé. C'est pourquoi je propose, en guise de conclusion, d'indiquer quelques pistes de recherches futures.

1° Avec Sacher-Masoch, puis avec Jean Genet, j'ai indiqué l'importance de la littérature dans la construction de nos imaginaires érotiques. Parfois, certains titres de la littérature populaire peuvent venir l'alimenter de manière inattendue, comme c'est le cas pour *La Case de l'Oncle Tom* ou la Bibliothèque rose. J'ai hésité à inclure dans mon travail une analyse de la réception de la trilogie *Cinquante nuances de Grey*, qui s'inspire directement des codes des pratiques BDSM, en pensant qu'il s'agirait peut-être d'une bonne occasion de montrer quels pourraient être les effets politiques plus ambigus d'une littérature érotique qui remet pas en question les codes de l'hétéronormativité.

L'étude inverse serait possible : si je n'ai pas de terrain de recherche, je pourrais utiliser la littérature (mais aussi le cinéma, la bande-dessinée, les jeu vidéo ou les séries TV) pour mieux comprendre la dynamique de domination et de soumission du point de vue de l'expérience vécue. À l'aide de la culture populaire, il sera peut-être possible de découvrir des phénomènes obscurcis par l'aura d'un genre littéraire classique qui empêche de le manipuler à pleines mains et qui ne dispose que d'un lectorat privilégié, et donc très restreint.

Il serait intéressant d'étudier également la littérature *pédagogique* du BDSM. Par là, je veux parler des manuels techniques, plus ou moins long, sous format électronique ou papier, à l'usage des personnes qui le pratiquent. Comme l'a souligné Foucault, la pédagogie est un savoir prélevé *sur* le sujet<sup>231</sup>, comme à son insu. Il faudrait alors voir ce que pourrait dire sur les sujets une pédagogie construite par les personnes concernées, puisqu'il s'agit comme de s'apprendre à soi-même quelles sont les bonnes pratiques à adopter et de les transmettre. Il n'y a d'ailleurs probablement pas de frontière précise entre une littérature érotique et une littérature pédagogique. Un même texte peut tantôt exciter, tantôt instruire. Il serait possible d'imaginer que c'est le cas des nombreux exemples de contrats présents en ligne. Il faudrait alors les mettre en perspective avec le « style thérapeutique »<sup>232</sup> identifié par Eva Illouz et qui caractérise les manuels de *self-help* qui apparaissent dès les années 1920.

2° Avec les éléments que j'ai mis en avant, notamment à travers les compétences requises et développées de *care* dans les communautés *dyke+queer* de Bauer, il serait important de montrer

---

<sup>231</sup> FOUCAULT, p. 189.

<sup>232</sup> ILLOUZ, p. 20.

comment se produit phénoménologiquement cette rencontre avec l'autre à travers l'échange des plaisirs. Je crois que cela ne peut pas se faire sans une forme d'enquête ethnologique, qui ne se limiterait pas à décrire *ce qui devrait se passer* lors d'une relation D/s politiquement efficace comme je l'ai fait ici, mais qui irait chercher sur le « terrain », comme l'a fait Bauer, un discours produit avec la participation directe des personnes qui pratiquent ce type de relations.

3° L'intuition de Lindemann, qui est aussi la mienne, selon laquelle les relations D/s et les pratiques BDSM plus largement disent quelque chose des relations de pouvoir présentes dans nos sociétés a été peu exploitée. Je n'irai pas jusqu'à croire que la marge puisse dire la vérité du centre, mais elle peut probablement produire quelque chose comme des effets de vérités imprévisibles. Cela est particulièrement visible dans les identités adoptées lors des jeux de rôle, comme le *race play* que j'ai déjà mentionné dans l'introduction.

4° Les sources en espagnol et en italien pourraient venir alimenter et infléchir ma réflexion, en particulier au sujet du *post-porn*. La mobilisation d'artistes et de performeur·euse·s autour de ce concept en Italie et dans les pays hispanophones laisse penser que de vastes champs seraient à disposition de qui prendrait la peine d'aller les consulter dans leur langue d'origine.

5° Je n'ai pas abordé la question de la reconnaissance, à vrai dire centrale dans mon travail. Une prolongation directe de ce dernier pourrait se centrer autour du concept de reconnaissance tel que développé par Axel Honneth, qui identifie le mépris comme réponse à la demande des individus d'être reconnus dans leur identité<sup>233</sup>. S'il s'agit ici d'être reconnu en tant que sujets désirants, il serait alors intéressant de se demander à quel genre de mépris font face les minorités de genre et d'orientation sexuelle, et dans quelle mesure la rencontre dans une relation D/s peut venir faire office de *réparation*. Ce serait peut-être alors à l'aune de la reconnaissance qu'il faudrait comprendre le soin au centre de la relation de domination et de soumission.

---

<sup>233</sup> Voir « Identité personnelle et mépris. Les atteintes à l'intégrité physique, juridique et morale de la personne humaine » in Honneth, *La lutte pour la reconnaissance* [1992], Paris, CERF, 2000.



## Bibliographie

Theodor ADORNO, Max HORKHEIMER, « Juliette ou la raison morale », in *La dialectique de la raison* [1944], Paris, Gallimard, 1974.

Robin BAUER, *Queer BDSM Intimacies. Critical Consent and Pushing Boundaries*, Londres, Palgrave MacMillan, 2014.

Simone de BEAUVOIR, *Faut-il brûler Sade ?* [1955], Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1972.

Genevieve BERRICK, « *Drag King: Camp Acts, Queer Bodies, Desiring Audiences* », *Traffic* [Parkville], n° 10, 01/2008, pp. 207-222.

Leo BERSANI « *Is the Rectum a Grave?* » [1987] in *Is the Rectum a Grave? And Other Essays*, Chicago, The University of Chicago Press, 2010.

Rachele BORGHI, « *Post-porn* » in Collège international de Philosophie, « Rue Descartes », 2013/3 n° 79, pp. 29-41. < <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2013-3-page-29.htm>>

Sam BOURCIER, *Queer Zones. La trilogie*, Paris, Éditions Amsterdam, 2018.

Judith BUTLER, « *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory* », in *Theatre Journal*, vol. 40 (1988), no 4, pp. 519-531.

Judith BUTLER, *Trouble dans le genre* [1990], Paris, La Découverte, 2006.

Judith BUTLER, Judith, *Ces corps qui comptent* [1993], Paris, Éditions Amsterdam, 2018.

Patrick CALIFIA, *Public Sex. The Culture of Radical Sex*, San Francisco, Cleiss Press, 2000.

Gilles DELEUZE, « De Sacher-Masoch au masochisme » [1961], in *Multitudes*, 2006/2 n° 25, pp. 19-30.

Gilles DELEUZE, *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel* [1967], Paris, Minuit, 2007.

Gilles DELEUZE, « Un manifeste de moins », in C. BENE, *Superpositions*, Paris, Minuit, 1976.

Vinciane DESPRET, « La tentation de l'innocence. Conversation avec Isabelle Stengers et Donna Haraway » in Florence CAEYMAEX, Vinciane DESPRET, Vinciane, Julien PIERON (éd.), *Habiter le trouble avec Donna Haraway*, Bellevaux, Éditions Dehors, 2019.

Kerryn DRYSDALE, *Intimate Investments in Drag King Cultures: The Rise and Fall of a Lesbian Social Scene*, Sydney, Palgrave MacMillan, 2019.

Lisa DUGGAN, *Sex Wars: Sexual Dissent and Political Culture*, New York, Routledge, 1995.

Andrea DWORKIN, Catharine A. MACKINNON, *Pornography and Civil Rights. A New Day for Women's Equality*, 1988.

<<http://www.nostatusquo.com/ACLU/dworkin/other/ordinance/newday/TOC.htm>>

Andre DWORKIN, *Pornography: Men Possessing Women* [1979], New York, Plume, 1989.

Şirin Fulya ERENŞOY, « *Rethinking pornography within the context of the new french extremity: The case of Baise-Moi* » in CINEJ cinema journal, 2020-01, Vol. 8 (1), pp. 60-86.

- Didier ERIBON, *Une morale du minoritaire. Variations sur un thème de Jean Genet* [2001], Paris, Flammarion, coll. « Champs Essais », 2015.
- Geraldine FINN, « *The Pornographic Eye/I* » in *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 9 n° 1-2 (1985).
- Susan Leigh FOSTER, « *Choreographies of Gender* », in *Signs*, vol. 24 (1998), n° 1, p. 1-33.
- Amy E. FORREST, « *Disciplining Deviant Women: the Critical Reception of Baise-moi* », *Gender Forum*, 2013-01-01 (46).
- Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.
- Sigmund FREUD, *Trois essais sur la psychanalyse* [1905], in *Œuvres complètes VI*, Paris, PUF, 2006.
- Sigmund FREUD, *Le problème économique du masochisme* [1924], in *Œuvres complètes XVII*, Paris, PUF, 2006.
- Olympe de G., Stéphanie ESTOURNET, *Jouir est un sport de combat. Journal d'une pornographe féministe*, Paris, Larousse, 2021.
- Manon GARCIA, *On ne naît pas soumise, on le devient*, Paris, Flammarion, 2018.
- Manon GARCIA, *La Conversation des sexes. Philosophie du consentement*, Paris, Flammarion, 2021.
- Jean GENET, *Journal du voleur* [1949], in *Romans et poèmes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2021.
- Luca GRECO, S. KUNERT, « *Drag et performance* » in *Encyclopédie critique du genre. Corps, sexualité, rapports sociaux*, 2016. <<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01612233>>
- Luca GRECO, *Dans les coulisses du genre : la fabrique de soi chez les Drag kings*, Limoges, Lambert-Lucas, 2018.
- Jack HALBERSTAM, *Female Masculinity*, Durham, Duke University Press, 1998.
- bell HOOKS, *Black Looks: Race and Representation* [1992], New York, Routledge, 2015.
- bell HOOKS, *Feminist Theory. From Margin to Center*, New York, Routledge, 2015.
- Eva ILLOUZ, *Les Sentiments du capitalisme*, Paris, Seuil, 2006.
- Ivan JABLONKA, *Les vérités inavouables de Jean Genet*, Paris, Seuil, coll. « XX<sup>e</sup> siècle », 2004.
- Pierre KLOSSOWSKI, *Sade mon prochain*, Paris, Seuil, 1947.
- Richard von KRAFFT-EBING, *Psychopathia Sexualis avec recherche spéciale sur l'inversion sexuelle*, trad. de la 8<sup>ème</sup> édition par E. Laurent et S. Csapo, Paris, Masson et C<sup>ie</sup>, 1895.
- Clémentine KÜNZLER, *Mémoire(s) de Kings : Réflexions sur le Corps, le Genre et l'Anthropologie Multisensorielle*, Université de Neuchâtel, 2018.
- Damien LAGAUZERE, *Le masochisme. Du sadomasochisme au sacré*, Paris, L'Harmattan, 2010.

- Darren LANDRIDGE, Meg BARKER (dir.), *Safe, Sane and Consensual. Contemporary Perspectives on Sadoomasochism*, New York, Palgrave MacMillan, 2007.
- Danielle J. LINDEMANN, *Dominatrix. Gender, Eroticism and Control in the Dungeon*, Chicago, Londres, The University of Chicago Press, 2012.
- Catharine A. MACKINNON, « *Pornography as Trafficking* » in *Michigan Journal of International Law* vol. 26/4 (2005). <<https://repository.law.umich.edu/mjil/vol26/iss4/1>>
- Éric MARTY, *Pourquoi le XX<sup>e</sup> siècle a-t-il pris Sade au sérieux ?*, Paris, Seuil, 2011.
- Robin MORGAN, « *Theory and Practice: Pornography and Rape* » [1974] in *Going Too Far: The Personal Chronicle of a Feminist*, New York, Vintage Books, 1978.
- Esther NEWTON, *Mother Camp: Female Impersonators in America*, Chicago, University of Chicago Press, 1979.
- Laura OSWALD, *Jean Genet and the Semiotics of Performance*, Bloomington, Indiana Press University, 1989.
- Carole PATEMAN, *The Sexual Contract*, Cambridge, Polity Press, 1988.
- Carole PATEMAN, « *The Disorder of Women : Women, Love and the Sense of Justice* » ; « *The Fraternal Social Contract* » ; « *Women and Consent* » [1980] in *The Disorder of Women. Democracy, Feminism, and Political Theory*, Stanford, Stanford University Press, 1989.
- Véronique POUTRAIN, *Sexe et pouvoir. Enquête sur le sadomasochisme*, Paris, Belin, 2003.
- Paul B. PRECIADO, *Manifeste contra-sexuel*, trad. Sam Bourcier, Paris, Balland, 2000.
- Paul B. PRECIADO, *Pornotopie. Playboy et l'invention de la sexualité multimédia* [2010], Paris, Seuil, 2022.
- Brian PRONGER, « *On Your Knees: Carnal Knowledge, Masculine Dissolution, Doing Feminism* » in Tom DIGBY (dir.), *Men Doing Feminism*, New York, Routledge, 1998.
- Theodor REIK, *Le masochisme* [1941], Paris, Payot, 1971.
- Adrienne RICH, « *La Contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne* », *Nouvelles Questions Féministes*, n° 1, 1981, pp. 15-43.
- Philippe RIGAUT, *Le fétichisme. Perversion ou culture ?*, Paris, Belin, 2004.
- Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social* [1762], Paris, GF-Flammarion, 2012.
- Gayle RUBIN, « *Misguided, Dangerous and Wrong: an Analysis of Anti-Pornography Politics* » in Alisson ASSITER, Carol AVEDON, *Bad Girls and Dirty Pictures: The Challenge to Reclaim Feminism*, Pluto Press, 1993.
- Leopold von SACHER-MASOCH, *La Vénus à la fourrure* [1870], trad. Pierre Malherbet, Paris, Pocket, 2013.
- Leopold von SACHER-MASOCH, *L'Amour de Platon* [1870], Paris, Verdier, 1991.
- Leopold von SACHER-MASOCH, *Un testament insensé* [1875], Paris, Autrement, 2009.
- Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le Néant* [1943], Paris, Gallimard, 2019.

Jean-Paul SARTRE, *Saint Genet. Comédien et martyr* [1952], Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2011.

Virginie SAUZON, « Le rire comme enjeu féministe : une lecture de l'humour dans *Les mouffettes d'Atropos* de Chloé Delaume et *Baise-moi* de Virginie Despentes », Québec, *Recherches féministes*, 2012, Vol. 25 (2), pp. 65-81.

Anne SIMONIN, « L'aveu littéraire d'une vérité politique : la réception de Sade à la Libération » in Eveline PINTO (dir.), *Penser l'art et la culture avec les sciences sociales*, Paris, Éd. de la Sorbonne, 2002. <<https://books.openedition.org/psorbonne/20133?lang=fr>>

Damien SIMONIN, « Problèmes de définition ou définitions du problème ? La “pornographie” dans “l'affaire Baise-moi” », *Genre, sexualité & société*, 2015-12-01, Vol. 14.

Elizabeth STEPHENS, *Queer Writing. Homoeroticism in Jean Genet's Fiction*, New York, Palgrave Macmillan, 2009.

Jean STREEF, *Le masochisme au cinéma* [1978], Éditions Henry Veyrier, 1990.

Nadine STROSSEN, *Defending Pornography*, New York, Scribner, 1995.

Klaus THEWELEIT, *Fantasmâlgories* [1977], Paris, L'Arche, 2015.

Joan TRONTO, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care* [1993], trad. Hervé Maury, Paris, La Découverte, 2009.

Carole S. VANCE, *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Boston, Routledge, 1984.

Del LaGrace VOLCANO, Jack HALBERSTAM, *The Drag King Book*, London, Serpent's Tail, 1999.

Monique WITTIG, *La Pensée straight*, Paris, Éditions Amsterdam, 2013.

Itziar ZIGA, *Devenir chienne* [2009], Paris, Cambourakis, 2020.

*La Bible*, traduction œcuménique (édition de 2010), Paris, CERF, 2012.

## Table des matières

<b>Résumé / Abstract .....</b>	<b>1</b>
<b>Remerciements .....</b>	<b>2</b>
<b>Un devenir-chien·ne ; une introduction .....</b>	<b>3</b>
Une broderie queer.....	3
La relation de domination et de soumission .....	4
Domination, soumission et émancipation .....	6
Problèmes de méthodologie.....	7
Composition.....	9
<b>I. Le <i>drag king</i> et son gode : expériences de performativité politique .....</b>	<b>10</b>
<b>1) Une performance de genre.....</b>	<b>10</b>
Les coulisses du spectacle.....	10
Resignifications : de la drag queen au drag king .....	12
Un théâtre militant .....	14
La possibilité de l'échec.....	17
Se rendre complice.....	19
<b>2) Le pouvoir des corps pornographiques .....</b>	<b>20</b>
The Sex Wars .....	21
MacKinnon–Dworkin : la pornographie ou le viol.....	22
La défense de la pornographie .....	25
Choisir la pornographie.....	26
Le film Baise-moi et l'invention du post-porn .....	28
<b>II. Brûler Sade, humilier Masoch .....</b>	<b>33</b>
<b>1) Une histoire du plaisir dans la douleur.....</b>	<b>33</b>
Sadisme et masochisme ; la naissance d'une perversion .....	33
La réinterprétation freudienne.....	36
Le masochisme de Reik .....	37
Les problèmes du masochisme .....	39
<b>2) Brûler Sade.....</b>	<b>40</b>
Sade, Kant, Auschwitz.....	40
La guerre des consciences.....	42
La masse sanglante ; première attitude sartrienne .....	44
<b>3) Humilier Masoch .....</b>	<b>45</b>
L'impossible communion du désir ; deuxième attitude sartrienne .....	45
L'imaginaire masochien.....	46
Le contrat masochien .....	49
<b>III. L'intimité ; la puissance du consentement .....</b>	<b>51</b>
<b>1) Le contrat de mariage à l'envers.....</b>	<b>51</b>
Le contrat et les contrats .....	51
Une critique féministe du contrat social .....	52
Obéir et protéger .....	54
Le renversement du contrat de mariage.....	56
<b>2) Le contrat de travail du sexe.....</b>	<b>58</b>
Le donjon, un espace de résistance .....	59
L'anus sacré .....	63
<b>3) Se laisser toucher .....</b>	<b>66</b>
Les problèmes du consentement .....	66

La domination et la soumission comme souci de l'autre et souci de soi .....	68
Entering the subspace .....	71
<b>IV. L'extimité ; le pouvoir des pratiques marginales .....</b>	<b>74</b>
<b>1) Portrait de Jean Genet en petit chien .....</b>	<b>74</b>
Le Genet de Sartre .....	75
Le Genet d'Eribon.....	77
Le Genet de Jablonka.....	79
Queeriser Genet .....	82
Un amour de Genet ; le miroir et le reflet.....	83
<b>2) Jouer en non-mixité .....</b>	<b>85</b>
La communauté dyke+queer.....	85
Une intimité exubérante.....	86
The grrls with skills .....	89
<b><i>Aftercare</i> et autres soins ; une conclusion.....</b>	<b>92</b>
Perspectives de recherche .....	93
<b>Bibliographie.....</b>	<b>95</b>