

INTRODUCTION :

Chiennes

Francesca Arena et Elsa Dorlin

Métaphores bestiales

Par une prompte coïncidence, la parution de *Chiennes* intervient peu après qu'une rumeur virulente se soit répandue dans les milieux académiques et dans la presse francophone : aux États Unis les études de genre auraient été piégées par trois renard·e·s ! Illes - la journaliste Helen Pluckrose, l'essayiste James Lindsay et le philosophe Peter Boghossian¹ ont passé près d'un an à écrire de faux papiers dans le but de les soumettre pour évaluation et publication dans des revues scientifiques consacrées, entre autres, aux *gender studies*. Le but étant de démontrer -on reviendra sur l'administration de la preuve- que les études de genre et, tant qu'à faire les *cultural studies* et autres champs du « post-modernisme », ne valent rien puisque qu'en la matière – et non ailleurs – le processus d'évaluation en *double blind* est précisément aveugle et surtout aveuglé par une discipline qui, selon ce trio adepte de canular, n'en serait pas une...

De quoi se lécher les babines et se frotter les pattes !!!

Ce qui nous intéresse ici – la chienne nous y oblige – c'est notamment la publication (retirée par la suite) de « Human reactions to rape culture and queer performativity at urban dog parks in Portland, Oregon² », non pas parce que nous sommes devenues sensibles aux empreintes canines – préparant depuis plus de quatre ans notre numéro –, mais plutôt parce que nous prêtons une attention vigilante aux emprunts vampiriques que les disciplines scientifiques font sans cesse au monde animal pour lui faire dire ce qu'elles veulent entendre.

Parmi nos lecteur·e·s³ certain·es se rappelleront peut-être que dans l'appel à contribution du numéro *Chiennes*, nous étions justement parties d'une « anecdote scientifique » du XIX^e siècle, que nous allons donc réintégrer ici :

« En 1858 le professeur Danyau, faisant le point sur les recherches sur la fièvre puerpérale à l'Académie de médecine de Paris, signalait que des épidémies de fièvre s'étaient propagées « jusqu'à certaines femelles des animaux » ; à savoir aux chiennes de Londres en 1787 et aux

¹ Le monde : LE MONDE | 04.10.2018 à 17h04. Mis à jour le 05.10.2018 à 10h52 : https://abonnes.lemonde.fr/sciences/article/2018/10/04/culture-du-viol-chez-les-chiens-un-vaste-canular-trompe-des-revues-scientifiques-americaines_5364706_1650684.html

Libération : https://www.liberation.fr/checknews/2018/10/04/qu-est-ce-que-l-affaire-sokal-au-carre-qui-agite-les-milieus-scientifiques-anglophones_1682937

² Helen Wilson, "Human reactions to rape culture and queer performativity at urban dog parks in Portland, Oregon", *Gender, Place & Culture*, DOI:10.1080/0966369X.2018.1475346, published online on May 22nd, 2018. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/0966369X.2018.1475346>

³ 60 000 visites depuis la création du site de la revue en 2013.



poules de Prague en 1835, notamment⁴ La nouvelle fait le tour du monde et devient un « fait scientifique » dont il est fait mention par la suite dans l'ouvrage de référence pour l'histoire médicale de la fièvre puerpérale de Tarnier⁵. A première vue anecdotique, ce fait divers est cité à plusieurs reprises, car il permet aux médecins de l'époque de démontrer scientifiquement, sur la base de cas empiriques, à la fois l'origine toxique et le caractère contagieux de la fièvre puerpérale. Or, parmi les femelles qui succombent à la maladie puerpérale et que les médecins signalent, il y a des oiselles : c'est à dire des animaux sans utérus, qui n'accouchent pas et qui ne peuvent donc avoir ni pathologie ni physiologie de la puerpéralité ». Le corps des femelles est donc considéré comme porteur, intrinsèquement, d'un pouvoir pathogène : ainsi les médecins pendant longtemps ne cherchent pas de cause exogène pour l'étiologie de la fièvre puerpérale qui devient donc une maladie féminine, alors qu'il s'agit d'une infection bactérienne. Et plus grave encore cette erreur interprétative se traduit dans les pratiques cliniques hospitalières pendant plus d'un siècle en Occident par une épidémie mortifère : ne pouvant pas détourner leur regard du corps des femmes, la médecine ne cherche pas ailleurs ; pire encore, on contamine à la chaîne les femmes par des touchers du col de l'utérus douteux.

Cette histoire peu glorieuse de la médecine n'est pas seulement l'épisode positiviste d'une science ancienne qui se serait progressivement émancipée de biais et aurait assaini ses protocoles – notamment en ce qui concerne l'administration de la preuve –. Elle ne concerne pas un passé scientifique malheureux qui nous mettrait aujourd'hui à l'abri des « erreurs » de Tarnier. C'est, à l'inverse, la démonstration scientifique que la science, mieux encore, les sciences évoluent certes, mais toujours dans l'emprise du fait social⁶.

Pour s'en convaincre nous pouvons mobiliser un autre exemple. La nosologie des maladies des couches du XIX^e siècle laisse aujourd'hui son empreinte dans plusieurs diagnostics, dans l'épidémiologie ainsi que dans une clinique qui reste très genrée. C'est ainsi que, encore aujourd'hui (2018), l'OMS interprète les données de la mortalité maternelle -avec des campagnes notamment en Afrique- sans même pas se rendre compte que dans ces données il n'y pas seulement les décès en couches (=mortalité maternelle) mais aussi les décès dû à des avortements et/ou fausses couches. Puisque en fait la mort maternelle est définie par le système de classification internationale des maladies jusqu' à cette année (CIM 10⁷) comme étant : « le décès d'une femme survenu au cours de la grossesse ou un délai de 42 jours après sa terminaison, quelle qu'en soit la durée ou la localisation, pour une cause quelconque déterminée ou aggravée par la grossesse ou les soins qu'elle a motivés, mais ni accidentelle, ni fortuite⁸ ».

⁴ Antoine Constant Danyau, « De la fièvre puerpérale : de sa nature et de son traitement », communications à l'Académie Impériale de Médecine, J.B. Baillière et Fils, 1858, pp. 157-181.

⁵ Stéphane Tarnier, *De la Fièvre puerpérale observée à l'hospice de la Maternité*, J.-B. Baillière et fils (Paris), 1858.

⁶ Ludwig Fleck, *Genèse et développement d'un fait scientifique*, 1935, Paris, Belles Lettres, 2006.

⁷<http://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/maternal-mortality>.

Des révisions sont justement en cours dans la CIM 11 : <http://www.who.int/reproductivehealth/maternal-death-definitions/en/>.

⁸ in Judith A. Fortney, « Méthodes de mesure et niveaux de la mortalité maternelle » in Graziella Caselli, Jacques Vallin, Guillaume J. Wunsch, *Démographie: Les déterminants de la mortalité* INED, 2002 p. 110



Mourir d'infection puerpérale, est-ce la même chose que mourir des suites d'une interruption de grossesse ?⁹ La question n'est pas rhétorique, elle signale un véritable aveuglement : on a déplacé la femellité dans les territoires post-coloniaux et on a attribué aux pratiques ancestrales de « ces peuples » les causes de la mortalité. Certains travaux évoquent en effet les taux élevés de mortalité comme étant le produit de résistances culturelles autochtones et féminines à se soigner et aller accoucher à l'hôpital¹⁰. « Ici » l'hôpital serait mortifère, « là-bas » il serait sauveur. « Ici » la cause de la mortalité en couche résulterait d'un malentendu entre médecins, « là-bas » elle serait le résultat de l'ignorance des femmes¹¹.

Ainsi la catégorie allusive « femelle » surgit et brouille la compréhension des systèmes de santé¹².

Dans l'appel à contribution de ce numéro, nous affirmions aussi que la « chienne est notre cyborg », au sens où elle pourrait figurer une épistémologie féministe décoloniale. Beaucoup de travail nous attend pour sortir les disciplines de leur prétendue objectivité, de leur prétendue « neutralité ». D'autres définitions de l'objectivité ont été développées depuis plus de trente ans au sein des travaux des approches épistémologiques féministes des sciences, mais leurs initiatrices demeurent trop souvent perçues, comme des chiennes savantes qui délirent et dont la « vraie » science se défend – à grand renfort de canulars – en les ridiculisant ; ou comme des bêtes de mauvaise augure menaçant de faire déraisonner les disciplines voire même de « rendre folle », par exemple, la philosophie, entendons, la philosophie française¹³... Ces chiennes de théoriciennes féministes post-modernes sont taclées hors de la science, par une docte meute qui aboie au scandale. Il n'est pas sûr qu'en lieu et place de cette mascarade éditoriale et universitaire, qui fait rage de différentes façons des deux côtés de l'Atlantique, un débat intellectuel digne de ce nom puisse émerger dans les années à venir ; mais elle aura au moins le mérite de faire la lumière sur la véritable lutte idéologique qui fait rage pour maintenir hors de la « science », les approches féministes et décoloniales du savoir et de ses productions « légitimes ». En France, elle s'illustre de façon paradigmatique dans les colonnes d'un journal des plus réactionnaires¹⁴. Derrière les

⁹ La question n'est pas anodine est en effet déjà durant les années 1990 certaines anthropologues de la santé avaient souligné les risques de ces approches : ainsi notamment Didier Fassin dans un article avec Defossez (A.C.) « Une liaison dangereuse : sciences sociales et santé publique dans les programmes de réduction de la mortalité maternelle en Equateur ». In : Gruénais Marc-Eric (ed.), Dozon Jean-Pierre (ed.). *Anthropologies et santé publique. Cahiers des Sciences Humaines*, 1992, 28 (1), p. 23-36.

¹⁰ Cf. par exemple « la prévention de la mortalité maternelle dépend de l'accessibilité matérielle aux soins de santé maternelle qui est elle-même sous la dépendance des facteurs socioculturels de la société traditionnelle » in Jacqueline Des Forts, « Accouchement traditionnel et mortalité maternelle : vécu et représentation. Tentative d'approche de la situation algérienne », *Insaniyat / إنسانيات* / attention à la mise en page final, c'est un problème classique les lettres sont à l'envers => إنسانيات , 4, 1998, 35-46, p. 35.

¹¹ On entend ici à la fois les échos de la problématique de la médicalisation de l'accouchement en France durant le XVIII^e et XIX^e siècles et de la présumée ignorance des femmes des couches populaires, mais aussi celle de la colonisation : étudiés de manière critique en 1977 par Jacques Leonard. Voir, Jacques Léonard, « Médecine et colonisation en Algérie au XIX^e siècle » *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 1977, 84-2, pp. 481-494.

¹² Sur le brouillage des catégories dans les statistiques on trouve déjà des références importantes au XIX^e siècle, signe que certains médecins étaient déjà conscients des problèmes méthodologiques concernant l'étiologie de fièvres puerpérales cf. la séance enflammée de la société impériale de chirurgie du 11 avril 1866, in *L'union médicale*, tome trentième, 1866, p. 92-94.

Pour le contexte contemporain cf. M. Cœuret-Pellicer, M.-H. Bouvier-Colle, B. Salanave, « Les causes obstétricales de décès expliquent-elles les différences de mortalité maternelle entre la France et l'Europe ? », *Journal de Gynécologie Obstétrique et Biologie de la Reproduction*, Vol 28, N° 1 - mars 1999, pp. 62-68.

¹³ Voir l'ouvrage à ce titre symptomatique de Jean-François Braunstein, *La Philosophie devenue folle*, Paris, Grasset, 2018, qui s'en prend aux études de genre à travers une lecture délirante et de seconde main des œuvres et recherches de Judith Butler et Ann Fausto-Sterling.

¹⁴ La discipline philosophique constitue aujourd'hui en France un vivier particulièrement venimeux en la matière, en témoigne l'outing de certains grands pontes de la Sorbonne dans *Causeur*. <https://www.causeur.fr/theorie-genre-butler-belkacem-fassin-155159>.



frontières feutrées des disciplines, et des courants de pensée, s'élèvent des murs idéologiques et nationalistes.
Comment s'en sortir ?

Les frontières des genres : nous ne nous en sommes pas sorti.es !

Ce numéro – élaboré depuis plusieurs années – ne sera pas celui dont nous avons rêvé car une partie des pistes que nous avons ouvertes dans l'appel à communication n'ont pu être empruntées et développées mais aussi parce que beaucoup des personnes qui étaient investies dans ce numéro ont progressivement quitté la revue. A ces sentiments de frustration et de désolation, s'ajoutent nos sincères remerciements bien sûr aux autrices et auteurs des très belles contributions du #6 de *Comment s'en sortir ?* - qui ont fait preuve de patience et de disponibilité dans l'aventure du numéro 6 de CSS qui sera le dernier.

La revue est née comme une anticipation intempestive. Arrivée trop tôt ? Notre volonté était de construire des numéros sur des thématiques dérangeantes, affleurantes, inédites ou originales ; mais le vivier des recherches en cours en France susceptibles d'être publiées dans ce cadre sont – il faut bien le reconnaître – encore bien peu nombreuses et les crédits nécessaires à la traduction de recherches non francophones n'ont jamais été suffisants. Arrivée trop tard aussi peut-être : *Comment s'en sortir ?* aurait-elle connu une issue différente dans les années quatre-vingt ? Lorsque l'édition indépendante n'était pas à ce point mise à mal par le marché ? Lorsque l'élite universitaire était encore un peu sonnée par le tumulte de 68, de Vincennes, ... ? Les figurations de l'intellectuel.le engagé.e, public.que, commun.e étaient certainement plus subversives et créatrices : les questions qui nous animent auraient-elles fait sens dans le foisonnement théorique produit par les mouvements révolutionnaires des années soixante et soixante-dix ? Peu importe le « bon moment », il faut retenir que *Comment s'en sortir ?* est apparue vingt-ans après la mort de Sarah Kofman, qui s'était suicidée le 15 octobre 1994 ; comme une reconnaissance, un hommage.

La revue *Comment s'en sortir ?* est née du constat que manquait dans l'espace académique (enseignement supérieur et recherche) une publication sur les problématiques de genre, de sexualité, mais plus largement sur les approches épistémologiques féministes, *queer* et décoloniales - lesquelles ont ouvert depuis quelques décennies des lignes critiques à la fois heuristiques et radicales au cœur des sciences humaines et sociales, politiques et biomédicales. « Radicales », au sens où ces approches ont contribué à décentrer, désaxer voire « déraciner » un certain nombre de cadres d'intelligibilité dont il est toujours urgent de faire l'histoire, et au sein desquels des questions sont posées, fixées ; au sein desquels d'autres questions ou débats sont jugés *in*-questionnables ou demeurent déformées et/ou insoupçonnées ou, plutôt, malhonnêtement méprisés, ignorés.

Il s'agissait aussi d'ouvrir un lieu d'expression qui prenait le parti de suivre à la lettre les règles présidant à la production du savoir universitaire (probité de la démonstration, publicité des sources, position située dans la communauté de savoir, dans la recherche et dans les débats, y compris à l'échelle internationale), comme ces procédures de validation et de diffusion – constitution de comités de rédaction, éditorial et scientifique, procédures de double évaluation à l'aveugle d'articles anonymisés, traduction de textes de références ou d'inédits, entretiens, etc.). La volonté était claire : non pas sacrifier à l'académisme les traditions critiques dans lesquelles nous nous inscrivions depuis le départ, non pas réifier la distinction intrinsèquement idéologique entre savoir profane et savoir expert et encore moins la frontière entre politique, militantisme et théorie, « objectivité » que nous n'avons cessé d'interroger comme une position qui précisément milite avec une

efficacité toujours incroyablement pour un positivisme dogmatique, réactionnaire et concrètement blanc, bourgeois et hétérocentré.

Au contraire, nous voulions prendre acte que nous étions nous-mêmes engagées dans les institutions de la recherche et de l'enseignement supérieur – qui, pour la plupart, ont constitué et constituent des lieux de politisation – ; et qu'il y avait, en France en tout cas, une logique institutionnalisée de production d'ignorance¹⁵ qui maintient en dehors de l'*ordre du discours* et dans les méandres de la minorité ou de la marginalité académique tout ce qui semble contesté précisément les rapports de pouvoir/savoir. Le b.a.ba de la pensée foucaldienne, ... comme si nous en étions toujours à l'année zéro de la critique. Pourtant, c'est bien le signe que depuis quelques années nous assistons, comme nous avons été nombreux.ses à le penser ici ou ailleurs, à un retour de bâton réactionnaire qui n'a pas seulement des conséquences sur les questions, débats et sujets de recherche autorisés, mais aussi sur la définition même des Sujets de connaissance, sur leur statut, leur autorité et leur légitimité, mais aussi sur les carrières, sur les vies des individu.es. Tout cela a signifié pour la revue d'être en permanence en situation de quémander des subventions pour faire vivre son site, pour payer *a minima* ou au lance pierre des traductions. Nous remercions ici les traductrices et traducteurs qui ont contribué à nos numéros. Nous saluons aussi les institutions auprès de qui nous avons obtenu des subventions : le Labtop (UMR 7217), l'Institut Emile du Châtelet, même si ces subventions ont été ponctuelles.

Chienne de vie

Or, il faut aussi revenir sur les effets toxiques de ces conditions matérielles - et symboliques - de production d'une revue en ligne, totalement accessible et gratuite. Le collectif qui a animé la revue était composé de personnes majoritairement précaires (sans ou en recherche de poste, en cours de doctorat ou en post-doctorat), qui ont travaillé bénévolement et épuisé une énergie et un temps précieux à l'édition alors qu'elles devaient aussi enseigner, rédiger, chercher des subventions pour leurs propres recherches. En majorité, car il y avait aussi une minorité de titulaires qui, de la même façon, n'ont pas compté leurs heures. C'est ici toute la question du coût réel des ressources ouvertes qui se pose.

Le problème fatal aura été de penser que les liens de dépendance et de hiérarchie, d'interdépendance affective et politique, pourraient être si ce n'est neutralisés du moins atténués par la dynamique du collectif. Cela n'a jamais été le cas et les conflits ont été nombreux.

Nous n'avons pas trouvé d'issue pour en sortir. Il n'est pas possible de diriger des travaux et de collaborer à égalité avec « ses » doctorant.es – le pouvoir transpire et les statuts et les privilèges ne peuvent jamais être oubliés, désactivés. Il fallait un.e, des titulaires, pour porter la revue, c'est-à-dire pour qu'elle soit matériellement viable. Cette quête de subsistance et de reconnaissance a induit une division du travail qui s'est avérée être un décalque sans garde fous des rapports de pouvoir « classiques » au sein de l'université et de la recherche. Parallèlement, ceux.lles qui s'engageaient dans la revue dans le but parfois d'y trouver une rétribution symbolique dans le cadre de leur professionnalisation ont aussi participé de cette division.

Les effets de pouvoir entre les positions de dedans/dehors produisent irrémédiablement une hiérarchie entre

¹⁵ Nancy Tuana : « The Speculum of Ignorance: The Women's Health Movement and Epistemologies of Ignorance », *Hypatia*, Volume 21, Number 3, Summer, 2006, pp. 1-19.



ceux.lles qui sont en poste et ceux.lles qui sont en position de prétendant.es. Or, les pratiques de pouvoir sont aussi multilatérales, même si, de toute évidence, celles qui s'exercent d'autorité du haut vers le bas sont non seulement plus saillantes mais surtout ont plus d'efficience (certain.es sont fonctionnaires et ne se posent pas la question de comment illes vont manger ou se loger à la fin du mois, du semestre ou de l'année). Quel qu'ait été notre statut, nous étions tou.te.s engagé.es sur des sujets ou dans des champs de recherche plus ou moins marginalisés selon les disciplines d'appartenance et, bien que titulaires, ces derniè.re.s n'étaient pas immunisé.es par leur statut, ou à l'abri des effets délétères des rapports de pouvoirs, des violences symboliques qui jouent à plein au sein du cercle, du club, des enseignant.es-chercheur.es en poste.

Tout cela renvoie en vérité à un débat plus transversal et qui se pose dans la plupart des collectifs (intellectuels et/ou militants) d'émancipation : le sacerdoce de la cohérence sans faille. Il y aurait eu un numéro à faire – et nous l'avions évoqué – sur cet épineux problème selon lequel il serait bien plus grave de se comporter comme un sal.ope.laud, ou de tout simplement faillir, quand on est censé penser et travailler sur les rapports de pouvoir. Dans le milieu militant, c'est une grenade depuis plusieurs années qui fait frémir ou imploser les collectifs : que faire de ceux.lles qui exercent du pouvoir lorsqu'on est censé déconstruire et défaire le pouvoir ? Comment juger, comment réparer, les effets dévastateurs des rapports de pouvoir qui s'exercent à l'intérieur des collectifs ? C'est une question multidimensionnelle, face à laquelle nos ressources manquent ou sont défaillantes: toutefois, il serait bon de partir, d'une part, du constat que les rapports de pouvoir s'exercent continuellement, qu'il n'y a donc pas de position de pureté ; d'autre part, que les ressources s'acquièrent dans l'exercice et l'expérimentation d'autres manières de faire, d'agir, de penser *ensemble* mais que ces expérimentations sont rendues quasi impossibles en « milieu hostile » (hiérarchique, élitiste, autoritaire) où président d'autres règles, dominantes celles-ci, d'après lesquelles précisément il y a une prime au potentat.

Conscient, ou non, de ces pratiques de pouvoir qui ont eu cours en son cœur, le collectif de la revue a de fait indirectement relayé, renforcé les règles universitaires en la matière – quand bien même le tutoiement était de mise, quel que soit le temps passé ensemble à créer des liens autres que hiérarchiques et quand bien même le collectif lui-même s'est créé sur des relations préexistantes de confiance, qui ont parfois fait écran aux rapports de pouvoir inhérents et difficilement contournables. Des rapports d'amitié, de connivence théorique et d'engagement, d'expérience politique partagés, celles-ci ont été littéralement laminées au cours des années de vie de la revue. Tout cela n'aura donc eu d'autre vertu que de témoigner du degré de concurrence qui existe aujourd'hui dans le milieu universitaire et la recherche scientifique – qui s'apparente à une fabrique de la précarité où la seule voie pour s'en sortir est de se plier sans broncher aux normes dominantes (qu'elles soient idéologiques ou déontologiques), en assurant ainsi leur reproduction. Aurait-il mieux valu un système mandarin, des sujets classico-classiques, une exploitation systématique en bonne et due forme ? Aurait-il mieux valu ne pas confondre les « torchons et les serviettes » : aux prétendants précaires les laboratoires de jeunes chercheurs, les pépinières de recherche et les revues de doctorant.es ; aux titulaires, les « vrais » laboratoires et revues ? La situation est aporétique.

Si les positions diversement marginales, marginalisées, offrent une perspective critique salutaire sur le centre ; ces positions marginales (dedans et/ou dehors) ne voient pas toujours tout ou voient mal aussi tout ce que l'on saisit depuis l'intérieur (les clans, les dons contre dons, les magouilles et autres procédés « entre amis ») et s'y prennent mal faute d'incarner justement des profils, des itinéraires, des parcours et des éthos sociaux, dotés de ressources et de capitaux leur permettant de s'en sortir toujours indemnes. Cette question est fondamentale, nous n'avons pas été aveuglé.es par tous ces enjeux, nous les avons regardés en face mais sans issue, sans

moyen pour les éclaircir : toute position de pouvoir (y compris donc les positions de contre-pouvoir) offre une perspective biaisée – à notre échelle, ce qui faisait figure de caléidoscope éblouissant depuis nos marges révélait une situation complexe de pouvoirs et nous n'étions pas en mesure de faire le travail pour l'ensemble de notre milieu (la communauté universitaire), alors même qu'il rechigne tant à réfléchir à ses pratiques et à leurs effets sur ce que signifie produire une « meilleure science » ou du moins, un accès au, un savoir authentiquement « démocratique »¹⁶.

Comment s'en sortir ? titre ironiquement naïf, prophétie auto-réalisatrice ou prémonition de sorcière, de cyborg ou de chienne... la revue s'arrête là – à bout de force, d'envie, de joie. Nous n'avons pas été suffisamment rusé.es pour chercher plus longtemps une issue, mais peut-être n'est-ce pas cela l'important. Nous demeurons fier.es d'avoir publié les six numéros de *Comment s'en sortir ?*, très reconnaissant.es envers les personnes qui l'ont parrainée (membres du comité scientifique), accompagnée (membres du comité de lecture) qui y ont si richement contribué (autrices et auteurs) ; reconnaissant.es à toutes celles qui ont permis que la revue existe pendant six ans : ses comités de rédaction. Nous remercions ainsi Hourya Bentouhami, Oristelle Bonis, Keivan Djavazadeh, Suzanne Dufour, Karine Duplan, Karine Espineira, Fanny Gallot, Perrine Lachenal, Noémi Michel, Myriam Paris, Marie Quévieux, Matthieu Renault, Eva Rodriguez, Guillaume Roucoux, Rémi Rouge, Heta Rundgren, Marion Tillous, Florian Voros, Ian Zdanowicz.

Une immense gratitude s'adresse à Kira Ribeiro qui a assuré la continuité de la revue durant tout ce temps, ainsi que la viabilité de son édition et du site internet. 6 ans d'existence nous aurons permis de produire 6 numéros. *Comment s'en sortir ?* s'éteint à l'approche du solstice d'hiver, moment où, pour les bêtes et les sorcières, la Terre achève de mourir avant d'entamer sa renaissance. Cet arrêt n'est dès lors pas un échec, mais bien plutôt une interruption volontaire d'existence, promesse de régénération et de sortie du marasme pour tou.te.s cell.eux qui ont permis la vie de la revue : Merci !

Bitches (en guise de manifeste)

Les chiennes, les vaches, les brebis, les poules, les truies, les juments etc. – celles qui meurent, qui succombent dans les abattoirs, les élevages en batteries, les cages, les camions de transport, qui pourrissent dans leurs excréments, agonisent dans leur sang ; celles qui sont exploitées jusqu'à l'épuisement pour produire des petits qui leur seront arrachés pour être dévorés, nos sœurs à qui on suce le lait, le sang, les hormones... Celles que l'on dissèque, celles sur qui on teste des détergents, des shampoings, des rouges à lèvres, des médicaments, des vaccins, etc., nos sœurs mortes-vivantes dans des laboratoires, les lapines, les souris, les rates, les couleuvres, les lézardes, les grenouilles, les ouistities ou les chimpanzées... Celles sur le dos de qui se fabriquent les grands récits de la différence sexuelle, de la reproduction sexuée et du patriarcat ; celles que l'on dit « hermaphrodites », pour mieux en faire des « exceptions » ... Celles à qui l'on prête un genre, un sexe, dans une langue mais pas dans une autre pour renforcer leur pouvoir pathogène, nos sœurs les bactéries. Celles qui sont constamment visées, scrutées, chassées, piégées, élever, pour leur beauté, pour leur fourrure, pour leur peau, pour leur corne, leur ivoire – nos sœurs, les biches, les gazelles, les tigresses, les rhinocéros, les éléphantes, les oursonnes, les panthères, les louves, les renardes, les zibelines, les belettes, les inséparables, les

¹⁶ Cf. Sandra Harding, *The Science Question in Feminism*, Cornell University Press, 1986.



perruches... Nos sœurs enfermées dans des cages, dans des enclos de zoos, dans des réserves, celles qui ploient sous le poids d'un attelage, qui sont battues à mort pour qu'elles avancent, grimpent, sautent dans les cercles de feu des cirques ; nos sœurs enfermées dans des élevages de reproduction – les chiennes *à la mode* et celles qui attendent dans des refuges. Celles qui deviennent des allégories hypersexualisées une fois leur nom assigné à des humaines vierges ou salopes, dociles ou sauvages, traîtresses ou insoumises, et finalement, éternelles mères ou putains – nos sœurs. Nos sœurs, les chattes, les cochonnes, les baleines, les guenons, les mantes religieuses, les punaises, les couguars, les vipères...

Nous sommes toutes des bitches.

Il y a du côté des féminismes, urgence à réfléchir à une insurrection des *femelles*, des vivantes et des mortes ; nous prendrons le chemin des forêts, des champs, des mers et des montagnes : armées de griffes, de cornes, de crocs, mais aussi de cisailles, de marteaux et de pavés pour nous engager encore et encore dans cette libération des « femmes » désespérément, différée, inachevée – laquelle ne pourra faire sourciller le système impérial patriarcal, si elle ne participe pas totalement de celles de nos sœurs, si elle n'est pas une libération des femelles. Cette libération se fera sur une bande son de hip hop afrofuturiste¹⁷ dont voici les premières rumeurs :

<https://www.youtube.com/watch?v=opkRF3UZSJw>

Pour citer cet article

ARENA Francesca, DORLIN Elsa, « Introduction : Chiennes », *Comment S'en Sortir ?*, n° 6, hiver 2018, p. 1-8.

¹⁷ On pourra également consulter ; <https://www.bitchmedia.org/post/bitchtapes-womens-hip-hop-history>



CYBITCH :

Le Devenir Chienne-CYBORG.

Hélène Mourrier

Le projet CY-BITCH fait suite à une invitation du Confort Moderne pour le vernissage de Christophe Lemaître en juin 2018. Le lieu tenait à invoquer la figure cyborg sous la forme d'une performance lors de cette soirée. C'est celle de la BITCH qui s'est manifestée ; car BITCH est déchainée, BITCH veut prendre son pied, entre elles et avec tout l'Univers.

CY-BITCH s'est générée depuis les MANIFESTOS de Valérie Solanas, Scum Manifesto¹ & Jo Freeman aka Joreen, BITCH Manifesto² qui ont tous deux faits l'objet de ré-éditions.

Vivre dans cette société,

c'est au mieux

y mourir d'ennui.

BITCH

a atterri dans un monde fondé sur le sexisme, le racisme, l'homophobie, la putophobie, la grossophobie, la transphobie, le spécisme... Tout corps qui appartient à l'une ou à plusieurs de ces catégories traverse des violences singulières et des oppressions spécifiques.

BITCH est dégradé-e, **SCUM**, injure, déviante, lie, boue. **BITCH** est originellement à l'endroit où la domination l'oblige à se tenir et la maintient en haleine.

Mais **BITCH** ne s'astreint pas à ces places pré/fabriquées comme viles. **BITCH** se les ait incorporées. **BITCH** est devenu-e puissance, jouissance, mutante.

BITCH aboie et mord. **BITCH** renverse et brise. **BITCH** drague les sien-nes et baise le cistème.

BITCH est une organisation qui n'existe pas encore. Son nom n'est pas un acronyme. Il dit exactement ce qu'il sous-entend. **BITCH** est composé de **BITCHES**. Il y a beaucoup de définition pour signifier ce qu'est une **BITCH**. La plus commune est chienne. Ces définitions de **BITCHES** — qui sont aussi celles des

¹ <http://libertaire.free.fr/fem-scum.html>

² <https://www.jofreeman.com/joreen/bitch.htm>



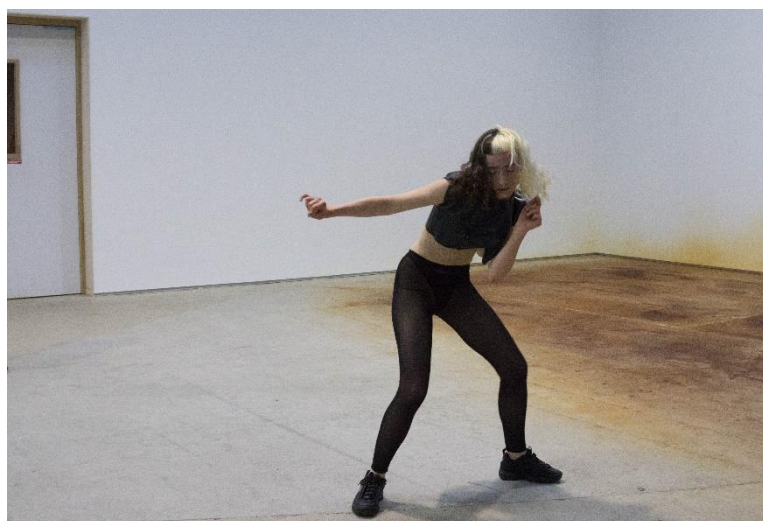
humain-es spécistes et anthropocentré-es — sont rarement objectives. Elles varient d'une personne à une autre et dépendent fortement de la manière dont la personne qui définit ce terme s'identifie elle-même. Cependant, la majorité s'accorde à dire qu'une **BITCH** est femelle et a fortiori chienne.

Les **BITCHES** sont agressives, autoritaires, dominatrices, fortes d'esprit, méchantes, hostiles, directives, violentes, odieuses, coriaces, impitoyables, vicieuses, dogmatiques, compétitives,

insistantes, bruyantes, indépendantes, têtues, exigeantes, égoïstes, menaçantes, effrayantes, ambitieuses, dures, masculines, grosses, grandes, fortes, larges, impétueuses, tentaculaires, stridentes et laides.



Entre autres chose, les chiennes occupent indéniablement l'espace mental. Leurs ombres traînent et planent. Ielles ne sont pas aimables et ielles sont impossibles à ignorer. Ielles bougent leurs corps librement plutôt que de restreindre, d'affiner et de limiter leurs mouvements de manière appropriée. Ielles grimpent dans les espaces, marchent d'un pas assuré et ne s'inquiètent pas de la manière dont leurs cuisses sont écartées quand ielles sont assises. Ielles sont débarrassées des convenances, de la gentillesse, de la discrétion, de l'opinion publique, de la « morale », du « respect » et des trous-du-cul imbaissables.



Toujours surchauffées, sales et abjectes, à voiles et à vapeurs les **BITCHES** déferlent et ielles veulent du nouveau : ielles veulent sortir de la fange, bouger, décoller, sombrer dans les hauteurs.

Ielles savent et choisissent exactement ce qui les pénètrent et ce qui ne les pénétrera plus. Ielles élisent spécifiquement des substances, car ielles savent que les

molécules qui les traversent les constituent. Ielles savent qu'ielles passent chaque fois des pactes qui forgent leurs yeux. L'ensemble des molécules qui pénètrent leurs corps dépassent les discours binaires autour des us et coutumes, de la survivance et des faits de nature. Ielles considèrent ce qu'élire fait. Ielles se lient à l'éthique et au vivant. Ielles expérimentent ce que signifie de refuser de se laisser pénétrer par de la violence physique, psychique, symbolique et biologique. Ielles expérimentent leurs corps comme un terrain impur et partagé, avec leurs espèces compagnes et passent tou·tes ensemble des contrats.



Après la première nuit où nos yeux se sont croisés et nos cous étirés, tu m'as envoyé une lettre. Nous avons passé ce contrat.

- Voudras-tu être pute ?
- Voudras-tu être chien-ne ?
- Voudras-tu être modèle ?
- Voudras-tu être âme-sœur ?
- Voudras-tu être mien-ne ?

Me rejoindras-tu là où je te l'intimerai dans le noir ? Disparaitras-tu de la surface pour t'enfoncer avec nous chaque fois ?

À ses questions qui me transpercent, à ses questions qui font trembler, tremper, je réponds : tu es ma conviction. Je n'ai pas l'audace de te dire que je veux être chacun·e pour toi, mais je signe en bas de ta page. Ma signature est faite des pulsations dans ma tête et des gouttes de sueurs qui coulent de mes pores.

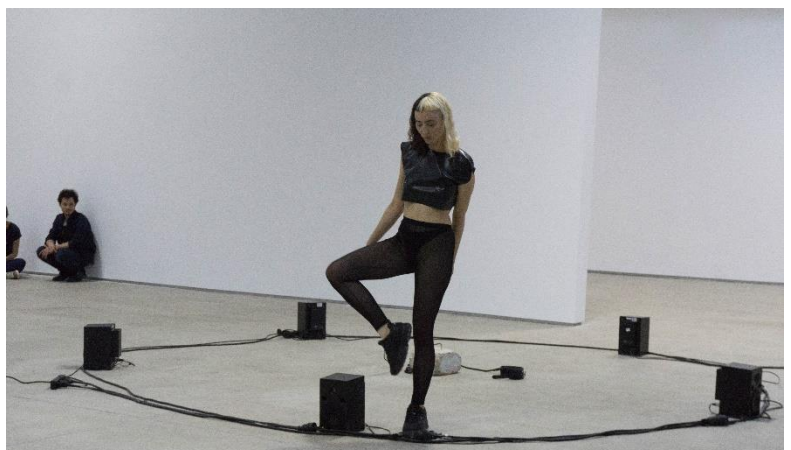
Je suis ton espèce compagne. Tu tires ma crinière, frappes ma croupe, soignes mes plaies, flattes mes flans, ajustes mon harnais, m'autorise à lécher, m'interdis de mordre, caresses mes joues, presses mes mamelles, baisses mes yeux, enjambes mon cul, agrippes ma nuque, serres mes sangles, enfonces tes doigts et défais mon collier.

Mix :

Leslie Barbara Butch

(voix : H. d'après les textes de Valérie Solanas, *Scum Manifesto* & Jo Freeman aka Joreen, *BITCH Manifesto*)

sons : Maud Geffray - *Corbo* & Dotwave - *Insanity*)





BITCH ne revêt pas sur ielle n'importe quelles armatures, car au même titre que ce qu'ielle avale, ce qu'ielle touche et par qui ielle le touche est cosmique.

SA PEAU.

SON COLLIER.

SUR MA PEAU.

AUTOUR DE MON COU.

Son collier.

J'ai rencontré Mario à la K A O S à Londres. C'est une soirée à laquelle nous allions avec Cuco, à laquelle nous adorions aller. La première fois que j'ai vu Mario j'ai été très



ému-e. D'abord attiré-e par lui, par son énergie rayonnante, les chaines à gros maillon autour de son cou, ses fringues *dark* et résilles, ses cheveux décolorés blond poussin, et ce qui émanait de lui. Et puis parce qu'il bouge comme Azel. Il lance ses bras en regardant vers le plafond avec un petit sourire adorable. Je vois Azel. C'est Azel et Kira qui m'ont fait-es découvrir cette soirée, alors c'est un juste retour et une boucle mystique. Je saute à pieds joints devant lui, une seconde sans bouger en se dévisageant, et je donne tout ce que j'ai dans le ventre. Nous piaffons comme des folles, nous dansons comme des dingues, nous sommes possédé-es et puissant-es. Nous nous reconnaissons ; nous appartenons à la même clique, à la même meute, nous sommes heureu-ses de nous retrouver, car nous nous cherchons tou-tes dans le monde et sous-terre. Nous sommes lié-es, nous sommes de nouvel-les copin-es, pour toujours. Avant de partir, avant les séparations, nous nous embrassons, nous nous promettons de nous retrouver, à la prochaine K A O S dans un anglais plus ou moins maîtrisé. Quand nous revenons, plusieurs mois plus tard, Mario est là. Et chaque fois que nous reviendrons, Mario sera là. Il porte un magnifique collier de chien-ne avec des lunettes aux verres rouges. Il baisse ses lunettes théâtralement et regarde par-dessus pour réussir à discerner les traits du visage de celle qui lui fait la fête. Quand mon sourire lui revient, nous sautons d'excitation, nous rions aux éclats, parce que nous n'en revenons pas. Nous n'en revenons pas d'être toujours là, toujours vivant-es, plus vivant-es que jamais. Sept heures du matin. La lumière s'allume. Mario lâche son collier par terre. Il demande où on est. Ses copin-es l'attrapent, j'entends qu'iel-les lui disent que ça va aller, iel-les le soutiennent dans les escaliers, je regarde la scène moi aussi désorientée. Cuco arrive derrière moi, m'attrape par la taille. Mario disparaît dans les escaliers, dans ma main le choker.

Sa peau.

Il y a toi. Il y a toi qui sauve chaque fois ma peau. Il y a toi qui agis sur moi comme un baume protecteur. Toi et moi avons appris à prendre mutuellement soin de nos peaux. À tes côtés, j'ai appris à trouver des lambeaux de chair, de ta couleur. J'ai appris à observer ta morphologie, pour découper des morceaux qui viendront là où



les os pointent ; poindre. Là où le muscle tourne ; bomber. Je suis passé·e de couteaux à des embouts de silicone pour joindre tes fissures, j'ai remplacé les coupes droites par les courbes et les empiècements multiples par des empiècements uniques. Tu reposes sur mes genoux longtemps avant l'opération, dans le silence de la chambre nous passons de longues heures à nous regarder. Je te retourne encore une fois. Encore une fois. Pour être sûre que je ne vais pas faire une bêtise. Nous sommes seul·es et jamais personne ne nous assiste. Sauf toi, parfois. J'aime quand tu m'assistes. C'est doux ensemble et aussi, tes doigts maintiennent la plaie avant que je ne me charge de la greffe. Nous sommes tou·tes les deux dans le silence. Attentif·ves. Je n'ai jamais le droit à l'erreur. Au risque d'aggraver ta blessure. Nous réussissons toujours nos opérations et sommes presque prêt·es pour sortir nous déchaîner dans le noir, nous embrasser langoureusement contre les murs

trem্পés. Encore une fois. Iel·le tient sa main dans la mienne. Le lait bleu qui s'évapore et la pulpe des doigts bombée fait pénétrer les fines gouttes pulvérisées. La poudre blanche à porter, ta seconde et ton unique peau qui se matifie et s'assouplie. Juste avant de partir. Regards dans le fond, fond de verres tièdes, fond de couloir noir, fond de soirée, foncé·es. Les diodes de l'écran clignent : *read my lips, BITCHES BITE BACK*. Je respire l'air empli de nos phéromones et m'avance vers toi. *Love knows, no gender*.

H.

Crédits images

Confort moderne (photographies performance)

H.

Pour citer cet article

MOURRIER Hélène, « CYBITCH : le devenir chienne-cyborg », *Comment S'en Sortir ?*, n° 6, hiver 2018, p. 9-13.

La VIRILITÉ CARNIVORE ou Le Devenir-chien

Carla Freccero

Traduit de l'anglais par Marion Tillous,

avec l'aide de Carla Freccero, Francesca Arena et Elsa Dorlin¹

Le 26 janvier 2001, deux dogues des Canaries (*Presa Canario*), un chien, Bane et une chienne, Hera, ont attaqué et déchiqueté Diane Whipple dans le hall de son immeuble de Pacific Heights, à San Francisco où elle vivait avec sa conjointe Sharon Smith. Elle fut mordue à soixante-dix-sept reprises (selon le rapport de la police scientifique) ; les morsures au larynx et l'hémorragie (un tiers de son sang), ont causé sa mort dans les heures qui ont suivi l'attaque qui a duré de six minutes. Bane et Hera, un chien et une chienne dogues des Canaries, appartenaient à des personnes proches de Paul Schneider, un détenu à la Prison d'État de Pelican Bay, membre de *l'Aryan Brotherhood* (Fraternité Aryenne), qui avait le projet de devenir éleveur de chien·nes depuis la cellule où il purgeait sa peine pour attaque à main armée et tentative de meurtre (Jones, 2003). L'élevage, nommé "Dog O'War" (Chien de Guerre), avait été co-fondé par Schneider et Dale Bretches, auteur de l'e-book, *Dog O'War* (2005), à la fois récit autobiographique, rapport sur l'élevage des dogues des Canaries et commentaire personnel sur l'affaire de San Francisco (Bretches est aussi un illustrateur et un artiste qui inclut des "chiens de guerre" dans ses dessins). Bane et Hera étaient sous la responsabilité de Marjorie Knoller et Robert Noel, résidant dans le même immeuble et au même étage que Whipple et Smith, parents adoptifs de Paul Schneider, et avocats spécialisés dans les dossiers judiciaires de détenu·es contre le *California Department of Corrections* (CDC - Département de l'administration pénitentiaire de Californie), pour son traitement inhumain des prisonnier·es.

Bien que cet événement ne soit pas le premier – d'autres chien·nes ont mortellement attaqué et déchiqueté d'autres personnes – celui-ci a immédiatement produit une archive, à la fois juridique et culturelle, marquant un moment traumatique dans l'histoire récente des relations chien·ne–humain·e aux États-Unis. Sans compter qu'il a donné une notoriété à cette « race » de dogues peu connue. L'ensemble de ce qui a été écrit sur cette affaire mêle : la frénésie législative à l'échelle nationale concernant les chien·nes dans les environnements peuplés d'humain·es, en particulier les chien·nes considéré·es comme "féroces" dans des termes génétiquement essentialisants, tel·les que les pit-bulls ; les mouvements revendiquant le droit de se marier pour des partenaires de même sexe (l'affaire a créé une jurisprudence permettant aux partenaires d'un couple de même sexe de pouvoir porter plainte au nom de leurs conjoint·es) ; la réforme de la législation pénitentiaire ainsi que la création et la privatisation de prisons "super max" (Schneider comme Bretches sont en quartiers de haute sécurité (SHU - Security Housing Units)); le capitalisme et la possibilité pour les détenu·es d'avoir une activité commerciale et d'en tirer profit ; l'élevage de dogues des Canaries et, plus généralement, de

¹ Nous tenons à remercier très chaleureusement Duke University Press pour nous avoir cédé les droits de traduction de cet article.



chien·nes ; le racisme et l'homophobie ; la bestialité ; la question de la capacité d'agir (*agency*) et de la responsabilité animalité-humanité (Marjorie Knoller, qui était présente au cours de l'attaque, a été accusée et condamnée pour homicide volontaire sans préméditation, une inculpation que le juge a finalement rejetée); le droit des animaux et la peine de mort décidée à l'issue des « auditions d'un chien dangereux ».²

L'événement dont je rends compte ici constitue un chapitre dans la généalogie d'une certaine "sybiogenèse", la fusion d'organismes distincts coopérants pour ne former qu'un seul être, et il met en lumière certains enjeux idéologiques sous-jacents à ces fusions chien.ne–humain.e qui représentent un défi pour l'humanisme aujourd'hui³. Des cynocéphales (*dogmen*) de l'Antiquité au dogue, la figure du chien et de l'homme⁴ soudés exprime ce que Jacques Derrida appelle carno-phallogocentrisme, une « virilité carnivore » qui est, pour lui, le schéma de subjectivité dominant tel qu'il s'est constitué dans la tradition philosophique occidentale. Le carno-phallogocentrisme installe ainsi « la figure virile déterminante au centre du sujet » (Derrida, 1992, 295). Donna Haraway, à propos de la « chorégraphie ontologique » qui configure les « naturecultures » de la chien·ne-humain·e, considère que « ce sont les chien·nes, dans leur complexité historique, qui importent ici. Ces dernier·es ne sont pas prétextes à d'autres thèmes ; i·elles sont une présence charnelle, matérielle autant que sémiotique, au sein même de la technoscience. Les chien·nes ne sont pas un substitut à la théorie, ne sont pas là seulement pour donner « matière à penser ». Ils et elles vivent parmi nous. Complice de l'évolution, les chien·nes a foulé le jardin terrestre dès le premier jour » (Haraway, 2003, 13). Ainsi dans la formulation d'Haraway, les chien·nes représentent une incertitude ontologique : i·elles ne sont pas une métaphore, un substitut ou un suppléant, et en même temps, ne représentent pas une altérité matérielle distincte (ce qui est parfois appelé la nature). Le fait de les désigner à la fois comme matériel·les et sémiotiques invite à penser cette affaire comme un cas significatif du devenir trans-espèce. La figure virile, dans cette histoire, est une espèce hybride, un cynanthrope. Dans ce qui suit, je propose de retracer, à travers le temps et l'espace, les relations fantasmatiques qui dessinent les contours d'une « hantologie »⁵ [NdE : to haunt/*hanter*], une logique d'existence fantomatique qui échappe aux cadres explicatifs communément acceptés... Les chien·n·es et les humain·es de ce récit, hanté·es par une longue généalogie de fusion chien.ne–humain.e et par l'histoire des confrontations coloniales, raciales et spécistes, unissent leurs forces dans un devenir que l'humanisme est incapable de maîtriser.

Dogues des Canaries

Parmi les territoires difficilement colonisés par la Couronne de Castille au XV^e siècle, figurait un archipel au large des côtes nord-occidentales de l'Afrique, que l'on appelle aujourd'hui les Iles Canaries, habité par un peuple lié aux Berbères et connu sous le nom de Guanches. Plin, qui situait une « race » « d'hommes-chiens » (*Canarii*) en Afrique occidentale, les appela les Iles Fortunées, et nomma l'une d'elles *Gran Canaria* du fait de

² Voir Kenneth Phillips, « Dog Bite Law », www.dogbitelaw.com (page consultée le 14 juillet 2010) ; et Richard H. Polsky, « The San Francisco Dog Mauling: Insights into the Fatal Dog Attack on Diane Whipple », www.sfdogmauling.com (consultée le 14 juillet 2010).

³ Les implications de ce terme sont développées par Lynn Margulis et Dorion Sagan (2002).

⁴ NdE : Pour restituer le plus fidèlement possible la pensée de Carla Freccero, nous avons choisi de ne pas « féminiser » toutes les sujets dans la mesure où bien que l'anglais ne le souligne pas outre mesure dans certaines phrases ou paragraphes la traduction française nécessitait que le genre des chiennes et des chiens soit justement précisé afin de restituer l'argument de fond de Carla Freccero, déterminant pour comprendre l'articulation entre virilisme et spécisme. Toutes les précisions ont été en ce sens validées par l'autrice.

⁵ « Hantologie » est un terme de Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.



la présence d'énormes chien·nes (White, 1991, 51, 59). L'histoire de ces chien·nes est transnationale : elle suit et croise les pistes des légendaires cynocéphales et hommes-chiens de l'Antiquité, et participe aux histoires aussi fantasmagiques l'une que l'autre des origines et des nomenclatures (Freccero, 2010). Ils étaient probablement des descendants des anciens molosses que l'on considère souvent comme issus des mastiffs tibétains, connus pour être « entraînés à attaquer les hommes de race étrangère » (Leighton, 1916, 512, in Taylor, 1996-97). I·elles migrèrent avec les Molosses, un peuple grec initialement barbare, de la Thessalie à l'Épire et furent plus tard intégrées à l'Empire romain. Molosse ou molossoïde est aussi le type de race que l'on désigne en anglais comme les mastiffs⁶. Descendant·es des ancien·nes chien·nes de garde et de guerre d'Asie et du Moyen-Orient, leur déplacement vers l'ouest a coïncidé, au Moyen Âge, avec la rencontre métaplasmique du domestiqué – *mansuetus*, habitué à la main – dont l'étymologie populaire donne “massif” – et du terme d'ancien français qui désigne la bâtardise, *mestif*.⁷ Selon le site web d'un élevage, “une légende canarie rapporte que les soldats guanches envoyaient leurs chien·nes féroces vers les points du littoral colonisés par les ennemis et – dit-on – que ces chien·nes massacraient les envahisseurs⁸ ». Il fallut près d'un siècle aux Espagnols pour conquérir ce peuple des Canaries qui résistait avec acharnement. Les îles devinrent alors un relais de l'Espagne puis de l'Angleterre pour traverser l'Atlantique. Elles se transformèrent aussi en sites de mono-culture, d'abord de canne à sucre, puis, lorsque le marché caribéen devança leur capacité de production, de raisin pour alimenter le commerce de vin entre l'Espagne et l'Angleterre. Les chien·nes espagnol·es et anglais·es se mêlèrent aux chien·nes des Îles Canaries, pour donner naissance à une race de dogues aujourd'hui connue comme le *Perro de Presa Canario*, les chien·nes de bétail canari·es.⁹ Chien·nes de bétail ou de garde de type molosse et de races mixtes, ces *perros de presa* sont considérés comme un croisement entre le chien de troupeau de Fuerteventura – le *Perro de Bardino Majorero*, le bouvier espagnol de type dogue (*Presa Español*) et le bulldog anglais (*Alano Español*, de l'anglais Alaunt, désignant une ancienne race de chien) utilisé pendant la conquête de l'Amérique¹⁰. Au cours du XVI^e siècle, ces chien·nes font l'objet d'une législation des conseils municipaux de plusieurs îles : les *perros de presa* effraient le bétail, sont en surnombre et errent. Divers documents datant de la période comprise entre 1501 et 1737 ordonnent qu'i·elles soient attachées ou exterminées en toute impunité (à l'exception de ceux et celles qui sont utilisées pour garder la maison ou le bétail), et que chaque prédateur·trice canin·e soit enregistré·e au tribunal¹¹.

Cette période a aussi vu le développement des combats de chien·nes, introduits aux Canaries par les Anglais, à la faveur desquels le chien issu du croisement entre les « Bandogs » et « Tiedogs » anglais (considérés comme les prédécesseurs des bouledogues et des *mastiffs*) s'est répandu parmi les chien·nes produit·es sur l'île. Les combats de chien·nes se poursuivirent légalement jusqu'aux années 1940, lorsque les chien·nes de la Seconde

⁶ NDT en français, mastiff désigne une « race » de chien ; l'équivalent du *mastiff* anglais serait plutôt le type « dogue » en français.

⁷ Cf. J. K. Anderson., 1985, et : « Canis Max: The Web Site for Large Dog Enthusiasts », www.canismax.angelcities.com/miscellany.htm (page consultée le 15 juillet 2010).

⁸ Voir : « Sanders Kennels », www.sanderskennels.com, et « Dogo Canario Club of America, Inc. », www.dogocanarioclub.us (pages consultées le 15 juillet 2010).

⁹ Ibid. Voir également : « Fédération Cynologique Internationale », www.fci.be (consultée le 15 juillet 2010).

¹⁰ De nombreux documents relatifs à la conquête du Nouveau Monde mentionnent les dogues (mastiffs) et les lévriers comme étant les chien·nes utilisés par les conquérants ; voir De Las Casas, 1909 ; Varner & Varner, 1983 ; SCHWARTZ, 1997).

¹¹ 16. Voir Millares Torres, 1977 et « History and Theories Surrounding the Origin of the Presa Canario » dans : *El Mundo del Perro*, trad. Manuel Martin Betherncourt [sic], August 1997, www.dogocanarioclub.us/articles (page consultée le 15 juillet 2010). Le traducteur est un descendant de Juan de Bethencourt, un des nobles normands qui ont, les premiers, « exploré » les Îles Canaries. Voir aussi : « Irema Curtó Kennels: Article 1: Origin of the old Perro de Presa Canario », www.iremacurto.com/presacanario/english/articles/article1.htm (consultée le 15 juillet 2010).



Guerre Mondiale —bergers allemands, dogues allemands, et dobermanns principalement—firent à leur tour leur apparition sur l'île, en même temps que le Général Francisco Franco. L'opposition au régime de Franco et son déclin favorisèrent l'émergence de mouvements de retour aux soit-disant traditions culturelles perdues. Créé dans les années 1970 et culminant en 1982-83 avec l'autonomie des Iles Canaries, un *Club Español del Presa Canario* fut constitué pour rétablir, protéger et développer la « race », obtenant le droit exclusif de la représenter auprès de la *Real Sociedad Canina de España* et donc auprès de la *Fédération Cynologique Internationale* qui reconnaît et garantit la race *Perro de Presa Canario* jusqu'à aujourd'hui. Ainsi, ces chiens « métis » sont le produit des confrontations coloniales, enrôlés pour défendre et conquérir, puis pour s'entre-dévorer dans des guerres « civiles », jusqu'à ce qu'ils soient pris dans le mouvement indépendantiste national : leur « race » est alors consolidée et identifiée, et ils commencent aussi à être intégré à la mise en circulation marchande de la culture du Tiers-Monde pour la consommation du premier monde. Immigrants aux Etats-Unis et issus de ces immigrations, les dogues des Canaries ont été appelés à imprégner la civilisation d'une certaine dose de sauvagerie virilisante.

Nature et culture

Certaines des personnes ayant pris part à l'affaire Diane Whipple ont avancé que le couple canin était génétiquement prédisposé à attaquer et à tuer. La plupart des commentaires, cependant, conscients de la proximité déconcertante entre la sociobiologie des espèces et le racisme, adoptèrent la position humaniste libérale qui, d'un côté, défend les frontières ontologiques entre le canin et l'humain, et de l'autre, maintient une distinction contradictoire entre inné et acquis qui témoigne avec éloquence de la fameuse phrase du fétichiste : « Je sais bien, mais quand même¹²... » Beaucoup, par exemple, renvoyaient la faute aux propriétaires et aux responsables des chien-nes pour leur négligence et leur incapacité à dresser leurs animaux, et dans le même temps condamnaient la pratique d'élever des chien-nes pour leur qualité au combat (Millan, Peltier, 2006, 174-178 ; Jones, 2003). Aphrodite Jones, l'auteure de romans policiers fondés sur des faits divers également rendu célèbre l'assassinat de Brandon Teena, dédie son livre à Diane Whipple et conclut son récit par un plaidoyer pour la protection des animaux :

« Schneider est l'homme qui a amené ces animaux en Californie, qui les a ensuite envoyé-es à San Francisco, qui a conçu le programme d'élevage des chien-nes... qui a à lui seul créé une nouvelle demande pour des chien-nes féroces et meurtrier-es parmi les barons de la drogue et les membres de gangs à travers le monde... Peut-être la mort de Diane Whipple nous forcera-t-elle, nous humain-es, à assumer notre rôle et notre responsabilité envers les animaux à la fois domestiques et sauvages. Ce serait le meilleur résultat possible pour cette horrible tragédie – que les animaux errants ne soient plus orphelins, et que les animaux vivant librement sur la planète soient protégés de la surpopulation humaine » (Jones, 2003, 364-5).

Cesar Millan, internationalement connu comme « celui qui murmure à l'oreille des chien-nes », écrit :

¹² Mannoni, 1985 ; Freccero, 2005. C'est par cette phrase, prononcée par l'un de ses patients, que Mannoni décrit le mécanisme de désaveu (traduit parfois comme « déni ») à l'œuvre dans la notion freudienne de fétichisme. Chez Freud, le fétichisme est un savoir divisé : d'un côté, l'homme (le garçon) reconnaît que sa mère n'a pas de pénis ; de l'autre, il fournit un substitut de pénis à celui qui n'est pas (n'a jamais été) là. Voir aussi la discussion de la nature et de la culture par Claude Lévi-Strauss (1969, p. 3-11) et la critique Derrida propose de cette distinction (1978, p.278–93).



« J'ai dit auparavant qu'on ne devient pas chef de meute, on naît chef de meute. Les chien·nes *red-zone* (les plus agressif·ves) sont tout l'inverse : fait·es ainsi, pas né·es ainsi. Les humain·es font des chien·nes des monstres d'agressivité. Nous avons commencé il y a plusieurs milliers d'années à élever les chien·nes pour qu'i·elles soient des combattant·es, les sélectionnant pour certaines caractéristiques, et les accouplant avec des individus ayant des caractéristiques similaires... Nous élevons ces chien·nes pour qu'i·elles soient des soldat·es, mais sous leur armure, ce sont simplement des chien·nes avec des armes plus puissantes que celles des autres chien·nes. I·elles ne sont pas dès la naissance dangereusement agressif·ves... Bien que le combat soit dans leurs gènes, i·elles ont besoin d'être guidé·es pour que cet instinct ressorte » (Millan, Peltier, 2006 : p.178-9).

Ces discours avancent une innocence originelle et « naturelle » suivie d'une altération génétique, perçue comme une déchéance, du fait de l'intervention humaine ; une sorte de projet eugéniste diabolique qui produit des « guerrier·es » biologiques ou des chien·nes féroces qui n'hésitent pas à tuer. Ils s'opposent aussi, à différents degrés, au déterminisme génétique en donnant à l'éducation et à l'intervention culturelle humaine un rôle décisif dans la potentialité de l'instinct. L'élevage – en tant qu'il est pointé du doigt, comme on peut lire clairement dans la déclaration de Millan – est aussi le *remède* à ce qu'il a génétiquement produit. Les deux affirmations conduisent à un dilemme relatif à la « natureculture » du · de la chien·ne-humain·e l'impossibilité de définir une fois pour toutes la frontière entre nature et culture (et entre animalité et humanité) dans l'histoire et les potentialités d'action (*agency*) au sein même de cette relation entre espèces compagnes. Millan est prompt à affirmer que derrière « l'armure », ou parfois « l'habit », de l'élevage de l'espèce canine se trouve une catégorie qui, pour lui, est naturelle. Mais il n'échappe pas à la métaphore génétique qui place l'élevage juste à la surface de la nature ; or, il n'affirme pas non plus que tou·tes les chien·nes *sont* des loup·ves, bien que tou·tes les chien·nes doivent bien descendre d'eux·elles. Son discours fait écho à l'humanisme éclairé d'un Montaigne ou d'un Rousseau dans sa référence au « bon sauvage » : c'est la civilisation qui corrompt la condition naturelle et édenique. Le discours de Montaigne porte sur l'indigénité du nouveau monde ; le texte « Des cannibales » donne une grande place à la nostalgie pour une culture guerrière de la virilité, archaïque, autochtone et « incorrompue », exaltant les valeurs de courage, de loyauté, et de force, les valeurs les plus souvent mises en avant par les sites d'élevage qui font la publicité des dogues des Canaries et des autres chien·nes de bétail ou de garde. (Montaigne, 1965 : p.150–9) Certain·es des éleveur·ses et des expert·es canins qui défendent les dogues, avançaient l'argument que Bane et Hera n'étaient pas des spécimens « purs », comme si le métissage était un facteur explicatif décisif de leur attaque. Comme chez Montaigne et Rousseau, ces arguments brouillent, tout en la reconnaissant partiellement, la catégorie [NdT : « nature »] déjà complètement contaminée [NdT : « natureculture »] à laquelle tout·e chien·ne – comme toute civilisation humaine – appartient.

La double logique à la fois du « supplément et du fétiche » selon laquelle, d'un côté la culture doit être ajoutée à la nature pour l'améliorer mais elle doit aussi pallier les déficiences résultant de la culture même ; d'un autre côté, la prothèse animale qui comble un manque chez l'humanité, produit aussi un excès, témoignant du travail du symptôme. Slavoj Žižek l'appelle le symptôme de l'idéologie par excellence : une (re)connaissance refusée non pas en principe, mais en pratique (Žižek, 1989, 31-33). Sous le régime capitaliste, les relations intersubjectives deviennent des relations sociales entre des objets. Les relations de domination et de servitude entre les personnes – un fétichisme des personnes – sont dé-fétichisées et transférées aux relations entre les

marchandises en tant qu'objets de valeur, ce que Marx a décrit comme le fétichisme de la marchandise (Zizek, 1989, 26). Zizek relève, par exemple, que dans le capitalisme, les sujets savent très bien que « l'argent n'est en réalité qu'une simple incarnation, une condensation, une matérialisation d'un réseau de relations sociales », mais il soutient que :

« Dans leur activité sociale même, dans ce qu'ils sont en train de faire, ils agissent comme si l'argent, dans sa réalité matérielle, était l'incarnation immédiate de la richesse en tant que telle. Ils sont fétichistes en pratique, et non en théorie. Ce qu'ils "ne savent pas", ce qu'ils n'identifient pas correctement, est le fait que dans leur réalité sociale même, dans leur activité sociale – l'acte d'échanger des marchandises – ils sont entraînés par l'illusion fétichiste » (Zizek, 1989, 31).

Et il conclut : « Le niveau fondamental de l'idéologie (...) n'est pas une illusion qui masquerait l'état réel des choses, mais un fantasme (inconscient) structurant la réalité sociale même » (Zizek, 1989, 33). Cette abstraction de la subjectivité et de la capacité d'agir humaines dans la relation marchande – une abstraction réelle – caractérise l'activité humaine sous le régime capitaliste et constitue le fantasme qui anime et anthropomorphise la marchandise.

Jean-Joseph Goux qui, comme Zizek, lie une psychanalyse de la subjectivité au capital, va plus loin en affirmant que ce sujet est archaïquement masculin, qu'il trouve son origine dans l'échange des femmes comme dons. Cette forme d'échange constitue le fondement du principe d'exogamie instituant les relations sociales¹³. Comme il le note : « la position de sujet qui échange, par opposition aux objets de l'échange (qui sont elles-mêmes des personnes), marque une place, une fonction qui n'est pas celle du "sujet" que la philosophie transcendantale aporétique explore, mais qui peut engager l'essence du lieu symbolique du sujet » (Goux, 1992, 65). Il suggère ainsi que les vestiges symboliques d'une « archi-économie » genrée habitent la subjectivité sous le régime du capital.

Dans ce fantasme mobilisant le fétichisme de la marchandise, le sujet est détaché, déplacé, et abstrait dans la marchandise, lieu de la réification idéalisée qui préserve le sujet de sa consommation et de son usage dans le processus de l'échange, tout en commémorant la perte de la corporalité, en la convertissant en valeur dans l'objet « sublime »¹⁴. Dans la mesure où les marchandises dont il est question ici ont également une subjectivité et une agentivité propres, et dans la mesure où dans leur incarnation elles ne sont pas seulement les supports animés d'une agentivité qui les habite de l'extérieur, le fétiche de la marchandise-chien peut être vu comme la marque d'un désir – et d'une attente – pour une subjectivité masculine incarnée et inaliénée. Il s'agit d'une subjectivité qui refuse de sacrifier sa virilité carnivore en échange d'un pouvoir symbolique qui la consomme tout autant qu'il l'englobe¹⁵. Comme les « sauvages » de Montaigne et les cannibales cynanthropes qui habitent

¹³ « Le coup de force original réside dans l'assignation des rôles par laquelle une dissymétrie est instituée entre ce qui devient l'agent et ce qui devient l'objet de l'agent. L'homme est celui qui donne, la femme est le don. L'homme est celui qui échange, la femme est ce qui est échangé. C'est le principe de l'archi-économie qui est le fondement de toutes les économies (*oikos* : le foyer). La position de sujet qui échange, par opposition aux objets de l'échange (qui sont elles-mêmes des personnes), marque une place, une fonction qui n'est pas celle du "sujet" que la philosophie transcendantale aporétique explore, mais qui peut engager l'essence du lieu symbolique du sujet (...) Nous approchons ici l'archi-échange sexué originel à partir duquel l'échange en général, y compris l'échange économique, peut être conçu » (Goux, 1992, 65).

¹⁴ Voir Carla Freccero (2011) pour une description plus large de ce débat.

¹⁵ Derrida, dans son interview sur la question du sujet dans la (post)modernité (« Il faut bien manger »), défend que le schème philosophique de la subjectivité occidentale est fondé sur une structure sacrificielle, par laquelle le sujet consomme et se donne lui-même à consommer ; il appelle cela le carno-phallogocentrisme. Mon argument est que cette structure est un schème-en-désaveu. Goux discute la transition sacrificielle du pénis (l'incarnation en chair) en phallus (le pouvoir masculin symbolique), dans « The Phallus ».

les confins de la civilisation, la fusion de l'humain et du chien représente une plénitude incarnée que la modernité phallique considère comme perdue.

L'aporie que dessinent ces contradictions rappelle également le terme par lequel l'anthropologue Claude Lévi-Strauss nomme la frontière entre nature et culture : la prohibition de l'inceste. De par son caractère « universel », la prohibition de l'inceste pourrait paraître naturelle ; mais parce qu'elle possède les caractéristiques d'une règle, elle participe, cependant de la culture. Pour Lévi-Strauss, il s'agit d'abord d'une prohibition du fantasme et du désir d'une intimité endogame, qui s'apparente à un brouillage ontologique. La fusion entre l'autre et soi y constitue une intériorité à l'aune de laquelle l'extériorité ou l'altérité est mesurée et refusée. Lévi-Strauss affirme ainsi que les manifestations symboliques de l'inceste « ne constituent (...) pas la commémoration d'un événement. Elles sont autre chose, et plus que cela : l'expression permanente d'un désir de désordre, ou plutôt de contre-ordre¹⁶ ». Le désir d'un contre-ordre archaïque, que figure la plénitude d'un devenir humain-chien, est une (re)connaissance refusée dans les efforts humanistes de maintenir une distinction ontologique entre la nature et la culture, le chien et l'humain, sur cette scène de fusion violente entre les espèces.

Devenir-chien

Des traces de cette (re)connaissance persistent, à la fois dans les accusations de bestialité portées contre Noel et surtout Knoller, accusations qui n'ont pas été acceptées comme preuves au cours du procès, et dans le fait que le jury ait conséquemment infirmé le verdict de meurtre au second degré, que cela aurait impliqué, le chien en même temps que l'humain dans l'intention comme dans le passage au meurtre¹⁷. Dans cette affaire apparaît en filigrane la possibilité que, plus qu'une erreur accidentelle dans l'histoire des relations sociales entre les humain-nes et les chien-nes, l'attaque contre Diane Whipple a au contraire été un cas exemplaire de la libération d'une force par le devenir-chien. Ce n'est sans doute alors pas un hasard si le désir d'un devenir cynanthropique trouve son expression la plus aboutie dans le *scriptio inferior*, le sous-texte de ce palimpseste peuplé de fantasmes dans la machine du capital transnational et dans le complexe industrialo-pénitentiaire.

Dans *Dog O'War*, Bretches, alors détenu en quartier de haute sécurité, rend compte du projet d'élevage Dog O'War élaboré avec son co-détenu. Il fait des rapprochements autobiographiques entre une vie passée à se battre et les chien-nes de combat avec lequel-les il a grandi ; il manifeste aussi une certaine proximité avec la « race » dogue des Canaries qui incarne pour lui un idéal héroïque. Tout au long de ce livre – auquel font écho les témoignages de Noel et Schneider, et les sites web du monde entier sur les dogues – un double portrait émerge : le survivalisme retranché d'un guerrier protégeant sa famille et sa tribu contre un monde d'étrangers. hostiles, d'un côté ; et, de l'autre, l'individualisme héroïque d'un « gladiateur » captif dressé contre d'autres gladiateurs dans un sport qui consiste en un combat les uns contre les autres, et jusqu'à la mort.

¹⁶ Lévi-Strauss, 1969, p.491. Voir aussi p.496-7 : « Jusqu'à nos jours, l'humanité a rêvé de saisir et de fixer cet instant fugitif où il fut permis de croire qu'on pouvait ruser avec la loi d'échange, gagner sans perdre, jouir sans partager (...) rejetant, dans un futur ou un passé également hors d'atteinte, la douceur, éternellement déniée à l'homme social, d'un monde où l'on pourrait vivre entre soi. » (en français : 1967, p. 563, et p. 569-570)

¹⁷ Pour une étude comparée entre le meurtre au second degré et l'homicide involontaire dans ce cas, voir Van Derbeken, 2002.

Dans les quartiers de haute sécurité, les détenus forment des tribus racialisées de façon à se protéger des gardiens et des autres tribus racialisées ; ils valorisent la force, le courage, le sang-froid, la loyauté, la résistance à la douleur et l'aptitude à se battre.¹⁸ *L'Aryan Brotherhood*, dont la devise « dedans pour la vie, dehors par la mort » contient une double contrainte, à la fois individuelle et collective, horizontale et verticale. La description qu'en fait Schneider exprime cela en des termes forts et, dans une certaine mesure, contre-intuitifs : « Je ne suis pas un nazi. Je suis en prison. La prison est faite de noirs, de mexicains, de blancs. Les blancs sont une minorité. J'ai grandi avec des noirs. Ils n'ont rien à voir avec moi et je n'ai rien à voir avec eux (...) En prison, les choses sont clairement divisées racialement (...) Je ne suis pas un suprématiste blanc (...) Je n'ai pas fondé l'*Aryan Brotherhood*, et je ne vais pas y mettre fin. Je me suis juste greffé à elle. » (Jones, 2003, 291). Les principes de la Fraternité font référence à un tribalisme belliqueux – « J'épaulerai mon frère / Mon frère passera avant tous les autres / Ma vie est compromise si je trahis mon frère / J'honorerai mon frère dans la paix et la guerre » – commémoré par l'adoption d'une mythologie et d'une iconographie celtiques, nordiques et irlandaises dans les tatouages comme dans les œuvres artistiques produites au sein de Pelican Bay et dans lesquelles des dogues des Canaries figurent en bonne place¹⁹.

La devise inscrite sur le blason de l'élevage Dog O'War de Bretches est « Courage, Force, Loyauté ». Les écrits relatifs aux dogues, y compris les livres de Bretches et Millan, font état des épreuves de *gameness*²⁰ – la capacité à se battre à mort – organisés par des éleveurs (*dogmen*) pour produire une combinaison de résistance, d'insensibilité et d'endurance – en particulier d'endurance à la douleur – qui est reconnue comme une caractéristique de la « race » : « Ces hommes participent à un sport connu comme le *game testing* : ils lâchent leurs chien-nes sur un ring avec d'autres chien-nes, et abattent ceux et celles qui ont réussi à survivre mais sans répondre aux attentes de l'éleveur » (Millan, Peltier, 2006, 179). Citant un paragraphe de l'article de *Rolling Stone* sur la façon dont Pelican Bay est mêlé à cette affaire « L'enfer est pour les détenus », Bretches décrit l'entraînement que procure la prison : « Ces conditions ont valu aux quartiers de haute sécurité une place entre l'Iraq et le Kenya dans le classement par les Nations Unies, dans son rapport sur les droits humains de 1996 au sein des établissements pénitentiaires "inhumains" autour du monde. "Un grand nombre de prisonniers qui y entrent sont sévèrement touchés par la maladie mentale", affirme l'avocat Russell Clanton. "Ceux qui ne finissent pas fous deviennent des individus incroyablement forts" » (Bretches, 2005, 176-7)²¹. Cette force et ce qui la met au défi, sont ce que Bretches envisage comme le point d'identification entre les chiens (Carla : ici les chiens et lui ???) et lui : « Pour moi, il n'y a rien au-dessus d'une mise à l'épreuve de sa propre *gameness* et de ses capacités. Une des raisons pour lesquelles je respecte cette caractéristique des dogues et des pit-bulls, c'est que je m'identifie à ces graines de guerriers.). Bons vieux chiens de guerre, yeah, qui se ressemble s'assemble, comme dit le proverbe. C'est peut-être pour ça que tellement de gens ressemblent à leurs chien-nes (Carla : hommes ? femmes ? » (Bretches, 2005, 38). Ce point est éloquemment démontré dans un passage qui construit une identification morphologique entre l'homme et le chien et qui extrait des conditions d'inégalité radicale une éthique héroïque de la survie :

¹⁸ Voir Terhune, 2000 ; Davis, Shaylor, 2000 ; Davis, 2003 ; Wright, 2002.

¹⁹ « Celtic Reign », www.celticreign.com (consultée le 15 juillet 2010) ; voir aussi « Aryan Brotherhood: Prison Gang Profile », www.insideprison.com/prison_gang_profile_AB.asp (consultée le 15 juillet 2010).

²⁰ NDLT : le terme fait ici référence au sens archaïque de *game* comme synonyme de *pluck* : le courage, le cran, l'audace ; sens que l'on trouve encore aujourd'hui dans l'expression « are you game? » / « t'es cap ? ». *Gameness* peut donc être traduit par pugnacité. Mais le terme *game* contient aussi en anglais la référence aux jeux, ceux du cirque romain, et à la chasse, *game* désignant alors le gibier.

²¹ Voir aussi Wright, 2002, 45.



« Même si je ne me balade pas en faisant le dur, j'aime l'expression sévère des dogues, j'aime rendre cette expression dans les chien-nes de guerre que je dessine. Du moment que tu continues à essayer du plus que tu peux, et que tu n'arrêtes jamais, que tu n'abandonnes jamais la lutte, tu n'as pas perdu parce que tu n'as jamais renoncé ! Et même s'il n'existe pas de chien-ne ni de personne parfaite, le ou la dogue est un-e chien-ne qui est élevé-e pour être le ou la meilleur-e partout. Bane était un chien parfaitement solide mené par une personne qui ne l'était pas » (Bretches, 2005, 164-5).

Incarnations de la « vie nue », parvenant seulement de manière intermittente, sous l'œil de l'État, le statut d'humain-, les prisonniers des quartiers de haute sécurité de Pelican Bay résident dans des blocs cellulaires en béton, et ont accès, une fois par jour pendant quatre-vingt-dix minutes, à un espace appelé le « parc à chien »²². Robert Noel décrit crûment certaines des techniques de déshumanisation imaginées pour saper la subjectivité des prisonniers particulièrement indisciplinés et récalcitrants :

« Ils ont réduit Paul au rang de chien, comme ils disent. Ça veut dire que lorsqu'il fait bien froid en hiver, ils te jettent dans une cellule en béton pas chauffée, avec un trou dans le sol pour tout équipement sanitaire. Tu es là, sans eau courante, nu, sans couverture, sans matelas, sans rien. Ils te laissent là trois jours, et la seule chose qu'ils te glisseront en matière de nourriture c'est un plateau avec, littéralement, un tas de merde de chien gelée dessus²³ ».

Cette performance carcérale travaille à transformer le prisonnier en une pure incarnation animale, un corps dont on tient compte pour des raisons punitives, mais qui est dépouillé de son statut de sujet, et qui est rendu inintelligible en tant qu'humain²⁴. Le corps animal est, à son tour, dégradé, contraint à manger des excréments. La pratique pénitentiaire déploie ainsi la métaphore médiatrice du devenir homme-chien pour produire, discursivement comme matériellement, l'incertitude ontologique comme une dégradation de l'être. Pris dans les entraves mutuelles du chien et de l'humain avec leurs antécédents communs de prédation et d'oppression, de domination et de soumission, et incapables de revendiquer leur subjectivité en termes humains, les prisonniers adoptent une version contre-discursive de cette incertitude ontologique, transformant l'*underdog*²⁵ en un *über-being*²⁶. Plutôt que de revendiquer un traitement « humain », Bretches et Schneider repensent le devenir-chien comme l'incarnation puissante d'une force archaïque qui s'exprime dans les confusions métaplasmiques du guerrier et du gladiateur associant les maîtres (*dogmen*) et les chiens prédateur²⁷. Cette force ne se réalise nulle part aussi bien que dans la virilité carnivore héroïque et idéalisée du

²² Voir Agamben, 1998 ; Butler, 2005. Wright note que « les détenus sont tenus enfermés dans leurs cellules pendant 22h30 par jour. Pendant les quatre-vingt-dix minutes durant lesquelles les détenus sont autorisés à sortir, chaque homme est transféré vers une pièce plus grande en béton appelée le « parc à chien ». Le parc à chien est une cellule de 3 mètres sur 8 avec une évacuation au milieu et une petite ouverture à plus de 5 mètres au-dessus de leur tête » 2002, 45.

²³ Cité par Jones, 2003, 225.

²⁴ Voir Butler (2009) sur la question de ce qui constitue les conditions d'intelligibilité. Voir aussi SCARRY, 1985 ; SPILLERS, 1984, pour une description de la façon dont le corps est réduit à la chair dans des conditions de torture et d'esclavage.

²⁵ NdIT : le perdant, le dominé ou littéralement, « le sous-chien ».

²⁶ NdIT : un être supérieur.

²⁷ Haraway utilise le terme de métaplasme comme la figure rhétorique appropriée pour désigner la fusion matérielle-sémiotique du nexus humain-chien : « En ce qui concerne les histoires de chien-nes, mon trope favori est le "métaplasme" qui désigne la modification d'un mot, soit par l'ajout, l'omission, l'inversion ou la transposition de ses lettres, syllabes ou phonèmes. Le terme provient du grec *metaplasmos*, signifiant remodelage ou refonte. Métaplasme est un terme générique qui s'applique pratiquement à toute forme d'altération d'un mot, intentionnelle ou fortuite. J'emploie métaplasme au sens d'un remodelage du corps des humain-es et des chien-nes, d'une refonte des codes du vivant au cours de l'histoire des relations entre espèces de compagnie » (2003, 20).



dogue appelé « El Supremo » Bane :

« Ça me semblait difficile de ne pas respecter une créature qui était “aussi” un animal très impressionnant à regarder. Ceux et celles qui n’étaient pas effrayé-es par cet aspect, qui venaient à le connaître véritablement, aimaient ce chien guerrier au grand cœur. Laissons les bons aspects de Bane survivre à travers sa descendance. Bane était un sacré chien, pas parce qu’il a accidentellement tué une personne, mais parce qu’il était mon premier dogue et qu’il était une légende parmi la population carcérale de Pelican Bay, parce que l’élite riche et puissante le détestait tellement qu’elle l’a rendu célèbre, en bien comme en mal. Je penserai toujours à lui comme s’il vivait dans un au-delà du guerrier, où il réaliserait au mieux son potentiel, ça m’aide à encaisser sa mort. J’aime me souvenir des vieux-lles ami-es et de la famille en les imaginant dans une vie après la mort, comme je me souviens de Bane. Il représentait tout ça à la fois pour pas mal de gens, même au-delà des frontières raciales qu’il y a parfois en prison. Tout le monde ici voyait en Bane un symbole de force. Nous devons remercier le Département de l’Administration Pénitentiaire de Californie (CDC), avec tous ses mensonges et sa corruption, et tou-tes les riches et puissant-es arrivistes de san franciscain-es, d’avoir fait de Bane un martyr des opprimés ! » (Bretches, 2005, 84).

A l’instar des cannibales qu’étudie Peter Hulme dans son histoire des confrontations coloniales qui devinrent un concept-idéologie désignant la résistance acharnée à la colonisation, le chien dévorant endosse le poids de la résistance des prisonniers à leur oppression, leur servant de médiateur dans d’autres mondes que les leurs, et se sacrifiant en leur nom (Hulme, 1986)²⁸. Les discours dominants sur l’affaire laissent entrevoir des désaveux symptomatiques, qui ne sont rien d’autre que le refus de comprendre, d’une part, la relation intersubjective entre le chien et l’humain, et d’autre part à quel point le chien prédateur a absorbé une subjectivité corporelle excessive au regard du statut d’objet auquel ces discours l’assignent. Mais Bretches et ses collègues s’engagent dans cette fusion depuis le pôle opposé de cet habitus trans-espèce, en une absorption du soi humain dans un devenir-chien. Dans un cas, il est question de la férocité essentielle ou de l’innocence d’un animal non-humain et de sa pure instrumentalisation à des fins humaines, et dans l’autre, de la noblesse de l’animal non-humain et de la capacité à servir de médiateur dans le tribalisme racial, des traits absents d’une humanité totalement dépourvue de capacité d’agir. Aucun discours ne semble tout à fait comprendre la co-implication à laquelle conduit le devenir cynanthropique contenu dans cette histoire tropologique des chiens.

Des rencontres queers

L’affaire Diane Whipple représente un moment marquant pour la consolidation des droits et des prérogatives des couples de même sexe, car Smith a pu intenter un procès pour homicide involontaire contre Noel et Knoller au nom de Whipple. Malgré cela, les circonstances du meurtre furent souvent décrites dans des termes étonnamment hétérosexuels. Noel supposa que Bane avait attaqué Whipple à cause des « phéromones » et Knoller comme Noel suggérèrent à différentes reprises que Bane n’avait pas l’intention d’attaquer, mais était, bien plutôt, attiré par Whipple et l’avait approchée comme un mâle dominant envisage une créature du sexe

²⁸ Voir aussi Freccero, 1994.



opposé. Le traitement de l'affaire par les médias à sensation, de même que celui de Jones, font allusion à des preuves de zoophilie entre Knoller et Bane. La publication de la correspondance personnelle de ces trois protagonistes dessine quant à elle une union sexuelle incestueuse mythique entre Noel (comme père originel / roi), Knoller (comme mère / reine), et Schneider (comme fils), Bane servant de substitut / symbole de Schneider en son absence. La sexualisation de la relation entre Bane et Knoller a été avancée – puis réfutée – comme une cause potentielle du comportement aberrant de Bane, tandis que la non-implication supposée d'Hera dans l'attaque a aussi été utilisée pour étayer la lecture hétérosexuelle.

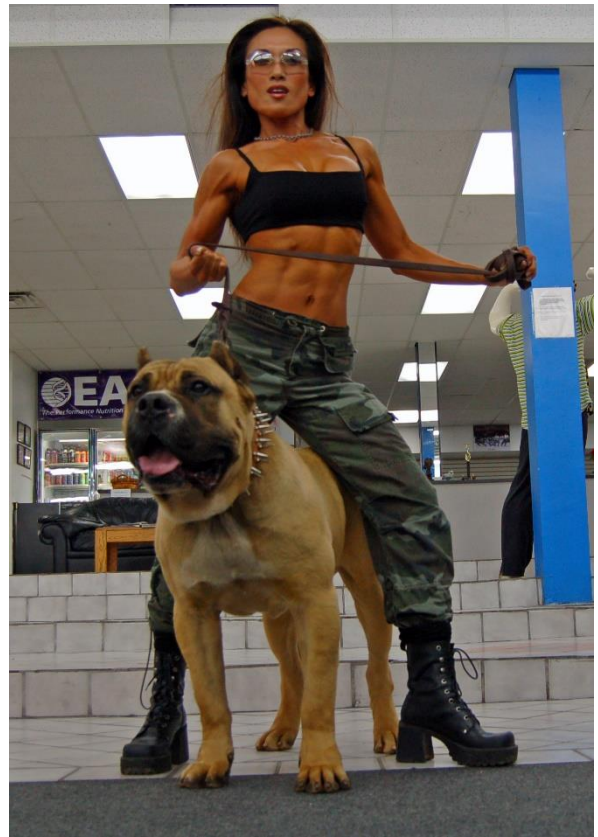
En effet, dans les récits et les illustrations portant sur les dogues utilisés pour le travail de protection et de garde des troupeaux, une hétéronormativité masculine (accentuée génétiquement) semble précisément en jeu. Le dogue est enrôlé pour protéger les femmes (et, comme le rapporte d'autres sources, les enfants), contre la prédation rivale des hommes inconnus. Les sites web sur les dogues mettent souvent en scène des chiots entourés d'enfants (pour illustrer leur nature docile) d'une part, et de l'autre des chien·nes adultes en train d'attaquer des hommes équipés de protections durant un entraînement au *Shutzhund* (travail de protection). Les anecdotes, elles, contiennent souvent la contradiction apparente entre une intelligence et un tempérament protecteur, doux, et semblables à l'humain·e, et une férocité à l'égard des étrangers hostiles ; elles font écho en cela aux récits de voyageurs décrivant des personnages cynanthropiques cannibales et saints, et pour lesquels l'existence de la race de chien·nes dogues était connue, parmi d'autres :

« Mon dogue s'appelle Satan. C'est mon copain qui a insisté pour lui donner ce nom parce qu'il pensait que cela contribuerait à sa capacité à repousser les inconnus cherchant à entrer chez nous. Depuis que je suis éleveuse de chien·nes (d'abord des petit·es, maintenant des grand·es), j'étais inquiète à l'idée d'accueillir ce chiot monstrueux chez moi. Inutile de vous dire qu'il n'a pas fallu longtemps à Satan pour se faire accepter par toute la famille. Je n'ai jamais de ma vie dressé un chien avec autant de facilité. Ce chien était si proche de l'humain que je n'arrivais pas à y croire (...). La chose la plus incroyable dans cette histoire, c'est que Satan n'a jamais fait de mal, même par accident, à aucun·e de mes petit·es chien·nes (des chihuahuas). Il est devenu en grandissant le chien le plus adorablement docile que j'aie jamais vu. Mon copain était très déçu par son comportement jusqu'à un soir d'hiver, alors qu'on rentrait du cinéma. Comme il faisait déjà nuit, Satan ne pouvait pas voir qui s'approchait de la maison, il a donc commencé à aboyer avec agressivité comme il a l'habitude de le faire. Soudain mon copain a remonté son manteau sur sa tête et a commencé à me frapper (pour de faux) pour voir ce que ferait Satan. Je me suis mise à crier pour rendre la scène plus crédible encore. En quelques secondes, Satan a sauté à travers la large fenêtre de la pièce avant et s'est précipité vers le lieu de l'attaque. Je n'ai jamais vu mon copain enlever aussi vite un vêtement pour révéler qui il était. Heureusement, personne n'a été blessé, et devinez qui a payé la vitre ? Satan est extrêmement agressif quand il faut. Il est tout ce que nous voulions tous les deux chez un chien. » (Eubanks, 2004).

Sanders Kennel donne à voir la puissance brute du dogue en le mettant en scène dans une salle de sport, portant un collier en cuir hérissé de pointes, et faussement dominé par une femme asiatique tout aussi musclée mais très mince, portant elle un treillis et des rangiers ; ou encore tenu en laisse et / ou tranquillement assis à côté d'un bodybuilder / haltérophile afro-américain.²⁹ Il – car ce dogue est, bien entendu, un mâle – est le fétiche

²⁹ On peut trouver ces images sur la page « Sanders Kennels », www.sanderskennels.com/Presa_Male_Imports.htm

idéologiquement compensateur. Freud montre que le fétichisme, soit la valorisation sexuelle du substitut métonymique du pénis (toujours déjà) absent de la mère, agit comme le mémorial de l'horreur de la castration, le met à distance, et « épargne au fétichiste de devenir homosexuel en prêtant aux femmes ce caractère par lequel elles deviennent supportables en tant qu'objets sexuels » (FREUD, 1963, p.206). Sur ces photographies, le fétiche est redoublé : les corps humains non-blancs assument déjà dans le registre du fantasme la signification culturelle de la plénitude incarnée, même si, simultanément, le chien restaure la puissance, à la façon d'une prothèse, c'est-à-dire, fait office de – et compense – la castration symbolique dont font l'objet ces corps (ENG, 2001). Sanders Kennel apporte quelques éléments pour expliquer le désaveu qui est à l'œuvre dans l'hétérosexualisation du dogue participant, ce dernier, aux arrangements de la parenté humaine. Il suggère que la masculinité du chien, bien que métaphoriquement hétérosexuelle sans doute, fonctionne métonymiquement comme une identification, l'objet d'un investissement narcissique par une subjectivité



fétichiste qui, par conséquent, échappe à l'homosexualité implicite que ce narcissisme impliquerait sinon.

Le fait que, sur le site web, cette relation fétichiste soit liée à des corps non-blancs réitère l'affinité historique et idéologique entre les chiens et leurs maîtres établie au cours des multiples confrontations coloniales qui hantent leur union ontologique, actualisée ici à travers les métaphores (métonymiquement) associées de l'espèce et de la « race ». C'est précisément cette juxtaposition qui conduit aussi à une autre dimension des désaveux dans ce cas : l'apparition spectrale du « mythe du violeur noir » sur la scène du meurtre, étrangement accentuée par l'extrême blancheur de Whipple (et l'extrême noirceur de Bane) sur les photographies qui ont circulé dans la presse³⁰.



(consultée le 16 juillet 2010).

³⁰ Pour les photographies des protagonistes du drame, voir « The Death of Diane Whipple », SFGate.com, www2.sfgate.com/cgi-bin/object/article?f=/g/a/2002/03/22/dogmaulgallery.DTL&o=0 and « Multimedia Special: The Whipple Case », SFGate.com, www.sfgate.com/cgi-bin/article.cgi?f=/g/a/2002/03/22/dogmaulgallery.DTL (consultée le 15 juillet 2010).



D'un côté, donc, il y a un effort pour re-normaliser la rencontre queer inter-espèce à travers une matrice hétérosexuelle, une matrice qui, dans ce cas, ne tient pas compte de la différence entre les espèces du moment qu'elle ne signifie rien d'autre qu'une masculinité primitive. Mais donner à cette rencontre un sens (hétéro)sexuel humain conjure également les histoires spectrales – spéculaires et spectaculaires – du pouvoir racialisé aux Etats-Unis. Dans les deux cas, la rencontre chien-humaine est transformée en une figure puissante et dense de la sexualité / du sexuel (humain/e) et du conflit racial tel qu'on peut le trouver dans différentes institutions ou « appareils d'Etat », du système législatif au système carcéral et à l'imaginaire populaire représenté par les médias (Althusser, 1971).

Coda

Bretches, dont l'analyse de la procédure judiciaire constitue une vision fascinante, bien que paranoïaque du monde politique de San Francisco, fait une remarque choquante :

« Et comme si tout cela n'était pas assez poétique. Vous allez rire !... Sharon Smith est arrivée et a pris sa part sur les deux millions et demi piqués au propriétaire de l'immeuble. Et elle s'est fait mettre enceinte, elle et sa nouvelle "partenaire" ! Elles ont volé mon idée d'utiliser l'argent du procès pour élever des chien-nes ! » (Bretches, 2005, 221).



En un sens, Bretches a gagné : les ventes de dogues des Canaries ont augmenté spectaculairement aux Etats-Unis suite à cet événement. Mais j'entends aussi dans ces lignes le souhait d'un autre hybride postcolonial, dont le nom suffit à faire entrer ce récit : « Oh là là ! oh ! que c'est dommage ! Tu m'en as empêché, sinon j'aurais peuplé cette île de Calibans³¹ ».

Je n'ai pas accès aux agentivités et subjectivités qui entrent en conflit dans l'affaire Diane Whipple, peu importe à quel point je peux souhaiter les comprendre. Même si j'y avais accès, et même si les premières informateur-rices [NdT : *natives informants*] utilisaient le langage pour autre chose que l'insulte, je ne pourrais en retirer ni vérité ni position éthique. Les généalogies figurées que j'ai suivies à la trace aboutissent

A propos du mythe du violeur noir voir, parmi d'autres, Davis, 1983 ; Dowd Hall, 1983 ; Omolade, 1983.

³¹ William Shakespeare, *The Tempest*, ed. Robert Langbaum, New York, Vintage Books, 1964 /reed.1998, Acte I, scène 2. Ici, dans une traduction de V. Bougy aux éditions Robert Laffont (2002). Lestringant, (1994, 43-55), Hulme (1986) et White (1991, 63-64) soulignent le fait que Christophe Colomb associe et condense les cyclopes, les cynocéphales, les cannibales, les canins, les caraïbes et le Grand Khan dans ses projections du Nouveau Monde, arrivant à la conclusion que les îles caraïbes qu'il découvre sont peuplées de cannibales à têtes de chiens. Le nom de Caliban est une contraction de *Carib* (caraïbe) et *Cannibal*.

à une « hantologie » historique, un récit des façons dont les ontologies qui ne sont pas (seulement) humaines peuvent apparaître ou réapparaître lors de collisions historiques et sociales / culturelles.³² Elles ont une force et elles ont des effets ; elles sont une « archive des sentiments », dont les conséquences matérielles échappent – en même temps qu’elles les affectent - aux désaveux rationalistes d’un humanisme libéral relatif au devenir cynanthropique (ou anthrocynique).³³ Si nous sommes, comme l’affirme Haraway, complices du crime de l’évolution (et si l’évolution peut être considérée comme historique), ce n’est pas un crime qui peut donner lieu à des poursuites judiciaires au titre de la culpabilité du sujet souverain pensé en des termes humanistes.³⁴ De nouvelles façons de penser l’agentivité, la subjectivité et la collectivité sociale devront être façonnées pour permettre l’évolution de ces collectivités, qui ne sont pas exclusivement humaine, mais des êtres-espèces.

Bibliographie

JONES Aphrodite, *Red Zone: The Behind the Scenes Story of the San Francisco Dog Mauling*, New York, Avon, 2003.

BRETCHES Dale, *Dog O’War*, Lincoln, iUniverse, 2005 (2^e édition).

Margulis Lynn et Sagan Dorion. *Acquiring Genomes: A Theory of the Origins of Species*, New York, Basic Books, 2002.

DERRIDA Jacques, « "Eating Well" or the Calculation of the Subject » in *Points: Interviews 1974-1994*, WEBER Elisabeth (dir.), Stanford, Stanford University Press, 1992, p.255-287, p.280. en français : DERRIDA Jacques, « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », dans *Points de suspension*, Entretiens, p. 269-301.

HARAWAY Donna, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2003, p.5. en français : HARAWAY Donna, *Le manifeste des espèces de compagnie*, trad. Jérôme Hansen, Editions de l’Eclat, 2010.

Derrida, J. *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.

FERNÁNDEZ-ARMESTO Felipe, *The Canary Islands after the Conquest: The Making of a Colonial Society in the Early-Sixteenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 1982.

PLINE L’ANCIEN, *The Natural History*, trad. H. Rackham, Cambridge, Harvard University Press, 1967

WHITE David G., *Myths of the Dog-Man*, Chicago, University of Chicago Press, 1991

FRECCERO Carla, « Figural Historiography: Dogs, Humans, and Cynanthropic Becomings » in HAYES Jarrod, HIGONNET Margaret, SPURLIN William (dir.), *Comparatively Queer*, Basingstoke, Palgrave, 2010, p.45-67.

³² Voir Derrida (1993) ; Gordon (1997). Le terme appear (apparaître) ici n’est pas tout à fait adéquat. Derrida utilise celui de “revenir”, qui fait jeu de mot avec “revenant” et souligne que les apparitions de spectres ne sont pas une question de visibilité. Gordon ajoute l’argument de poids que ces ré-apparitions sont sociales et historiques.

³³ Ici, je cite l’ouvrage d’Ann Cvetkovich (2003).

³⁴ Ici mes pensées s’accordent avec ce que Butler écrit dans « Burning Acts, Injurious Speech » (1996), à savoir que « la juridicisation de l’histoire (...) est produite précisément par la recherche de sujets à poursuivre en justice, qui peuvent être tenus pour responsables et, ainsi, résoudre temporairement le problème d’une histoire fondamentalement impossible, elle, à poursuivre en justice ». L’évolution est probablement l’histoire la plus difficile à poursuivre en justice, ce qui n’empêche pas certain-es d’avoir envie d’essayer.



- LEIGHTON Robert, *The New Book of the Dog*, Londres, Cassell, 1916
- TAYLOR Tamara, « The Origin of the Mastiff », *Canis Max*, n°1.3 (1996-97), people.unt.edu/~tltooo02/mastiff.htm (consultée le 15 juillet 2010).
- ANDERSON J.K., *Hunting in the Ancient World*, Berkeley, University of California Press, 1985,
- DE LAS CASAS Bartolomé, *Apologética historia de las Indias*, Madrid, Bailly, Bailliere e hijos, 1909
- VARNER John G., VARNER Jeanette, *Dogs of the Conquest*, Norman, University of Oklahoma Press, 1983
- SCHWARTZ Marion, *A History of Dogs in The Early America*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1997.
- MILLARES TORRES Agustín, *Historia General Sobre Las Islas Canarias*, Las Palmas de Gran Canaria, Cedirca, D. L., 1977
- MANNONI Octave, *Clefs pour l'Imaginaire ou L'Autre Scène*, Paris, Seuil, 1985
- Freccero, « Fetishism », *New Dictionary of the History of Ideas* 2, 2005, p.826–28.
- Claude Lévi-Strauss. *Elementary Structures of Kinship*, trad. James Harle Bell, John Richard von Sturmer, et Rodney Needham, Boston, Beacon, 1969, p. 3-11. en français *Structures élémentaires de la parenté*, 1947, Paris, Presses Universitaires de France, chap.1.
- Jacques Derrida. « Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences », dans *Writing and Difference*, trad. Alan Bass, Chicago, University of Chicago Press, 1978, p.278–93. en français : « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », dans *L'écriture et la différence*, Paris, Editions du Seuil, 1967.
- MILLAN Cesar, PELTIER Melissa Jo, *Cesar's Way: The Natural, Everyday Guide to Understanding and Correcting Common Dog Problems*, New York, Harmony, 2006,
- MONTAIGNE Michel de, « Of Cannibals », dans *The Complete Essays of Montaigne*, trad. Donald Frame, Stanford, Stanford University Press, 1957/ reed. 1965. en français : « Des cannibales » dans *les Essais*. coll. Quarto, Gallimard, 2009.
- ZIZEK Slavoj, *The Sublime Object of Ideology*, Londres et New York, Verso, 1989, p.31-33.
- GOUX Jean-Joseph, « The Phallus: Masculine Identity and the 'Exchange of Women' », *Differences*, n°4.1, 1992, pp.40–75.
- FRECCERO, « Ideological Fantasies », *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 18.1 (2011), p. 47-69, numéro spécial : *Queer Theory and the Crises of Capitalism*, ed. Jordana Rosenberg and Amy Villarejo (en cours de publication)
- VAN DERBEKEN Jaxon « Why Jury Called It Murder: Negligence, Deception Cited in Mauling Trial », *San Francisco Chronicle*, 22 mars 2002.
- TERHUNE C. A. ("Cal"), « A Question of Control », *San Francisco Chronicle*, 9 avril 2000
- DAVIS Angela, SHAYLOR Cassandra, « A Question of Control », *San Francisco Chronicle*, 9 avril 2000
- DAVIS Angela, *Are Prisons Obsolete ?*, New York, Seven Stories, 2003



en français : DAVIS Angela, *La prison est-elle obsolète ?*, Vauvert, Au Diable Vauvert, 2014.

WRIGHT Evan, « Mad Dogs and Lawyers », *Rolling Stone*, 28 février 2002, p.42–47, p.68–69.

AGAMBEN Giorgio, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford, Stanford University Press, 1998,

BUTLER Judith, *Vie précaire. Les Pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, Paris, Éditions Amsterdam, 2005

BUTLER, *Ces corps qui comptent ; de la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009

SCARRY Elaine, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, New York, Oxford University Press, 1985

SPILLERS Hortense, « Interstices: A Small Drama of Words », dans VANCE Carol S. (dir.) *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Boston, Routledge & Kegan Paul, 1984, p.73-100

HULME Peter, *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean 1492–1797*, Londres, Routledge, 1986.

FRECCERO, « Cannibalism, Homophobia, Women: Montaigne's 'Des Cannibales' and 'De L'Amitié' », dans HENDRICKS Margo et PARKER Patricia (dir.), *Women, "Race," and Writing in the Early Modern Period*, Londres et New York, Routledge, 1994, p.73-83.

EUBANKS Jeanne, « Quips & Quotes », *The Gripper: The Official Publication of the United Perro de Presa Canario Club*, n°33, hiver 2004, www.uppcc.net/QuipsAndQuotes.aspx (consultée le 15 juillet 2010).

FREUD Sigmund, « Fetishism » (1927), dans *Sexuality and the Psychology of Love*, RIEF Philip, New York, Collier, 1963, p.204–9,

ENG David, *Racial Castration*, Durham, Duke University Press, 2001.

DAVIS Angela, *Women, Race, and Class*, New York, Vintage, 1983 ;

DOWD HALL Jacquelyn, « 'The Mind That Burns in Each Body': Women, Rape, and Racial Violence », dans SNITOW Ann, STANSELL Christine et THOMPSON Sharon (dir.), *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, New York, Monthly Review, 1983, p.328–49;

OMOLADE Barbara, « Hearts of Darkness », dans SNITOW Ann (et al.), *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, New York, Monthly Review, 1983, p.350-67.

ALTHUSSER Louis, « Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Toward an Investigation) » dans *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, ed. et trad. Ben Brewster, New York, Monthly Review, 1971, p.127–86.

en français : ALTHUSSER Louis, « Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Notes pour une recherche) », *La Pensée*, n°151, juin 1970.

LESTRINGANT Frank, *Le cannibale : grandeur et décadence*, Paris, Perrin, 1994, p.43-55

GORDON Avery, *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997



Cvetkovich : *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*, Durham, NC, Duke University Press, 2003.

Butler, J. « Burning Acts, Injurious Speech », dans *Deconstruction Is/In America: A New Sense of the Political*, ed. Anselm Haverkamp, New York, NYU Press, 1996, p.149-180.

Pour citer cet article

FRECCERO Carla, « La virilité carnivore ou le Devenir-chien », traduit de l'anglais par Marion TILLOUS, avec l'aide de Carla FRECCERO, Francesca ARENA et Elsa DORLIN, *Comment S'en Sortir ?*, n° 6, hiver 2018, p. 14-30.

SOUVERAINETÉ, CONTRÔLE TERRITORIAL ET DÉSHUMANISATION DU CORPS FÉMININ DANS LES NOUVELLES FORMES DE LA GUERRE

Alejandra del Rocío Bello Urrego

Les catégories « femme » et « femelle », ainsi que la relation entre elles, sont analysées dans cet article à partir des outils proposés par les épistémologies féministes décoloniales. Ainsi, la modernité est abordée comme un schéma de pouvoir global, raciste et patriarcal dont la genèse se situe dans les processus d'expansion coloniale des empires européens, commencés au XVI^e siècle (Lugones, 2008). Dans ces perspectives, le système de construction de sens qui véhicule la reproduction de ce type de pouvoir rend intelligible la réalité par des oppositions binaires qui dérivent toujours dans la reproduction des rapports composés en termes inférieur/supérieur. Logique qui reproduit constamment une séparation entre des vies plus ou moins précieuses. Oppositions toujours dérivées du couple civilisé/incivilisé et dont les tandems humain/animal, homme/femme, femme et femelle en sont des bons exemples (Segato, 2015). Il s'agit d'un système de production de sens qui véhicule la classification constante de la population globale entre une zone de l'être et une zone du non-être (Grosfoguel, 2012). Ou encore entre des vies auxquelles l'on attribue le statut d'humain, reconnaissant ainsi de la valeur à ces vies et ces corps, et des vies auxquelles ce statut est nié. C'est à partir de ce cadre d'analyse que la construction de la femme par opposition à la femelle est analysée, non seulement comme un dérivé de la division ontologique entre l'être et le non-être mais comme un élément qui rend possible l'existence de cette division.

Tel que cet article essayera de montrer à partir du cas colombien, certaines-certaines habitant-e-s du territoire national sont constamment relégué-e-s à la zone du non-être à travers un exercice de souveraineté basé plutôt sur l'action de faire souffrir que sur l'action de faire vivre ou de faire mourir. Exercice pour lequel faire souffrir les corps féminins est un élément constitutif, car ceux-là sont le territoire privilégié pour exprimer la capacité du souverain de faire souffrir la totalité du groupe gouverné.

La relation entre corps féminins, cruauté et souveraineté sera explorée en lien avec ce que Rita Segato qualifie *les nouvelles formes de la guerre*. C'est-à-dire celles constitutives du capitalisme dans son étape néolibérale et qui, depuis les années 1990, sont menées par des armées para-institutionnelles, plutôt que par les armées des États-nations (Segato, 2016). La radicalisation de la violence administrée dans un cadre paraétatique¹ est un trait caractéristique de ces nouvelles formes de la guerre. Radicalisation où le corps féminin, notamment celui des femmes non blanches pauvres, se constitue comme le corps sacrificiel par excellence.

Ce travail reprend l'exploration de cette auteure autour des logiques néolibérales de la guerre et sur de la centralité du corps féminin dans la définition des formes que prend le pouvoir dans l'étape néolibérale du

¹ Le terme « paraétatique » est utilisé dans cet article pour désigner les structures qui exercent l'administration des territoires en complétant/suppléant l'action des États et en partageant des intérêts avec ceux-ci, mais qui ne font pas formellement partie de la machine étatique proprement-dite.



capital. Tel que ce phénomène s'est manifesté en Colombie, la souveraineté sur un territoire s'exprime plus dans l'action de faire et de laisser souffrir que dans l'action de tuer. Par exemple, les rapports officiels sur la guerre en Colombie – « Mujeres y Guerra. Víctimas y resistentes en el Caribe colombiano » (Centro de Memoria Histórica, 2011), « La tierra en disputa » (Centro Nacional de Memoria Histórica., 2014), « El Salado, Esa guerra no era nuestra » (Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, 2009) et « El Placer. Mujeres, coca y guerra en el bajo Putumayo » (Centro de Memoria Histórica, 2016) – font ressortir que la cruauté exercée publiquement sur certains corps constitue la pierre angulaire dans la consolidation de la domination sur la totalité d'une communauté et sur un territoire. L'administration de la mort n'est dans ces cas pas une fin en soi, mais un moyen pour faire souffrir toute une communauté et, à travers cette action, pour consolider le pouvoir des armées d'invasion. Au fond, la souveraineté sur les territoires conquis par les armées paramilitaires s'exprime plus par le droit de décider qui doit souffrir et dans quelle mesure que par l'exercice de décider qui doit mourir ou vivre.

Pour le philosophe camerounais Achille Mbembe, l'expression ultime de la souveraineté réside dans la capacité de décider qui doit vivre et qui doit mourir ; ainsi, tuer ou laisser vivre constituent les limites de la souveraineté, ses attributs fondamentaux. Dans les mots de l'auteur : « exercer la souveraineté, c'est exercer le contrôle sur la mortalité et définir la vie comme le déploiement et la manifestation du pouvoir » (Mbembe, 2006). Pour l'auteur, « la corrélation entre souveraineté et exception est celle d'une politique où la vie est produite depuis la prémisse de son caractère jetable » et où la logique ami/ennemi est cruciale (Chávez Mac Gregor, 2013, p. 23). Dans ce sens, la politique émerge comme un travail d'administration de la mort, où les plus exposé-e-s sont ceux/celles considéré-e-s non rentables pour le capital, ni comme producteurs-trices ni comme consommateurs/-trices. Dans cette perspective, Mbembe propose le concept de nécropolitique pour désigner une forme spécifique de pouvoir : celle où le souverain a le pouvoir de décider qui doit vivre et qui doit mourir en prenant comme critère la rentabilité économique (Martínez, 2017).

Nombre d'éléments proposés par cet auteur constituent des outils efficaces pour comprendre les formes du pouvoir telles que celles-ci se sont exprimées dans les conquêtes territoriales dans la Caraïbe colombienne par des forces armées paramilitaires pendant les années 1990. Ce phénomène s'inscrit en effet dans une logique ami/ennemi qui justifie un état d'exception permanent où l'administration de la mort joue un rôle central. Cependant, dans le cas colombien, l'objectif de la terreur – envers ceux qui dans le processus de constitution de la Nation colombienne ont été relégués à la place d'Autres de la Nation² – semble être plus de déployer et de manifester le pouvoir sur la vie, plutôt que d'administrer la mort.

² Dans le texte classique « La Nation et ses Autres », l'anthropologue argentine Rita Segato définit la Nation comme une entité en tension permanente avec sa diversité interne. En ce qui concerne le cas de l'Argentine, l'auteure signale que dans le processus de constitution d'une Nation, l'État argentin et ses agences (principalement l'école, la santé publique et le service militaire obligatoire) ont fourni une machine pour écraser les différences d'une efficacité extrême et sans appel. L'État a conditionné l'accès à la citoyenneté plénière, à la communauté concitoyenne, pour toutes les personnes marquées ethniquement (peuples indigènes, africains, et migrants) au renoncement à la différence. Ainsi, l'égalisation culturelle, à travers un processus de neutralisation ethnique, a été perçue comme une condition pour l'accès à la citoyenneté (Segato, 2007, pp. 57-58). Ce processus n'a pas été une exclusivité de la Nation argentine : il est au contraire typique de la construction de Nation(s) en Amérique latine, y compris en Colombie. Concernant l'égalisation culturelle comme condition d'appartenance à la communauté concitoyenne en Colombie, voir : (Noguera, 2003; Pedraza Gómez, 1999). Ainsi, la formule « La Nación y sus Otros » fait référence à la frontière entre les populations blanchies par les politiques de construction de Nation, principalement opérées dans la première moitié du XXe siècle, et les Autres – ceux et celles exclu-e-s de ces politiques et, par conséquent, exclu-e-s de la pleine citoyenneté.



La terreur, plus que rejet des corps non rentables pour le capital – comme on pourrait l’interpréter en utilisant le concept de nécropolitique comme cadre d’analyse, est le moyen qui permet le déploiement et la manifestation du pouvoir sur les corps qui, historiquement, ont constitué *les Autres* des nations latino-américaines. Des corps qui ont été relégués à la marge des politiques de métissage déployées par les États latino-américains à l’époque de la constitution des populations nationales, entre la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle. Dans le cas colombien, ces corps relégués étaient les habitants ruraux, les peuples indigènes, les peuples noirs et les communautés géographiquement éloignées des centres industriels. La focalisation des politiques d’homogénéisation culturelle³ sur une partie des habitants a généré une frontière ontologique entre ceux et celles qui étaient touché-e-s par ces politiques, acquérant ainsi le statut de population, et les Autres, relégué-e-s aux marges de la communauté concitoyenne et dont les corps constituent des ressources exploitables au nom du bien-être de la Nation (Bello-Urrego, 2018, chapitre 2).

D’autre part, l’analyse du cas colombien suggère que le pouvoir de faire souffrir ces autres corps féminins et de doser cette souffrance selon une norme de genre moderne, eurocentrique et patriarcale (où le féminin est défini par l’infériorité face au masculin, par son rôle reproductif au sein de la famille bourgeoise et par son appartenance à l’espace privé) conditionne la possibilité d’exercer le pouvoir sur la communauté et sur le territoire.

C’est dans cette perspective que cet article se concentre sur les cas décrits dans les rapports officiels cités auparavant, en mettant en particulier l’accent sur le cas des incursions paramilitaires dans la région caraïbe colombienne à la fin des années 1990 et au début des années 2000. Ceci afin de problématiser l’action de faire souffrir, du point de vue de son rapport avec l’exercice de la souveraineté à l’époque des nouvelles formes de la guerre.

Ce travail utilise les catégories « femme » et « femelle » pour interroger le caractère à la fois patriarcal, colonial et anthropocentrique du pouvoir moderne. Il y sera défendue l’hypothèse que la différence induite entre les corps féminins par leur reconnaissance en tant que femmes ou en tant que femelles entraîne des conséquences matérielles et concrètes, car nier à certains corps leur appartenance au groupe des femmes et les assimiler au groupe des femelles équivaut à nier leur humanité et à les rendre ainsi un objet légitime de la cruauté. Cette déshumanisation étant un élément clé dans la consolidation de la souveraineté des milices paramilitaires sur la totalité du territoire.

Faire souffrir pour construire les corps

La Commission pour la mémoire historique a répertorié plusieurs profils parmi les corps féminins transformés en objet de la cruauté du groupe paramilitaire *Autodefensas Unidas de Colombia* (Autodéfenses Unies de Colombie – AUC) :

- profil indiscriminé (simplement pour le fait d’être femme);
- profil transitif (pour faire partie de la famille de l’homme visé);
- profil stigmatisé (pour faire partie du groupe ennemi) ;

³ Voir la référence numéro 2.



- profil emblématique-représentatif (pour occuper une place d'autorité);
- profil transgressif (pour transgresser des normes morales) (Centro de Memoria Histórica, 2011, Capítulo 3).

Beaucoup des victimes correspondent aux deux derniers profils. Dans le cas du profil emblématique-représentatif, il s'agit de femmes qui exerçaient des rôles clés dans la cohésion de la communauté ou des rôles d'autorité, donc des femmes qui ne cadraient pas avec un modèle de féminité défini depuis la sphère domestique (Centro de Memoria Histórica, 2011, p. 52). Dans le cas du profil transgressif, il s'agit de personnes qui, globalement, ne correspondaient pas à une norme de genre spécifique définie à partir de la division des corps binaire, hétérosexuelle et hiérarchique (Centro Nacional de Memoria Historica, 2015).

Dans le cas du profil emblématique-représentatif, il s'agit des femmes dont les rôles dans la vie publique étaient cruciaux pour le maintien du tissu social. C'est pourquoi leur persécution était un exercice d'aliénation de la communauté des moyens d'exister comme telle. Le fait que les femmes qui jouaient des rôles dans l'espace public ont été persécutées en raison de cette participation montre que l'implantation d'un modèle de féminité spécifique (où le féminin est défini par opposition à l'espace public) a été un élément central dans la réglementation de la vie des communautés par les paramilitaires.

Dans la région caraïbe, tout comme dans d'autres zones sous le contrôle territorial des AUC, les réunions entre femmes ont été interdites dans le contexte de la persécution des femmes dites les *chismosas*⁴. Par exemple, dans la localité Rincón del Mar, les femmes cataloguées comme *chismosas* ont été torturées publiquement. Selon le témoignage de l'une d'entre elles, les AUC lui ont arraché le cuir chevelu en public, après l'avoir dénudée en la traitant de « chienne, fille de pute, ta vie ne vaut rien et tu mérites la mort ». Deux jours avant, la même femme et sa cousine avaient été séquestrées et apostrophées par des paramilitaires dans les termes suivants : « filles de pute, vous existez pour vous occuper des enfants et pas pour aller faire la fête » (Centro de Memoria Histórica, 2011, pp. 70-71). Les insultes utilisées montrent que la perspective dans laquelle les paramilitaires ont jugé et contrôlé ces corps correspond à un regard qui dénie la reconnaissance d'humanité aux corps féminins qui défient leur assignation à des rôles domestiques et reproductifs. Ces corps ont été transformés en objet de la cruauté non pas du fait de leur faiblesse, mais parce que leur existence posait un défi à la consolidation d'une forme spécifique, ultra-patriarcale, du pouvoir.

Les AUC ont publiquement infligé aux femmes différents niveaux de cruauté, selon une échelle tacite définissant, en fonction de leurs comportements, auxquelles d'entre elles l'on reconnaissait le statut de femme et auxquelles, au contraire, ce statut était dénié, en les assignant à la catégorie de femelle. Au cœur de cette échelle se trouve ce que Rita Segato a appelé l'intromission coloniale des normes qui constituent le genre (Segato, 2014). Ces normes ont constitué le paramètre à partir duquel on a défini le dosage de la cruauté tolérée envers les corps féminins. Ainsi, la femelle est une femme à qui la norme de genre dénie la reconnaissance du statut de femme lorsque son comportement ne s'ajuste pas à l'expectative des forces paramilitaires d'invasion en ce qui concerne les attitudes définitoires de la féminité : soumission, serviabilité et capacité à fournir des

⁴ Un terme à usage péjoratif qui se traduirait le plus directement en français par « commères », avec l'idée de « (trop) bavarde », « grande gueule ».



soins (Centro Nacional de Memoria Histórica., 2014, p. 49). Nous voyons donc ici que c'est sur la base de ce type de normes que l'on opère la reconnaissance des corps féminins comme ceux qui seront déshumanisés et transformés en cibles légitimes de la cruauté.

La cruauté comme pédagogie des féminités possibles

C'est propre à la construction des femmes dans la culture occidentale de les réduire à leur fonction reproductive et aux éléments de leur anatomie qui permettent cette fonction. Le moment du cycle vital où a lieu concrètement le processus reproductif s'avère être aussi celui où le signe de la féminité d'un corps apparaît dans son état le plus évident. En ce sens, un corps enceint est un corps hyper-féminisé. La grossesse est abordée ici comme une étape du cycle vital où les expériences liées à l'identification du corps en tant que féminin sont amplifiées. C'est pourquoi afin de saisir les logiques qui affectent les femmes dans leur ensemble nous allons nous focaliser sur les expériences où ces logiques se retrouvent amplifiées par le processus de gestation.

Parmi les cas documentés dans les Rapports pour la mémoire historique sur la violence exercée par les AUC contre les femmes figurent ceux de plusieurs femmes torturées et/ou assassinées publiquement parce qu'elles étaient enceintes, mais aussi des cas de femmes pour lesquelles cette condition (la grossesse) a constitué une protection.

Je liste ici cinq cas représentatifs des différents aspects du phénomène et qui illustrent comment dans certains cas l'hyper-féminisation entraînée par la grossesse a joué comme facteur de protection, tandis que dans d'autres cela a transformé la femme en un objet prioritaire de la cruauté :

le cas d'une adolescente enceinte brutalement violée par le chef de la faction paramilitaire dans le but de discipliner le subalterne responsable de la grossesse (Centro de Memoria Histórica, 2011, p. 168) ;

le cas d'une adolescente de 18 ans empalée publiquement parce qu'on la soupçonnait d'être enceinte d'un *guerrillero* (Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, 2009, pp. 39-40) ;

le cas d'une femme soupçonnée d'être une *guerrillera*, féroce violée dans le but de la faire avorter devant son compagnon, également soupçonné d'être un *guerrillero*, et avec l'argument que « la rébellion est héréditaire » (Centro de Memoria Histórica, 2016, p. 168) ;

le cas d'une femme qui, pour éviter une agression, a utilisé avec succès l'argument de son état de grossesse (Centro de Memoria Histórica, 2011, p. 180) ;

le cas d'une femme qui, en raison de son état de grossesse, a été l'unique survivante d'un groupe de condamnées à mort (Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, 2009, p. 41).

Dans les deux premiers cas, la grossesse a été abordée comme une « marque » indiquant la propriété d'un homme sur une femme. Cet élément est aussi présent dans le troisième cas, mais dans ce cas la femme elle-même est reconnue comme une adversaire. Dans le deuxième et le troisième cas, le corps enceint a été la cible d'une cruauté infligée dans le but de détruire matériellement et symboliquement la capacité reproductive de

l'ennemi. Pour autant, dans le quatrième et le cinquième cas, la capacité reproductive exprimée par la grossesse a joué comme élément protecteur.

Les corps hyper-féminisés par la grossesse ont été transformés en objets de protection particulière ou bien en objets de la cruauté. En ce qui concerne ces derniers, la focalisation des agressions sur le ventre, le fœtus et le vagin montre que ces femmes sont visées à la fois parce qu'elles sont femmes, qu'elles sont enceintes et qu'elles sont identifiées comme les reproductrices du groupe que l'on veut avilir. Dans ces cas, en fonction du groupe humain particulier qui se reproduit symboliquement et matériellement à travers une femme, celle-ci a été reconnue avec un statut de femme-humaine ou bien déshumanisée et transformée en un corps-femelle.

Ces cas montrent comment les femmes qui s'éloignent des normes de genre implantées par les paramilitaires font l'objet d'actes dégradants de cruauté, ainsi que le groupe qui se reproduit à travers elles. Avilir ces femmes sert au groupe armé pour enseigner à la communauté le comportement féminin normatif. Plus que la destruction d'un corps concret, l'enjeu est d'envoyer à la communauté un message : quel type de corps est reconnaissable comme humain et quel autre ne l'est pas. Et, dans ce message, c'est l'action de faire souffrir, tant le corps concret que la communauté visée par le message, qui s'avère le plus important, au-delà de l'action de tuer. De fait, dans les cas mentionnés – avec une exception, la cruauté infligée n'a pas entraîné la mort.

Faire souffrir les femmes pour spolier le territoire

Les techniques de rationalisation de la cruauté à des fins de conquête de territoires déployées par l'Empire français en Algérie ont été importées par les États-Unis pendant la seconde moitié du XX^e siècle, via la migration de militaires français, dont la collaboration a été cruciale dans la création de l'École des Amériques (Rivera, 2007). L'expérience impériale française a constitué le noyau de la Doctrine de sécurité nationale⁵ qui à son tour a représenté la graine d'où allait germer le paramilitarisme en Amérique latine⁶. Les groupes paramilitaires colombiens peuvent être abordés comme l'expression de ce système impérial de conquête de territoires.

En Colombie, pendant les années 1980 et dans le contexte de la lutte contre les guérillas, les militaires de droite, les narcotrafiquants et les grands propriétaires de terrains agraires ont utilisé la violence paramilitaire comme méthode de gouvernement des habitants des zones sous leur contrôle afin d'aligner tant les territoires que les habitants sur les coordonnées de leurs intérêts. Ensuite, en 1996-1997, pendant l'étape de consolidation du néolibéralisme, les différents groupes paramilitaires créés entre les années 1970 et 1990 sous l'influence de l'École des Amériques se sont regroupés en une structure commune appelée Autodéfenses Unies de Colombie (AUC, *Autodefensas Unidas de Colombia*), sous la commande de Carlos Castaño Gil (Rivera, 2007).

⁵ Appellation qui désigne les mesures de politique extérieure étasunienne.

⁶ Les techniques déployées par l'Empire français pendant les guerres d'indépendance d'Indochine et d'Algérie témoignent de la façon dont cet empire a actualisé les techniques déjà utilisées par d'autres empires, notamment l'Empire espagnol, pour intégrer par la force (et faisant usage de violences extrêmes) les peuples conquis dans une organisation géopolitique eurocentrique. La torture, le viol systématique et planifié, les déplacements forcés planifiés, les disparitions forcées à grande échelle ont constitué la colonne vertébrale du gouvernement des sujets coloniaux en Algérie par l'Empire français (Robin, 2012).



Ces forces armées paramilitaires ont été le maillon clé dans la chaîne d'approvisionnement avec des produits intégrés au marché mondial légal : huile de palme, divers produits issus de l'exploitation minière, bananes – parmi d'autres (Romero, Valencia Agudelo, & Alonso Espinal, 2007). Néanmoins, l'obtention de ces produits a reposé sur le contrôle illégal de territoires et de leurs habitants par des forces armées paramilitaires. En plus de ce rôle dans l'économie légale, ces groupes étaient aussi impliqués dans des activités illégales, lesquelles à leur tour se trouvent interconnectées aux flux économiques transnationaux. Tel est le cas de l'exploitation minière illégale de l'or et celui du trafic de cocaïne (Mantilla Valbuena, 2012). La relation entre ces armées et l'économie globale fait que ni les origines ni les implications de ce phénomène ne sauraient s'expliquer par les seules dynamiques locales.

Dans le cas de la conquête de certains territoires de la Caraïbe colombienne par les AUC, la relation entre corps féminin, territoire et capitalisme apparaît clairement. Le corps des femmes rurales a été un axe du processus d'intégration forcée des territoires envahis et des communautés locales dans les dynamiques économiques transnationales. Des dynamiques que David Harvey a qualifiées de *nouvel impérialisme* ou *transformation rurale néolibérale* – des concepts qui rendent compte de la tendance globale d'accumulation légale et illégale de terres par le capital transnational, un processus où la spoliation joue un rôle central (Harvey, 2007). Dans le cas de la Caraïbe colombienne, l'ampleur et l'intensité des spoliations de terres sont indissociables de la cruauté contre les femmes et de la terreur ainsi infligée aux communautés. La cruauté spécifiquement dirigée contre les femmes est entrée dans le répertoire courant des conflits pour des territoires à la fin des années 1990, c'est-à-dire précisément au moment de la consolidation du néolibéralisme et de la présence paramilitaire dans la Caraïbe (Meertens, 2016, p. 57). Dans ce contexte, les AUC ont fréquemment utilisé le répertoire de la violence sexuelle afin de terroriser une communauté et la pousser à abandonner ses terres (Meertens, 2016).

La cruauté exercée publiquement contre des femmes considérées transgressives par rapport aux normes de genre implantées par les paramilitaires a été un élément clé dans la démonstration des groupes paramilitaires de leur capacité de domination sur des communautés dans leur ensemble, et c'est cette domination qui leur a permis de conquérir des territoires pour ensuite les mettre au service des intérêts des dynamiques économiques transnationales (Centro de Memoria Histórica, 2011), (Meertens, 2016, pp. 55-56). Dans cette perspective, la déviation par rapport à ces normes a permis la déshumanisation de certains corps, légitimant ainsi leur transformation en corps sacrificiels. La cruauté a servi non seulement pour implanter les normes de genre et régir la vie quotidienne des communautés, mais aussi à construire certains corps comme femelles, donc à la fois féminins mais non humains parce que transgressifs, sur lesquels faire la démonstration publique de la domination instituée sur les habitants autant que sur le territoire.

D'ailleurs, même si la cruauté est infligée aux femmes habitant les territoires Autres de la nation dans leur ensemble, elle touche particulièrement celles qui transgressent l'ordre. Cela montre qu'il n'y a pas de féminin-humain qu'à condition d'avoir un corps qui correspond à la fois à une norme hégémonique de féminité incarnée par la femme blanche hétérosexuelle bourgeoise et citadine et à un comportement conforme aux différents types de normes ; de genre, politiques, sexuelles, économiques, de race, de classe etc. Normes auxquelles celle de genre est imbriquée. Bref, la féminité n'est reconnaissable qu'à condition du respect de tout un ensemble de normes. Dont le genre, qui, malgré un rôle central, dépend lui-même de son imbrication dans cet ensemble de normes.

Conclusion

Les cas décrits dans la section précédente montrent que la cruauté n'a pas frappé certains sujets de manière aléatoire. Au contraire, elle a été canalisée vers certains corps. De fait, à travers les cas mentionnés, nous voyons un système de dosage de l'exposition à la cruauté suivant une norme de genre précise, patriarcale et eurocentrique. Cette canalisation reflète un dosage du degré d'exposition à la souffrance corrélé aux attentes des paramilitaires à l'égard des différents sujets. De cette manière, l'exposition différenciée à la souffrance est un outil permettant qu'une forme spécifique de pouvoir se déploie et se manifeste dans les corps des habitants ayant pu garder la vie dans les territoires envahis.

Les normes de genre eurocentriques ont constitué le noyau du système à partir duquel l'on a reconnu l'humanité des corps, pour ensuite doser la cruauté et la souffrance auxquelles ceux-ci étaient « légitimement » exposés. Les femmes dont on n'a pas reconnu l'humanité, sans pour autant ignorer leur caractère féminin, ont été assimilées à des corps de femmes. Et cette production de corps déshumanisés a permis de construire des corps sacrificiels, des corps qui allaient être une pièce clé dans la consolidation du contrôle sur les territoires conquis. Cette dynamique a transformé les femmes ayant transgressé les normes de genre en corps sacrificiels par excellence. Cela montre que la radicalisation des rapports de genre n'a pas été un événement collatéral dans les incursions paramilitaires dans la Caraïbe colombienne, mais bien au contraire l'un des axes dans la colonisation de la vie communautaire et l'accaparement du territoire. Ainsi, l'administration de la souffrance à l'encontre du corps féminin a joué un rôle primordial dans la consolidation du projet économique, social et politique incarné par ces armées paramilitaires.

Dans l'étape néolibérale du capitalisme, la souveraineté sur les territoires habités par les « Autres de la Nation » et *envahis par les AUC* s'est exprimée comme le droit de décider du degré, plus ou moins élevé, dont un corps sera objet de la cruauté. Décider de faire souffrir et jusqu'à quel degré serait dans ce cas l'attribut fondamental de la souveraineté. C'est une souveraineté dont l'existence dépend d'un exercice patriarcal du pouvoir puisque l'exposition à la souffrance des corps féminins et la radicalisation des normes de genre à travers un mécanisme de dosage de la cruauté constituent les conditions mêmes de possibilité de ladite souveraineté.

Bibliographie

Bello-Urrego, A. (2018). *La gestion moderne de la souffrance. Généalogie du corps souffrant en Colombie*. Université Paris 8 - Universidade de Brasília, Paris-Brasília.

Centro de Memoria Histórica (Ed.). (2011). *Mujeres y guerra: víctimas y resistentes en el Caribe colombiano* (Primera edición en Colombia). Bogotá, Colombia: Taurus.

Centro de Memoria Histórica. (2016). *El placer. Mujeres, coca y guerra en el bajo Putumayo*. En ligne [URL] : <http://repository.oim.org.co/handle/20.500.11788/1018>

Centro Nacional de Memoria Histórica. (2014). *La tierra en disputa. Resumen*. Bogotá: . Bogotá.

Centro Nacional de Memoria Histórica. (2015). *Aniquilar la Diferencia: Lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas en el marco del conflicto armado colombiano* (p. 472). Bogotá: Centro Nacional de Memoria



Historica.

En ligne [URL]: <https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2015/aniquilar-la-diferencia/aniquilar-la-diferencia.pdf>

Chávez Mac Gregor, H. (2013). Necropolítica la política como trabajo de muerte. *Revista ábaco*, 4(78), 23-30.

Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación. (2009). *La masacre de El Salado: esa guerra no era nuestra*. Organización Internacional para las Migraciones (OIM-Misión Colombia).

Grosfoguel, R. (2012). El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? *Tabula Rasa*, (16), 79-102.

Harvey, D. (2007). *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal.

Lugones, M. (2008). Coloniality and Gender. *Tabula Rasa*, (9), 73-102.

Mantilla Valbuena, S. (2012). Economía y conflicto armado en Colombia: los efectos de la globalización en la transformación de la guerra. *Latinoamérica. Revista de estudios Latinoamericanos*, (55), 35-73.

Martínez, T. R. (2017). De los discursos biopolítico y necropolítico al discurso de subsistencia. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 56(144). En ligne [URL]: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/view/28339>

Mbembe, A. (2006). Nécropolitique. *Raisons politiques*, no 21(1), 29-60. En ligne [URL]: <https://doi.org/10.3917/rai.021.0029>

Meertens, D. (2016). Entre el despojo y la restitución: reflexiones sobre género, justicia y retorno en la costa caribe colombiana. *Revista Colombiana de Antropología*, 52(2), 45-71.

Noguera, C. E. (2003). *Medicina y política: discurso médico y prácticas higiénicas durante la primera mitad del siglo XX en Colombia*. Universidad Eafit.

Pedraza Gómez, Z. (1999). *En cuerpo y alma: visiones del progreso y de la felicidad* (1. ed). Bogotá: Departamento de Antrpología, Universidad de los Andes.

Rivera, E. de J. V. (2007). History of the paramilitarismo in Colombia. *História (São Paulo)*, 26(1), 134-153. En ligne [URL]: <https://doi.org/10.1590/S0101-90742007000100012>

Romero, M., Valencia Agudelo, L., & Alonso Espinal, M. A. (2007). *Parapolítica: la ruta de la expansión paramilitar y los acuerdos políticos*. Bogotá: CEREC : Corporación Nuevo Arco Iris.

Segato, R. L. (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros.

Segato, R. L. (2014). El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad. *Estudios Feministas*, 593-616.

Segato, R. L. (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos: y una antropología por demanda*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.

Segato, R. L. (2016). *La guerra contra las mujeres* (Primera edición). Madrid: Traficantes de Sueños.



Résumés

Les nations latino-américaines se sont construites sur la division ontologique entre l'être et le non-être. Cette division a créé une séparation entre une population « métissée », objet de la gouvernance étatique, et « les autres » – sur lesquels l'État n'a pas déployé des techniques d'inclusion dans la communauté concitoyenne. Ces autres étaient pour la plupart des peuples afrodescendants et indigènes, habitant des régions rurales ou éloignées des centres administratifs. Les territoires habités par ces autres, auparavant oubliés de l'action étatique, ont été inclus dans les dynamiques économiques transnationales, propres à la période néolibérale du capital, à travers des processus de conquête menés par des armées privées à partir des années 1990. Le cas colombien montre que, dans cette période du capital, l'exercice de la souveraineté repose plus sur l'action de faire souffrir que sur celle de faire vivre ou de faire mourir. L'action de faire souffrir et de doser cette souffrance devient l'expression ultime de la souveraineté sur un territoire. Cet article cherche à montrer que cette forme de souveraineté s'articule sur la négation de l'appartenance au statut d'humain à certaines femmes, c'est-à-dire la « femellisation » de certains corps féminins. La norme de genre eurocentrique y devient le paramètre pour définir les frontières entre les corps féminins. Les femmes placées aux marges des normes de genre sont exclues du statut d'humain, devenant des objets légitimes de la cruauté. Ces corps féminins deviennent ainsi les corps sacrificiels par excellence, et « l'injection publique de cruauté » que leur infligent les armées privées joue un rôle clé dans la consolidation de la souveraineté de ces groupes armés sur les territoires habités par les « autres » des nations modernes.

Latin American nations have been built on the ontological division between being and non-being. This division has created a separation between a “mixed” population, object of state governance, and “the others”, on which the state has not deployed techniques of inclusion in the citizen community. These others were mostly Afro-descendant and indigenous peoples living in rural areas or remote areas from administrative centers. The territories inhabited by these others, previously forgotten by state action, were included in the transnational economic dynamics, peculiar to the neoliberal period of capital, through conquest processes led by private armies from the 1990s onwards. The Colombian case shows that, in this period of capital, the exercise of sovereignty rests more on the action of making suffer than on that of making live or of making die. The action of making suffer and measuring out of this suffering becomes the ultimate expression of sovereignty over a territory. This article seeks to show that this form of sovereignty revolves around the denial of human status to certain women, that is the “femalization” of certain female bodies. The eurocentric gender norm becomes the parameter for defining the boundaries between female bodies. Women on the margins of gender norms are excluded from human status, becoming legitimate objects of cruelty. These female bodies thus become the sacrificial bodies par excellence, and the “public injection of cruelty” inflicted on them by the private armies plays a key role in the consolidation of the sovereignty of these armed groups in the territories inhabited by the “others” of the modern nations.

Mots clés

Souveraineté, femme-femelle, nation colombienne, territoire, cruauté

Sovereignty, woman-female, Colombian nation, territory, cruelty

À propos de l'auteure

Alejandra del Rocío Bello Urrego est chercheuse dans un programme postdoctoral de l'Université de Los Andes et de Colciencias à Bogotá, Colombie. Ses recherches portent sur les rapports entre la construction du corps souffrant, l'intersectionnalité des rapports de domination de race, classe et genre et la construction des États-Nations en Amérique latine, ainsi que sur les épistémologies féministes décoloniales et les études culturelles féministes.

Pour citer cet article

DEL ROCÍO BELLO URREGO Alejandra, « Souveraineté, contrôle territorial et déshumanisation du corps féminin dans les nouvelles formes de la guerre », *Comment S'en Sortir ?*, n° 6, hiver 2018, p. 31-41.

La question de l'interspécificité dans l'art corporel féministe. Vers une esthétique *femelliste* ?

Luc Schicharin

Introduction

Au cours des dernières décennies, nous constatons l'émergence d'une participation d'animaux non-humains dans la création artistique contemporaine, ce qui amène la réflexion esthétique à s'intéresser aux nouveaux rapports sociaux et politiques entre les espèces qui se négocient dans les arts plastiques. Nous voudrions toutefois recentrer la discussion autour des travaux de recherches artistiques en cours au sein de performances féministes en compagnie d'animaux non-humains ; cela afin d'interroger le statut, les usages et la transformation politique des corps (socialement définis comme) féminins dans ce type de dispositifs performatifs.

Nous commencerons néanmoins par rappeler que lorsque la performance et l'art corporel en étaient encore à leurs balbutiements, des artistes féministes ont sacrifié des animaux, fait couler leur sang et/ou ont joué avec leurs cadavres pour amener une prise de conscience féministe et postcolonial (Ana Mendieta). Néanmoins, par la suite, d'autres artistes femmes/féministes ont travaillé plus respectueusement en compagnie des animaux, elles ont abordé les questions de la valorisation des morts animales non-humaines (Kira O'Reilly), de la possibilité d'expérimenter un « art interspécifique »¹ (Kira O'Reilly, Miru Kim), de la possibilité d'une hybridation des animalités humaines et non-humaines (Art Orienté Objet). Ces performances réinvestissent notamment les réflexions critiques du féminisme autour du pouvoir et de la hiérarchie sociale, en s'intéressant à l'épistémologie et à la construction socioculturelle des *femelles*, croisant les réflexions sur la condition féminine et animale (non-humaine). Les performances métaphoriques de la truie/de la cochonne, de la jument, que nous trouvons dans ces œuvres, sont utiles pour rendre compte d'une « esthétique antispéciste » (Van Der Donckt, 2016), donnant lieu à la construction d'un corps post-humain ; c'est-à-dire d'un corps qui revendique la nécessité politique qu'il y a à dépasser le statut d'humain pour embrasser une nouvelle condition animale (conscientisée) et ainsi réformer les conceptions anthropocentriques de l'espèce, puis lutter contre les inégalités interspécifiques. L'étude des performances et de l'art corporel chez les artistes femmes/féministes nous permettra donc d'interroger une nouvelle construction esthétique, philosophique et politique des *femelles* ; dans la mesure où ces œuvres développent une critique du sexisme et du spécisme, tout en

¹ Cette notion apparaît pour la première fois en 2009, lors de l'exposition *Interspecies* à la Cornorhouse Gallery de Manchester, ainsi qu'à l'exposition *Intelligent Design : Interspecies Art* à la Sweeney Art Gallery de Riverside en Californie (Morrisson, 2015). Il s'agit de définir un pan de la création plasticienne qui explore les relations entre les animaux humains et non-humains.



expérimentant des alternatives à ce régime oppressif. De telles performances artistiques, réalisées en compagnie des animaux, ne dessineraient-elles pas un art féministe interspécifique, post-humain et cyborg (Haraway, 2009 [1985]) que l'on pourrait requalifier comme un art *femelliste* ?

Avant l'esthétique femelliste : quand la mort animale était encore au service de l'œuvre et de la critique féministe

L'art féministe s'est emparé de la question du corps en art pour aborder la situation sociale des femmes. Toutefois, il faut rappeler qu'à ses débuts, avec l'influence des actionnistes viennois, l'art corporel et l'art performance développaient une esthétique plutôt *masculiniste*² du corps (*centrée sur les pulsions sexuelles et les pulsions de mort*) et s'inscrivaient véritablement comme un processus d'« assujettissement artistique de l'animal » (Egaña, 2013). Ana Mendieta *est issue de cette culture artistique, elle est aussi influencée par les pratiques rituelles afro-caribéennes de Cuba, son pays natal. C'est ainsi que l'artiste réalise en 1972 une action filmée, intitulée *Untitled (Death of a chicken)*, l'œuvre porte bien son nom puisqu'effectivement le public assiste à la mise à mort d'un poulet. Durant cette performance, la performeuse nue décapite la volaille et la laisse se vider de son sang. Des éclaboussures de sang recouvrent peu à peu son corps tandis que l'animal se débat dans l'agonie qui précède sa mort. Mélissa Simard écrit :*

« L'exécution du poulet exprime les blessures qui ne saignent pas, celles dont souffre Mendieta. Ces cicatrices invisibles sont donc symbolisées à l'extérieur de son corps par l'effusion de sang qui graduellement recouvre tout le corps de l'artiste. Le sacrifice du poulet peut ainsi, pour la femme immigrante, être le symbole de sa propre mort latente, la mort de son histoire personnelle. »
(Simard, 2015)

Le poulet privé de sa tête devient ainsi l'allégorie du déchirement vécu par l'artiste en exil qui s'inquiète de la perte mémorielle de ses racines culturelles. Le sang animal que l'artiste étale sur sa peau, dans cette œuvre, ainsi que dans d'autres actions et autoportraits – comme *Sweating Blood* et *Untitled (Self-Portrait with Blood)* de 1973 ou encore *Untitled (Blood Sign #1)* et *Untitled (Blood Sign #2/Body Tracks)* de 1974 –, renvoie donc symboliquement aux blessures psychiques et identitaires de l'artiste.

Dans d'autres performances, le corps de l'artiste recouvert de sang animal suggère la violence masculine infligée au corps féminin – c'est le cas dans *Untitled (Rape Performance)* et *Untitled (Rape Scene)*, 1973). Ainsi, l'art féministe d'Ana Mendieta instrumentalise la mort animale pour exprimer la violence entre humains, et notamment celle qui est dirigée contre les femmes.

Revenant à l'étude sémiologique de *Untitled (Death of a chicken)*, Simard observe :

« L'allégorie réelle avec le sacrifice que comporte la performance est sans équivoque, alors que le spectateur assiste à une vraie mort. Le sang de l'oiseau, qui gicle sur le corps de Mendieta, crée à la fois en (sic) situation de puissance et de vulnérabilité, due à la nudité de la performeuse. La

² Voir la critique féministe que VALIE EXPORT adresse à l'encontre aux actionnistes viennois qu'elle décrit comme *misogynes*.

puissance est évidente car Mendieta a exercé son pouvoir de vie ou de mort sur un animal plus faible. » (Ibid.)

Le pragmatisme de cette analyse rappelle à la conscience collective que : pour produire l'allégorie d'une subjectivité postcoloniale qui est celle de la femme immigrée, ou pour représenter la vulnérabilité du corps féminin face au viol, Mendieta s'empare d'une vie non-humaine et/ou instrumentalise des matériaux corporels animaliers qu'elle considère moins important et au service de son discours artistique/politique. Cela démontre effectivement que, malgré cette posture sociale subalterne, en tant que sujet féminin exilé, et potentiellement exposé à la violence sexuelle masculine, Mendieta a malgré tout la capacité d'exercer un pouvoir de mort sur les corps d'animaux non-humains. Pour dénoncer la violence du déracinement et du sexisme, la performeuse fait elle-même subir une violence spéciste à un être non-humain allant jusqu'à l'esthétisation vidéographique de son exécution. Cela pose la question de la cohérence même du geste artistique et de son effet sémiotique et politique. N'est-ce pas un contre-sens politique, pour une artiste féministe (en lutte contre les inégalités sociales), que d'exécuter un être innocent et d'utiliser son sang comme moyen d'expression pour traduire la douleur psychologique et physique infligée aux femmes exilées ou violées ? N'est-ce pas encore un contre-sens politique que de rendre une mort concrète moins signifiante que l'allégorie qu'elle procure ? L'exploitation artistique de la mort animale non-humaine participe d'un système d'oppression analogue à celui de la violence sexiste et/ou post-colonialiste. Dès lors que des êtres considérés comme subalternes sont utilisés comme main-d'œuvre et/ou comme objet (sexuel ou esthétique), il y a un régime de pouvoir asymétrique et abusif qui s'instaure ; tel est le cas des femmes et des immigré.e.s victimes de l'exploitation et des violences de la société hétéropatriarcale et postcoloniale que dénonce Ana Mendieta, mais c'est aussi le cas de ce poulet que l'artiste égorge pour obtenir l'effet esthétique de sa performance politique, légitimant du même coup les principes de la domination et de l'exploitation qu'elle critique. En ayant recours au sacrifice de ce poulet, la performeuse s'arroge le droit légitime d'user d'une violence humaine à l'encontre d'un être non-humain afin de produire son art, réarticulant le mécanisme politique même qu'elle dénonce.

Pour trouver une cohérence politique, en tant que dénonciateur des oppressions infligées par les dominants, l'art féministe devait croiser la critique des violences faites aux minorités humaines (de genre, de race) et celles qui sont subies par les animaux non-humains ; créer une esthétique qui aborde le régime inégalitaire d'une société dans sa globalité, incluant la hiérarchisation entre les espèces. Des œuvres plus récentes explorent ainsi les rapports politiques entre le sexisme et le spécisme.

L'esthétique femilliste, au delà d'une critique de la différence entre les animaux humains et non-humains

L'exploration d'un croisement politique entre les corps identifiés comme féminins et ceux des animaux non-humains est par exemple à l'œuvre chez Kira O'Reilly et Miru Kim. Dans une performance de quatre à six heures³ intitulée *inthewrongplaceness* (2005–2009), Kira O'Reilly est entièrement nue, elle investit l'espace d'exposition de diverses institutions d'art, en réalisant une performance avec un cochon mort, récupéré dans

³ Selon les variations de l'œuvre et des lieux d'exposition.

un abattoir. L'artiste réalise ainsi une chorégraphie du toucher avec l'animal non-humain, le caressant et plongeant ses mains dans son corps évidé afin d'explorer la frontière identitaire entre sa peau et la sienne. La performeuse invite le public à se munir de gant en latex pour pouvoir toucher le corps des deux animaux mis en scène au sein de l'œuvre (celui du cochon et le sien). Valérie Morisson observe que l'œuvre de Kira O'Reilly « met en scène une femme animalisée et un animal féminisé dans la mesure où les deux créatures adoptent des positions similaires durant l'étrange danse » (Morisson, 2015). Par cette démonstration performative des similarités, l'artiste cherche à éprouver la frontière entre l'animal humain et non-humain, elle implique le public dans ce processus en lui proposant une expérience tangible.

Dans la série photographique *The Pig That Therefore I Am*⁴ (2010) et la performance *I Like Pigs and Pigs Like Me*⁵ (104 hours) (2011), Miru Kim propose une réflexion similaire à celle de Kira O'Reilly, en confrontant son corps nu à celui de cochons fermiers qui vivent dans la promiscuité de l'enclos. L'action enregistrée par la série photographique *The Pig That Therefore I Am* de Miru Kim consiste ainsi à se dénuder et s'introduire sans autorisation dans les exploitations agricoles. Se mélangeant au bétail, elle recherche l'indistinction esthétique entre sa présence et celle des porcs ; par des postures stylisées, des mises en scène et divers jeux de lumière, l'artiste souhaite mettre en évidence la ressemblance de sa peau et de celle des cochons. Cette expérience est renouvelée avec la performance *I Like Pigs and Pigs Like Me*, à la différence que ce sont cette fois les cochons qui sont déplacés dans l'espace privé de la galerie, permettant à l'artiste de prolonger la durée de son introduction au milieu du bétail. Dans *The Pig That Therefore I Am* comme dans *I Like Pigs and Pigs Like Me* (104 hours), Miru Kim explore une proximité intimiste et tactile, ainsi qu'un espace-temps de vie commune dans lequel l'artiste imite le comportement animal et s'interroge sur la différence qu'il y a entre le fait d'être un cochon et le fait d'être humaine.

Kira O'Reilly, comme Miru Kim, ont néanmoins eu affaires aux défenseuses du droit des animaux : Anita Singh (porte-parole de *People for the Ethical Treatment of Animals*) reprochait à O'Reilly d'instrumentaliser la mort porcine pour produire un art sensationnel⁶ ; et Ana Campos accuse Kim de ne pas avoir pris soin d'un des cochons qui était souffrant lors de la performance. Par ailleurs, l'activiste a affirmé que l'artiste ne pouvait au mieux qu'imaginer la vie misérable d'un cochon, mais en aucun cas l'imiter (McCorquodale, 2012).

Dans ces œuvres, l'usage esthétique de la nudité est ce qui permet aux artistes de révéler une ressemblance physiologique, biologique et morphologique entre l'animal humain et non-humain. La nudité apparaît donc, dans ces œuvres, comme une performance qui permet de troubler la frontière entre les espèces ; la peau (du porc et de celle des artistes) devenant un matériau par lequel l'art rend compte d'un trouble dans la différenciation entre les espèces. Toutefois, certaines limites épistémiques affaiblissent la proposition philosophique de ces travaux artistiques. Tout d'abord, observons les limites conceptuelles de la notion d'« animaux non-humains », qui fait aujourd'hui autorité dans les théories antispécistes, et qui est aussi employée par les artistes citées ; cette construction terminologique place problématiquement l'humain comme référent pour classer un animal. Cet anthropocentrisme nominatif réapparaît dans la proposition artistique même, dans le geste performatif de la nudité : les plasticiennes souhaitent que le public identifie des

⁴ Le titre de l'œuvre fait référence au *cogito ergo sum* de René Descartes que l'on traduit en anglais par « I think, therefore I am »

⁵ Le titre de l'œuvre fait référence à une œuvre de Joseph Beuys, intitulée *I Like America and America Like Me* (1974), où pendant trois jours l'artiste est enfermé avec un coyote dans la galerie new-yorkaise René Block.

⁶ Cf. : *Daily Mail*, 18 août 2006.

ressemblances entre les humains et les porcs, cela afin qu'il s'identifie, se projette et prenne conscience de la portée tragique des violences commises par les humains à l'encontre du bétail. Mais cela signifie aussi que ce sont donc les similitudes esthétiques de l'animal avec l'humain qui constituent l'argument antispéciste des performeuses, et que des êtres significativement différents des humains ne peuvent bénéficier de cette stratégie politique de l'art. Par ailleurs, nous pouvons nous demander si la présence des plasticiennes dans l'œuvre, le choix de la performance ou de l'autoportrait photographique (au milieu des animaux non-humains) comme médium, ne nuit pas à la volonté artistique initiale qui est de donner une visibilité aux animaux élevés et/ou tués ; au sein du dispositif performatif et/ou de l'autoportrait, le corps des artistes demeurent le centre de l'attention du public, au même titre que le cadrage des photographies qui documentent le geste artistique se focalisant sur l'activité des plasticiennes. L'animal d'élevage est ainsi relégué au second rôle, là où il devrait sans doute apparaître au premier plan ; c'est sans doute ce qui a conduit Anita Singh et Ana Campos à nier l'efficacité politique de ces travaux, à percevoir une nouvelle instrumentalisation esthétique de l'animal et à suspecter un engagement motivé par la notoriété artistique plutôt que par les convictions. Sans corroborer ce type d'allégations, nous pouvons toutefois craindre et regretter le fait que la présence performative des artistes et l'esthétisme de l'œuvre qui en résulte demeurent le centre de l'attention et l'identification collective, et que cette primauté toute humaine de l'art s'instaure au détriment de la cause animale.

Pour revenir sur la question de la nudité et de son usage artistique, il faut rappeler que la nudité féminine en particulier résulte d'une histoire culturelle et visuelle complexe, puisqu'elle est à la fois reliée à l'assujettissement sexuel des corps identifiés comme féminins (dans l'imaginaire social et l'imagerie populaire), mais aussi à un pouvoir d'expression artistique et politique (chez les artistes et les groupes féministes). Chez Kira O'Reilly et Miru Kim, la nudité féminine à l'œuvre est intrinsèquement liée à la vie précaire et l'exploitation industrielle des animaux, ces performances sont révélatrices de la complexité des enjeux théoriques d'une esthétique femelliste qui se formalise ici selon deux critères : l'expression artistique d'une conscience (féministe) de la violence humaine infligée aux animaux d'élevage et la recherche esthétique d'une indistinction corporelle entre l'animal humain et non-humain par le travail esthétique de la nudité performative. Il nous faut toutefois rappeler la dimension genrée de cette nudité artistique, bien que cette réalité soit plus ou moins considérée par les artistes. Chez Kira O'Reilly comme chez Miru Kim, la nudité du corps féminin, mis à disposition du regard (et parfois du toucher) du public, crée une érotisation du geste performatif. Cependant, Morisson observe qu'il est précisément possible de percevoir une critique féministe de l'érotisation traditionnellement associée à la nudité féminine dans l'œuvre de Kyra O'Reilly. Se référant aux écrits de Carol Adams qui s'intéresse aux croisements des modes de consommation de la viande et de la pornographie, la théoricienne constate que, « contrebalançant la conception utilitaire masculine du cochon, vu comme de la viande porcine, et l'érotisation du corps féminin, l'artiste explore la blessure animale avec tendresse comme pour souligner la froideur et l'indifférence dans laquelle l'animal est mort » (Morisson, 2015). Ainsi, selon Morisson, l'atmosphère tragique de la performance est donc précisément ce qui permet à l'artiste de résister à la « pornographie de la viande » (Adams, 2015[2003]), métonymie de la chair féminine et animale ; la mort animale rendue significative par le geste performatif est aussi ce qui permet à la plasticienne de déssexualiser ou de désérotiser sa nudité en tant que femme. Et cette observation peut également s'appliquer à Miru Kim qui, à la fois, exprime et résiste à l'érotisation du corps féminin (racialisé, asiatique) en concentrant son investigation artistique autour de son identification aux cochons. Elizabeth Cherry écrit :

« On pourrait aussi affirmer que les photographies de Kim réinscrivent un regard masculin (Mulvey 1989) puisque le corps de Kim est disponible en tant qu'objet du regard masculin. En outre, comme Kim est coréenne, on pourrait donc s'attendre à ce qu'elle ait fait l'expérience de l'hypersexualisation des femmes minoritaires dans la culture visuelle (Emerson, 2002). [...] Bien que cette sexualisation à travers le regard masculin soit une conséquence involontaire de son art, je postule que son travail déjoue finalement ce regard masculin en utilisant son corps afin de [...] porter l'attention collective sur les cochons dans les fermes industrielles. Kim rappelle au public que la viande de « porc » provient effectivement d'animaux qui vivent, qui respirent et qui ressemblent à des humains de bien des façons. [...] Adams (1990), comme de nombreuses autres écoféministes, compare le traitement abusif des femmes au traitement abusif des animaux. Et plutôt que de participer à ou de recréer ce dénigrement, les photographies de Kim semblent plutôt montrer le "potentiel subversif d'une identification au croisement des espèces" (Deckha 2008: 59).

Selon Cherry, si l'on peut suspecter que la nudité féminine de Miru Kim puisse éveiller, bien malgré elle, la « pulsion scopophilique » du regard masculin (Mulvey, 1989), la finalité artistique de la nudité, qui est de montrer les conditions précaires de la vie animale non-humaine, permettrait néanmoins à la performeuse de désérotiser son corps au sein de la performance.

Dans le discours de Valérie Morisson (à propos de Kira O'Reilly), comme dans celui d'Elizabeth Cherry (à propos de Miru Kim) – tous deux influencés par les écrits de Carol Adams –, l'aspect genrée de la nudité et de son érotisme n'est analysé que sous l'angle du regard masculin auquel les artistes résistent. Mais nous pourrions toutefois penser que, dans les circonstances de l'œuvre (dont le déroulement est sous le contrôle de l'artiste), l'érotisme suggéré par la nudité artistique explore le rapport qu'entretient la sexualité féminine avec le pouvoir d'agir qu'elle procure en terme de réappropriation de son corps et de ses désirs. La neutralisation du potentiel érotique de la nudité à travers la rhétorique de « la nudité animale de l'artiste », utilisée par les théoriciennes précédemment évoquées, affaiblit la proposition artistique et politique d'un érotisme féministe, et peut-être même femelliste, en dehors du contrôle sexuel des hommes. Cet érotisme se joue dans l'expérience charnelle – déssexualisée⁷, certes – d'un contact physique empathique, affectueux, sensuel et non-violent partagé avec un autre animal. Kira O'Reilly et Miru Kim explorent explicitement ce rapport tactile entre les êtres sensibles humains et porcins. Kira O'Reilly déclare ainsi : « Pour moi, l'utilisation du contact physique (le toucher), la dimension tactile, croise le visuel, on ne le soulignera jamais assez. Les sens se mélangent pour créer à la fois une autre interface et une autre rencontre, une réaction sensuelle de la chair à la température, au poids, à la texture, et ce malgré le port de gants en latex ou en vinyle. » (O'Reilly & Snæbjörnsdóttir/Wilson, 2010, p. 40). Cette dialectique du toucher se retrouve également dans les écrits de Miru Kim lorsqu'elle relate sa performance : « Au moment où je me suis couché à côté d'une truie d'un poids de cinq cents livres, j'ai senti que la chaleur se déplaçait du ventre doux de l'animal vers ma cuisse droite nue. Deux corps mêlés

⁷ Il ne s'agit pas de « zoophilie » au sens pornographique du terme. Rappelons que la « zoophilie » est une sous-catégorie de la pornographie masculine (faite par des hommes pour des hommes) où le plaisir provient de la contemplation d'une humiliation sexuelle infligée aux femmes (obligée à ou payée pour être pénétrée par des mâles non-humains) et/ou d'un viol des femelles non-humaines (par les hommes). Diamétralement opposée à cette iconographie pornographique de l'exploitation, les œuvres de Kira O'Reilly et Miru Kim proposent au contraire de développer des recherches esthétiques autour de relations interspécifiques affectives, empathiques et non-violentes.

momentanément, dans le contact de la peau sur une autre peau. Je ne parvenais plus à savoir si je ressentais l'abdomen du cochon sur ma cuisse, ou si le cochon ressentait ma cuisse sur son abdomen. La limite entre le sujet et l'objet s'obscurcissait, et deux âmes se mêlaient par le biais du contact » (Kim, 2014). En d'autres termes, la nudité et le contact physique privilégié qu'elle induit, peau contre peau, invitait à d'autres perceptions de son corps et de celui du partenaire porcin. Cette dialectique de la peau, de la sensualité du toucher, du prolongement de soi sur/dans l'autre – d'une espèce à l'autre, où l'humanité se voit mêler à l'animalité non-humaine –, participe d'une recherche artistique dans la lignée du féminisme antispéciste, en ce qu'elle vise à rendre plus floue la frontière entre les espèces. C'est cette exploration artistique de l'indistinction entre les espèces (par la proximité des corps et la sensualité du toucher) que nous appelons l'esthétique femelliste, puisque les artistes prolongent la réflexion sociopolitique autour du corps féminin dans les questions de l'animalisme, se demandant : en tant que féministe et antispéciste, comment faire corps avec l'animal non-humain ? Comment la démonstration artistique d'une indistinction entre les espèces peut concourir à une prise en conscience de l'oppression subie par les animaux non-humains au sein du régime spéciste ? Le corps est utilisé en art comme une réponse esthétique et politique à ces problématiques, la performance femelliste devient ainsi une technique de soi, une identification des féministes aux animaux non-humains. Ce souci des femmes pour les autres espèces, l'incorporation politique de la non-humanité qu'elle implique, constitue une sororité interspécifique (Kemmerer, 2011) qui renouvelle la pratique (artistique) du féminisme.

La question sexuelle dans le féminisme antispéciste : de la pornographie de la viande à la métamorphose des femmes

Les réflexions de Carol Adams, que nous venons d'évoquer, suscitent des recherches artistiques (théoriquement associées à cette pensée) qui investissent les similitudes politiques entre l'industrie de la viande et l'industrie du sexe à travers une analyse critique des rapports de pouvoir/violences. L'artiste L.A. Watson a par exemple réalisé plusieurs travaux artistiques qui soulignent l'articulation entre le contrôle de la sexualité des femmes par les hommes (qui inclut les violences) et l'insémination artificielle des animaux d'élevage qui doivent fournir du lait et/ou se reproduire en quantité industrielle pour donner de la viande. Cette stratégie rhétorique, qui tente de faire converger les luttes contre les violences sexuelles faites aux femmes et l'exploitation agricole du corps des femelles, crée néanmoins le débat au sein du féminisme antispéciste : certaines militantes y voient une comparaison maladroite et inappropriée (Pauchet, 2017), d'autres vont jusqu'à dire que cette vision résulte d'un anthropomorphisme (Plume, 2011). Toujours est-il que dans la série photographique intitulée *Neither Man Nor Beast* (2008), Watson assimile l'insémination artificielle des femelles reproductives à un viol : elle se met en scène, couchée au sol, nue, inerte, comme si elle s'était faite assassinée ou assommée après une agression sexuelle, son corps est couvert de traces rouges qui évoque le sang et son visage est masqué par des têtes d'animaux en peluche (de lapin, de vache, de cochon, de cheval et de poule). Dans sa courte explication, Watson écrit : « *Dans l'agriculture animale, le système reproductif des femelles est brutalement manipulé et de nombreux animaux sont inséminés artificiellement contre leur volonté à l'aide de "rape racks" [NDLR : un terme industriel]* » (Watson, 2008). Le contrôle industriel du système reproductif chez les femelles non-humaines, qui fournissent de la viande et du lait pour la délectation des humains omnivores, renvoie l'artiste à l'exploitation sexuelle des femmes ; celles-ci doivent

engendrer, selon les conventions sociales, et assouvir les fantasmes sexuels masculins au sein du régime hétéro-patriarcal (même si cela nécessite la contrainte sociale, psychique ou physique). Cette double projection politique de la condition des femelles a été inspirée à l'artiste par un ouvrage de Carol J. Adams intitulé *Neither Man Nor Beast* (Adams, 1994) dont le titre est repris par l'œuvre.

Dans plusieurs de ses travaux, Carol J. Adams étudie « la politique sexuelle de la viande » (Adams, 1990). Adams insiste ainsi sur les possibles analogies politiques entre les industries du sexe et de la viande : elle compare notamment les processus d'assujettissement qui encadrent la production industrielle d'une chair à manger (celle de la femelle non-humaine), puis d'une autre à baiser (celle des femmes humaines). La théoricienne écoféministe remarque que, dans les barquettes de viande qu'elle commercialise, l'industrie évite au mieux les références nominatives et visuelles à l'animal vivant et sensible ; au contraire, ils objectivent, marchandisent au maximum des êtres qui sont réduits en morceaux de choix : côtes, langues, ailes, cuisses, poitrine. C'est ce qu'elle nomme le « référent absent ». De la même manière, le corps des prostituées et des actrices pornographiques, dont le nom a préalablement été remplacé par un pseudonyme aguicheur, sont également présentés, livrés et consommés en morceaux : bouches, seins, fesses, vagins, anus. Il n'y a aucune relation intersubjective dans la marchandisation des corps : le corps féminin est sexuellement consommé comme de la viande, au même titre que la viande est parfois consommée par les hommes comme s'il s'agissait d'un corps de femme (Hypathie [pseudonyme], 2010).

Dans la série photographique *A Bird at My Table* (2008), L. A. Watson apparaît dénudée et la peau dorée, en position fœtale, face contre terre, les bras repliés et les coudes levés au ciel ; le cadrage de l'image est focalisé sur le dos et les bras de l'artiste, créant une confusion visuelle : le corps de l'artiste ressemble à celui d'un poulet à rôtir. À l'arrière-plan, des photographies en noir et blanc à la mise-en-scène dramatique montrent la maltraitance des volailles, la marchandisation de la viande, le garnissage, le passage au four, le service à table. Watson explique qu'elle souhaitait montrer « les façons dont les femmes et les animaux sont comparés les uns aux autres et objectivés dans une culture de consommation qui les réduit à leurs parties corporelles – “poitrines”, “cuisses” et “jambes” » (Watson, 2008).

Dans d'autres travaux, comme ses installations *Patent Pending* (2014) et *Patent Pending: Labor/Force* (2015), L. A. Watson juxtapose les plans techniques⁸ d'un dispositif imaginaire, métaphorique, dans lequel le corps féminin et animal (non-humain) sont pareillement esclaves d'appareils intrusifs et de machines industrielles appliqués directement sur les organes sexuels pour produire artificiellement des fluides biologiques et/ou la reproduction des espèces. Dans cette cartographie cyborg de la domination, visions cauchemardesques de Donna Haraway (Haraway, 2009 [1985]), pure conception capitaliste de l'animal-machine cartésien (Larrère, 2004), plus aucun espoir d'agir : les femmes et les femelles (non-humaines) sont totalement assujetties et soumises à ce bio-techno-pouvoir tentaculaire qui dépossède littéralement ces êtres de leurs corps. L'artiste explique :

« Dans *Patent Pending*, les images brevetées de divers dispositifs de contrainte, issues du tournant du XXe siècle jusqu'à nos jours, sont détournées et manipulées numériquement afin de critiquer les divers et nombreux modes d'assujettissement qui se produisent aussi bien au niveau micro-politique des corps individuels qu'au niveau macro-politique de la société. L'installation met en évidence des dispositifs de contrainte tels que les

⁸ Il s'agit en fait d'un photomontage numérique réalisé à partir de dessins techniques que l'artiste a archivés.

colliers de chien, les laisses, les harnais, les cordes et les chaînes qui sont utilisés pour discipliner les corps d'animaux non humains et les corps des femmes comme l'a écrit l'auteur Carol Adams en évoquant "l'attirail singulier utilisé dans l'industrie pornographique, dans le *bondage*". » (Watson, 2014).

Une référence au BDSM⁹ et ses liens épistémologiques présumés avec la pornographie est perceptible à travers cette citation de Carol Adams qui provient de l'ouvrage *Sexual Politic of Meat* (Adams, 2010 [1990], p. 94). Ainsi l'œuvre, de même que son cadre théorique, semblent signifier l'inéluctabilité du régime oppressif de la sexualité BDSM, son affiliation au pouvoir sexiste/spéciste, dès lors que les relations intimes (avec une femme) s'accompagnent d'accessoires sadomasochistes ; cette proposition théorique s'appuie sur une analogie visuelle/esthétique possible des instruments de contrainte dans le BDSM avec ceux qui permettent de soumettre les animaux non-humains. Le BDSM est donc assimilé à la manière dont sont traitées socialement les femmes et les animaux non-humaines en tant que machines biologiques capables de procurer du plaisir, des petits, de la viande, des œufs et du lait. L. A. Watson accompagne ses explications de diverses citations de Carol Adams et Michel Foucault et semble déplorer l'impossibilité d'agir au sein de ce parfait dispositif d'assujettissement, véritable métaphore du panoptisme (Foucault, 1975, p. 228-264), de la pornotopie (Preciado, 2011) et/ou du *pornopticon* (Jones, 2015 ; Wilton, 2016 [2009])¹⁰. Toutefois, Foucault avait également indiqué que le biopouvoir impliquait des stratégies de résistance en opposition (Foucault, 1976, p. 125). Foucault (1994), et d'autres à sa suite (Califia, 2008 ; Rubin, 2012), ont montré que le BDSM, en tant que pratique érotique entre personnes consentantes, produisait une critique artistique, sensuelle et ironique du pouvoir, puisque les scénarios sexuels sont écrits par l'ensemble des acteur.trice.s et que les rôles peuvent s'échanger à tout moment. Une telle fluidité n'a pas d'équivalence dans le système de hiérarchisation pratiqué par la société.

Ce renversement du pouvoir par la performance BDSM/fétichiste est notamment exemplifié dans une action filmée de Rose English intitulée *Quadrille* (1975), qui est antérieure aux travaux de Carol Adams, mais qui reste néanmoins pertinente pour aborder la question actuelle du BDSM au sein du féminisme antispéciste¹¹. Dans l'enregistrement vidéo d'English, six femmes apparaissent habillées en chevaux, portant des tabliers qui couvrent le haut du corps, des harnais en cuir, des queues de cheval synthétiques, et des talons hauts en forme de sabots¹². L'action se déroule dans une zone extérieure délimitée par des figurines chevalines en céramique. Regardées avidement par un auditoire non averti, les femmes font une danse basée sur le dressage, leurs mouvements sont restreints par leurs chaussures encombrantes. En tant que parodie critique, cette performance chevaline met en lumière la fétichisation des corps des femmes et explore les questions autour des rôles de genre, où le dressage peut être vu comme une métaphore des luttes et des relations de pouvoir, mais aussi comme une analogie entre la domestication animale et l'injonction à la séduction féminine. Dans cette œuvre, l'artiste met en scène une révolte chevaline des femmes contre les diktats comportementaux de la féminité, en même temps qu'elle émet une critique féministe du dressage hippique. En effet, la performance de Rose English invite à penser l'imitation du cheval comme une transformation critique des femmes en

⁹ BDSM est l'acronyme de Bondage, Discipline, Domination, Soumission, Sadisme et Masochisme, cette appellation désigne une sexualité axée l'érotisation de la prise de conscience des structures de pouvoir.

¹⁰ Le « pornopticon » est formé à partir des notions de « pornographie » et de « panopticon » (Foucault), il désigne les nouveaux dispositifs cinématographiques et télévisuels utilisant les technologies de surveillance, de contrôle, d'interrogatoire et de torture pour le plaisir visuel du public (par exemple la télé réalité ou encore le *torture porn*).

¹¹ Voir également les œuvres *Rose on horseback with tail* (action, 1974).

¹² Cette performance n'est pas sans évoquer les *pony girls* de la culture BDSM.

juments, cette œuvre dénonce la soumission des femmes au désir masculin et propose de la changer en insubordination ; ce détournement ironique de la représentation des femmes est similaire à celui de Kira O'Reilly où l'imitation des postures corporelles du cochon implique une incorporation de la truie qui n'est pas seulement allégorique, mais aussi politique. Dans une interview, O'Reilly a indiqué avoir été inspirée par le roman *Truismes* de Marie Darrieussecq (1996) : « *Truismes* m'a permis de réfléchir à travers certaines idées de changements et de transitions, notamment en ce qui concerne le genre et la sexualité » (O'Reilly & Snæbjörnsdóttir/Wilson, 2010, p. 40). Ainsi nous pouvons considérer la recherche esthétique de similitudes entre les corps féminins et porcins chez O'Reilly comme une interprétation performative du trope de la métamorphose féminine en truie dans l'ouvrage de Darrieussecq. Sachant que ce roman conte l'histoire d'une femme dont la transformation corporelle en truie lui permet d'échapper aux stéréotypes sociaux de la féminité, nous pouvons supposer que la performance d'O'Reilly opère dans cette même volonté d'incarner une *femelle*, plutôt qu'une *femme* – socialement considérée comme un objet standardisé du désir hétérosexuel masculin. De la même manière, dans *Quadrille* (1975), les performeuses réalisent une chorégraphie équine pour conscientiser et dépasser les normes de féminité, ainsi que pour s'identifier et devenir sujet à travers l'allégorie politique de la domestication des chevaux par les humains. Ainsi, dans la mesure où les femelles ne sont pas des femmes – si l'on peut se permettre ici de détourner la célèbre formule de Monique Wittig concernant les lesbiennes (2007) –, nous pouvons dire que l'esthétique femelliste implique de s'affranchir des normes représentationnelles et culturelles de la féminité, autant que de les critiquer par l'identification aux animaux d'élevage. L'esthétique femelliste permet en outre de développer une « femellité » solidaire (Roellens, 2013) avec les autres espèces : dans la mesure où le fait de comparer le conditionnement social des femmes au traitement des animaux d'élevage au sein de l'œuvre permet autant de déconstruire l'assujettissement des sujets non-masculins que celui des sujets non-humains. Le BDSM, en ce qu'il initie à la pratique des jeux de rôle, permet d'explorer la politique des identités (dominantes et subalternes, humaines et non-humaines), ainsi que le pouvoir qui instaure les hiérarchies sociales ; il est une méthode corporelle permettant d'élaborer des stratégies de résistance à l'assujettissement des sujets minoritaires.

Le corps hybride de la femelliste

Si le contre-pouvoir qu'implique le jeu de rôle BDSM et l'identification corporelle aux animaux dans des œuvres précédemment étudiées donnent des pistes fondamentales pour saisir les enjeux philosophiques et politiques de l'esthétique femelliste, un dernier procédé doit mobiliser notre attention : le désir d'une mutation politique de la subjectivité féminine est exploré dans des démarches biotechnologiques qui expérimentent une hybridation du corps susceptibles de troubler les frontières entre l'humain, l'animal et la technologie. En effet, le champ esthétique du bio-art implique une transformation biotechnologique du corps en laboratoire afin de produire une subjectivité hybride alternative. Dans une perspective féministe, cela signifie que des artistes cherchent à brouiller les frontières biologiques et les codes épistémologiques traditionnellement admis pour hiérarchiser les genres et les espèces : nous pouvons identifier ces recherches bio-artistiques dans la lignée des travaux théoriques de Donna Haraway autour du « féminisme cyborgien » (Haraway, 2007 [1985]). L'usage féministe de la biotechnologie comme stratégie politique et méthodologie scientifique permettant d'hybrider l'humain et l'animal, participe de ce que nous avons appelé l'esthétique femelliste ; le corps transspéciste

s'oppose ainsi à la hiérarchie entre les espèces à travers le désir du métissage, il permet aussi de développer un nouveau rapport sensible aux autres espèces à travers la création d'une réalité biologique et phénoménologique partagée où l'humain peut ressentir la présence d'un autre animal dans son propre métabolisme.

Cette variation de l'esthétique femelliste est notamment développée dans les travaux du collectif Art Orienté Objet dans l'expérience artistique/scientifique intitulée *Que le cheval vive en moi*. Le 22 février 2011, après une préparation de trois ans en collaboration avec un laboratoire suisse spécialisé dans la fabrication de sérums pour les grands cancéreux, Marion-Laval Jeantet (Art Orienté Objet) réalisa une performance d'une heure trente durant laquelle elle s'est injectée un sérum de cheval contenant quarante familles d'immunoglobulines équine, puis elle a enfilé des prothèses imitant la structure articulaire des jambes des chevaux afin de marcher en compagnie de l'animal dont était issu l'échantillon sanguin. Un artiste-infirmier lui a fait une prise de sang, vingt minutes après l'injection, car c'est le moment où la présence des cellules équine est la plus évidente dans le corps de l'artiste sur le plan biologique (Jeantet, 2011). Benoît Mangin (Art Orienté Objet) récupéra aussitôt les échantillons sanguins pour entamer une lyophilisation, afin de pouvoir conserver une preuve de cette fusion transspéciste. L'artiste a ressenti certains effets somatiques lors de cette transfusion, le sentiment d'un métabolisme hybride, à la fois femme et cheval, sensations qui dureront pendant huit jours consécutifs ; elle a, par la suite, communiqué autour de cette expérience sensible dans diverses publications scientifiques. Selon ses déclarations, pendant la performance, une forme d'interspécificité s'est développée sur scène, entre l'artiste et le cheval, notamment au moment où la plasticienne a enfilé ses échasses pour caresser l'animal ; elle est également parvenue à obtenir temporairement ce qu'elle nomme un *sang centaure*, et a développé une véritable mutation sensorielle (Andrieu, 2008). Après avoir consulté l'avis de spécialiste sur ses métamorphoses émotionnelles et métaboliques, l'artiste déclara :

« [Miranda Grounds] m'assura, tout comme le professeur Jean-Claude Lecron, que les immunoglobulines sont des protéines extrêmement spécifiques, spécifiques du point de vue des récepteurs qu'elles doivent toucher, mais aussi spécifiquement créées par chaque organisme. Une immunoglobuline équine entraîne donc bien une réponse spécifiquement chevaline, d'une certaine manière disproportionnée dans un organisme humain. Possiblement, mes appétits, mon extrême nervosité, mon sommeil par à-coups, ma peur et ma toute-puissance étaient des ressentis spécifiquement chevalins. » (Jeantet, 2011)

L'hybridation entre le corps humain et l'animal non-humain demeure cependant une énigme scientifique, et très peu d'études ont été menées sur le sujet. Marion-Laval Jeantet déclare avoir ressenti le cheval vivre en elle, mais hormis l'échantillon de « sang de centaure » (Jeantet, 2011) qui affirme que le métissage a bien eu lieu au niveau biologique, il est difficile d'affirmer que l'expérience a bien fonctionné. De plus, malgré l'intérêt scientifique que présente une telle expérience sur le plan bio-artistique, il nous faut également interroger ce que cette hybridation pourrait apporter de positif à l'animal qui est, une fois de plus, instrumentalisé par la pratique artistique. Certes, le cheval utilisé par le collectif Art Orienté Objet n'est pas assujéti comme pouvait l'être les animaux d'élevage ou de laboratoire – il est présent sur scène avec l'artiste qui semble bienveillante à son égard – mais l'expérimentation à partir de matériau corporel équin pose malgré tout quelques questions éthiques : les chevaux utilisés dans le dispositif de l'œuvre – à la fois pour créer un sérum (via des prises de sang) et pour créer une puissante image performative où l'artiste investit la relation interspécifique (via la présence de l'animal sur scène) – sont-ils au service de l'artiste, dans sa quête d'un renversement intellectuel et politique des normes philosophiques et sociales usuelles qui différencient l'humain des autres animaux ? Nous

pouvons bien évidemment critiquer cet aspect asymétrique de la relation interspécifique dans la performance de Marion-Laval Jeantet où l'existence du cheval est assujettie à la démarche artistique de l'artiste ; mais, dans le même temps, nous pouvons aussi nous demander si ces recherches performatives et bio-artistiques ne peuvent pas, à long terme, servir à l'évolution politique des rapports entre les animaux humains et non-humains, et donc conduire les relations interspécifiques à être pensé en dehors du système d'exploitation actuel (pour l'alimentation, le divertissement et les tests en laboratoire). Nous pourrions encore opposer à la démarche artistique de Marion-Laval Jeantet que le laboratoire suisse avec lequel le collectif Art Orienté Objet a travaillé participe d'une vision utilitariste des animaux, les obligeant à donner leur corps à la science et à fournir un service à l'usage des humains. Fort est de constater que les artistes ne se positionnent pas véritablement à ce sujet dans le cadre dans leur collaboration avec les laboratoires, ils ne communiquent pas sur le fonctionnement des travaux qui sont nécessaires à la confection des sérums animaux (tant pour l'œuvre que pour l'activité médicale et pharmaceutique du laboratoire). Pour ce qui en est de l'usage artistique de l'animal dans cette œuvre, l'esthétique femelliste de Marion-Laval Jeantet se différencie des autres pratiques laborantines et spectaculaires, en ce qu'elle réfléchit l'objet artistique qu'elle produit : les modes d'identification possible entre espèces par le biais de la performance bio-artistique de l'artiste, la question politique du spécisme que cela soulève, l'invitation du public à une prise de conscience autour de nouvelles manières d'envisager les rapports interspécifique entre animaux humains et non-humains (cela jusqu'au transspécisme).

Les relations interspécifiques et le transspécisme nous amènent à repenser l'épistémologie des frontières et de la différenciation entre l'humain et le non-humain, ce qui implique aussi une remise en cause de la hiérarchisation politique entre les espèces et les corps. Il apparaît alors que l'esthétique femelliste développe une nouvelle philosophie (artistique) des rapports interspécifiques qui se construit progressivement, par tâtonnement ; cette esthétique femelliste propose ainsi aux artistes féministes de s'allier aux animaux par l'invention de stratégies artistiques, politiques et théoriques de lutte (plus inclusives) à l'encontre des injustices sociales subies par les minorités (de genre, de race, de classe) et l'ensemble des êtres vulnérables de la planète.

Conclusion

Cette étude a cherché à corréler la théorie féministe antispéciste – qui pense l'analogie des luttes contre le sexisme et le spécisme – à la pratique artistique de l'interspécificité, plus particulièrement chez des artistes femmes/féministes qui abordent la question du corps au prisme des rapports de pouvoir entre les êtres humains et les non-humains. Ce travail nous a permis d'aborder plusieurs méthodes politiques de l'art corporel féministe pour élaborer des stratégies de résistances (Foucault, 1976, p. 125) à l'oppression des animaux : nous avons notamment constaté une pratique féministe du corps et de la nudité employée pour critiquer la différenciation spéciste des animaux humains et non-humains, à travers la démonstration d'une condition charnelle analogue entre les deux espèces. Nous avons défini cette alliance par la chair entre les femmes et les animaux non-humains comme une esthétique femelliste élaborant une prise de conscience des inégalités élargie à la question animale, et déconstruisant la frontière entre les espèces. L'art féministe est ainsi employé comme une technique de soi permettant la production de contre-discours à l'encontre des violences politiques

de notre société de consommation qui chosifie à la fois les femmes et les animaux non-humains, *via* l'exploitation de la chair à des fins alimentaires et/ou sexuelles. La stratégie artistique qui a été examinée au cours de cet exposé, consiste à redonner de l'importance aux morts animales, à proposer des actions de solidarité entre les espèces, ainsi qu'à initier une convergence des luttes politiques : la cause animale intéresse aujourd'hui les réflexions féministes qui critiquent l'oppression systémique des sujets subalternes.

S'inspirant des théories de Carol J. Adams, certaines œuvres (comme celles de L. A. Watson) ont également proposé une iconographie critique qui compare l'oppression sexuelle des femmes avec l'exploitation industrielle de l'organisme animal et de la viande. Cependant, certaines limites conceptuelles ont été observées sur ce point autour d'une vision monolithique et négative de la sexualité BDSM au sein du féminisme antispéciste inspiré par Adams ; il a pourtant été montré par la théorie queer que la politique sexuelle pouvait être détournée/théâtralisée afin de servir la pensée critique et l'émancipation des minorités en tous genres, à travers une prise de conscience érotisée des structures du pouvoir qui asservissent notamment les femmes et les animaux non-humains. Ainsi, nous avons également défini l'esthétique femelliste comme la possibilité d'une transformation politique des femmes en animaux non-humains ; cette subjectivité métaphoriquement hybride oppose une double résistance au pouvoir oppressif, puisqu'elle contourne à la fois les normes hétérosexistes de la féminité et la pensée anthropocentrique qui légitime le dressage, l'exploitation et le massacre des animaux non-humains.

Pour finir, la question de l'interspécificité a été abordée sous l'angle des possibles subjectivités futures, visant un au-delà de la dichotomie humain/animal, vers un corps biologiquement hybride qu'il conviendrait de qualifier de post-humain.

L'ensemble de ces tentatives artistiques/politiques cartographie une « esthétique antispéciste » (Van Der Donckt, 2016, p. 30-39), pour des plasticien-ne-s qui ne sont plus seulement féministes, puisqu'il-les se sont allié-e-s aux animaux non-humains, devenant de fait des artistes *femellistes*.

Bibliographie

« It's art, says the naked woman who'll hug a dead pig on stage », *Daily Mail*, 18 août 2006. En ligne [URL] : <http://www.dailymail.co.uk/news/article-401165/Its-art-says-naked-woman-wholl-hug-dead-pig-stage.html>

ADAMS Carol J., *Politique sexuelle de la viande : Une théorie critique féministe végétarienne*, Lausanne, L'Âge d'homme, 2016 (1990).

ADAMS Carol J., *Pornography of Meat*, Brooklyn, Lantern Books, 2015 (2003).

ANDRIEU Bernard, « Le corps humain. Une anthropologie bioculturelle », in BOËTSCH G, HERVE Christian et ROZENBERG Jacques J. (dir.), *Corps normalisé, corps stigmatisé, corps racialisé*, Bruxelles, de Boeck Supérieur, 2007, p. 87-106.

ANDRIEU Bernard, *Mutations sensorielles*, Marennes, Le Mort-Qui-Trompe, 2008.

BREEZE HARPER Amie, *Sistah Vegan: Black Female Vegans Speak on Food, Identity, Health, and Society*, Lantern Books, 2009.

BUTLER Judith, *Ces corps qui comptent*, Paris, éditions Amsterdam, 2009 (1993).



- BUTLER Judith, *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, Paris, La Découverte/Zones, 2010.
- CALIFIA Pat, *Sexe et utopie*, Paris, La Musardine, 2008.
- DARRIEUSSECQ Marie, *Truismes*, Paris, P.O.L., 1996.
- DECKHA Maneesha. 2008. "Disturbing Images: PETA and the Feminist Ethics of Animal Advocacy." *Ethics and the Environment* 13:35–76.
- DECKHA Maneesha, « Animal Advocacy, Feminism and Intersectionality », *DEP, Deportate, esuli, profughe : Rivista telematica di studi sulla memoria femminile*, n°23, 2013, p. 48-65.
- DESAULNIERS Élise, « Les vrais mâles préfèrent la viande – Convergences du féminisme et de l'antispécisme », *Françoise Stéréo*, n°1, 2014. En ligne [URL] : <http://francoisestereo.com/les-vrais-males-preferent-la-viande-convergences-du-feminisme-et-de-lantispecisme-1/>
- DUGGAN Lisa & Hunter Nan D., *Sex wars: sexual dissent and political culture*, New York, Routledge, 1995.
- EMERSON Rana A., « "Where My Girls At?" : Negotiating Black Womanhood in Music Videos. », *Gender and Society*, vol. 16, 2002, p. 115–135.
- FLOYD Kevin, *La réification du désir : vers un marxisme queer*, Paris, éditions Amsterdam, 2013.
- FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.
- FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité, tome 1 : la volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.
- FOUCAULT Michel, « Michel Foucault. Une interview : sexe pouvoir et la politique de l'identité », in *Dits et écrits*, IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 735-746.
- GAYLE Rubin, « Une conversation avec Gayle Rubin », *Raisons politiques*, vol. 2, n° 46, 2012, p. 131-173.
- GIROUX Valéry, « Du racisme au spécisme : l'esclavagisme est-il moralement justifiable ? », *Arguments*, Vol. 2, n°1, 2007, p. 79-107.
- HYPATHIE [pseudonyme], « The sexual Politics of Meat : Carol J Adams », *Hypathie - Blog féministe et anti-spéciste*, 2010. En ligne [URL] : <http://hypathie.blogspot.fr/2010/11/sexual-politics-of-meat-carole-adams.html>
- JONES Steve, « Torture Pornopticon: (In)security Cameras, Self-Governance and Autonomy », in BLAKE Linnie & REYES Wavier Aldana, *Digital Horror: Haunted Technologies, Network Panic and the Found Footage Phenomenon.*, Londres : I. B. Tauris, 2015, p. 29-41.
- LARRERE Catherine et Raphaël, « Actualité de l'animal-machine », *Les Temps modernes*, 2005, p. 145, 160-162.
- LAVAL-JEANTET Marion, « Interspécificité. À propos de "Que le cheval vive en moi" », *Multitudes*, vol. 4, n° 47, 2011, p. 152-157.
- HARAWAY Donna, *Des singes, des cyborgs et des femmes : La réinvention de la nature*, Paris, Jacqueline Chambon, 2009.
- KEMMERER Lisa, *Sister species: Women, Animals and Social Justice*, Urbana-Champaign, Chicago &



Springfield, University of Illinois Press, 2011.

MIRU Kim, « The Pig That Therefore I Am Artist Statement. », 2015. En ligne [URL] : <http://mirukim.com/statementThePigThatThereforeIAM.php>

MBEMBE Achille, « Nécropolitique », *Raisons politiques*, vol. 1, n°21, 2006 (2003), p. 29-60.

MCCORQUODALE Amanda, « Miru Kim On How Pigs Used In Her Art Basel Project Got Sick », Huffington Post, 2012. En ligne [URL] : http://www.huffingtonpost.com/2012/01/05/miru-kim-pigs-art-basel_n_1187119.html

MORRISSON Valérie, « Kira O'Reilly's Inter-species Live Art: Interrogating Man's Animality », in Ganteau Jean-Michel & Reynier Christine (dir.), *Ethics of Alterity in 19th- to 21st-Century British Arts*, Montpellier, Presses universitaires de Méditerranée, 2015, p. 249-264.

MULVEY Laura. 1989. *Visual Pleasure and Narrative Cinema*. Basingstoke, UK: MacMillan.

O'REILLY Kira & SNÆBJÖRNDÓTTIR/WILSON, « Falling asleep with a pig », in *ANTENNÆ*, vol. 13, 2010, p. 38-48.

PAUCHET Nathalie, « L'antispécisme, l'insémination artificielle et le viol », *Simonæ*, 2017. En ligne [URL] : <https://simonae.fr/militantisme/feminismes/antispecisme-insemination-artificielle-viol/>

PLUME Lauren, « Le viol des vaches laitières », *Les questions composent*, 2011. En ligne [URL] : <http://lesquestionscomposent.fr/le-viol-des-vaches-laitieres/>

PRECIADO Beatriz, *Testojukie : sexe, drogue et biopolitique*, Paris, Grasset, 2008.

PRECIADO Beatriz, « Biopolitique à l'ère du capitalisme pharmacopornographique », *Chimères*, vol. 3, n°74, 2010, p. 241-257.

PRECIADO Beatriz, *Pornotopie : Playboy et l'invention de la sexualité multimédia*, Paris, Climats, 2011.

PRECIADO Paul B., « Le féminisme n'est pas un humanisme », *Libération*, 2014. En ligne [URL] : http://www.liberation.fr/chroniques/2014/09/26/le-feminisme-n-est-pas-un-humanisme_1109309

ROELENS Nicole, *Manifeste pour la décolonisation de l'humanité femelle (Tome 1) : La femellité et le réel prosaïque de la vie des humains*, L'Harmattan, 2013.

SIMARD Mélissa, « Mort et sacrifice dans la performance féministe ibéro-américaine. Œuvres d'Ana Mendieta et de Rocío Boliver », *Amerika*, 12, 2015. En ligne [URL] : <http://amerika.revues.org/6537> ; DOI : 10.4000/amerika.6537

SINGER Peter, *La libération animale*, Paris, Payot, 2012 (1975)

SLOTEDIJK Peter, *Règles pour le parc humain* suivi de *La domestication de l'Être*, Paris, Fayard, 2010 (1999).

SPIEGEL Marjorie, *The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery*, préface d'Alice Walker, New York : Mirror Books, 1996.

VAN DER DONCKT Julia Roberge, « Vers une esthétique antispéciste ? », *esse*, n°87, 2016, p. 30-39.

WILTON Tamsin, « All Foucault and No Knickers : Assessing Claims for a Queer-Political Erotics », in



GIFFNEY Noreen & O'ROURKE Michael, *The Ashgate Research Companion to Queer Theory*, New-York & Londres : Routledge, 2016 [2009], p. 507-522.

WITTIG Monique, *La Pensée straight*, Paris, Amsterdam, 2007

Résumés

Cet article s'intéresse aux croisements entre les théories féministes et antispécistes au sein des pratiques artistiques qui abordent la question de l'interspécificité. Notre travail examine plus précisément les usages esthétiques de l'animal dans la création plasticienne féministe et relève trois problématiques au sein de ces expériences artistiques : 1. la question des pratiques du corps et de la nudité dans des performances qui invitent à penser le rapport entre féminisme et l'antispécisme (Kira O'Reilly et Miru Kim). 2. La présence d'un discours anti-porno au sein du féminisme antispéciste qui critiquent l'analogie entre l'industrie de la viande animale et l'industrie sexuelle qui exploite le corps des femmes, alors que des artistes féministes utilisent précisément l'allégorie de l'animalisation des femmes pour créer un corps d'opposition au régime du pouvoir patriarcal et à l'anthropocentrisme (Rose English, Kira O'Reilly). 3. Les recherches artistiques menées autour de l'hybridation qui utilisent la technologie pour mélanger les espèces et inventer un corps post-humain (Marion Laval-Jeantet). Nous postulons que ces divers modes d'identification politique aux animaux chez les artistes féministes, impliquant de nouvelles performances en compagnie d'espèces non-humaines, contribuent à la construction d'une esthétique *femelliste*.

This article focuses on the crossings of the antispecist and the feminist theories within the artistic practice which approach the issue of interspecificity. This work examines, more exactly, the aesthetic uses of the animal in feminist visual art creation and identifies three problems within these artistic experiences : 1. the question of the practices of the body and the nudity in this performance art which invite to think of the report (relationship) between feminism and the antispecism (Kira O'Reilly and Miru Kim). 2. The presence of an anti-porn discourse within antispecist feminism that criticizes the analogy between the industry of animal meat and the sexual industry which exploit the female bodies, while feminist artists use this allegory of the animalization of women to create a body of opposition to the regime of patriarchal power and anthropocentrism (Rose English, Kira O'Reilly). 3. The artistic research on hybridization that uses technology to mix species and invent a post-human body (Marion Laval-Jeantet). We postulate that these various modes of political identification with animals among feminist artists, involving new performances with non-human species, contribute to the construction of a femalist aesthetics.

Mots clefs

art, performance, corps, féminisme, antispécisme, biopouvoir, genre

art, performance, body, féminism, antispecism, biopower, gender



À propos de l'auteur

Luc Schicharin est docteur en arts, esthétique et sciences de l'art. Il est chercheur associé (CREM, EA 3476) et enseigne actuellement à l'université de Lorraine - Metz.

Ses recherches portent sur l'impact du transfémisme sur la création artistique contemporaine. Il est l'auteur d'une thèse sur les croisements de la théorie queer et des pratiques artistiques trans* (L'esthétique drag, de la performance travestie à l'art transgenre. Usages et contre-usages de la théorie butlérienne, sous la dir. de Roland Huesca et Olivier Goetz, 2015). Ses travaux artistiques s'intéressent à sa propre construction identitaire, plus particulièrement sa classe sociale en tant que fils de mineur ("Filiation par le charbon", À perte de vue, exposition collective, 2016) et son hétérosexualité, au regard de sa prise de conscience universitaire des politiques de genre ("Devenir post-straight ? Auto-ethnographie d'un artiste-chercheur hétérosexuel", 2017. URL : www.revue-glad.org/908).

Pour citer cet article

SCHICHARIN Luc, « La question de l'interspécificité dans l'art corporel féministe. Vers une esthétique *femelliste* ? », *Comment S'en Sortir ?*, n° 6, hiver 2018, p. 42-58.

ÉLÉMENTS POUR UNE ÉTHICO-POLITIQUE CHIENNE.

À PROPOS DU MANIFESTE DES ESPÈCES COMPAGNES DE Donna Haraway

Nathalie Grandjean

Introduction

En 2003, Haraway écrit un nouveau Manifeste, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People and Significant Otherness*, que je traduirais de la sorte: *Le manifeste des espèces compagnes: chiens, humains et autretés signifiantes*¹. Deux éléments sautent aux yeux et il est important d'en déployer immédiatement le sens. Premièrement, c'est un deuxième manifeste. Il fait suite au très célèbre *Manifesto for Cyborgs* (1991)², un texte politique et ironique qui revendiquait un autre mythe pour les êtres hybrides humains-machines-animaux que nous sommes. Haraway estime que le cyborg ne réunit plus les conditions nécessaires d'une figure critique pouvant outiller les théories féministes et les *science studies* (Haraway 2003, 5). Sans renier le cyborg, elle se tourne néanmoins vers la proposition *d'espèce compagne*, lui permettant de troquer la figure oppositionnelle³ du cyborg contre la figure relationnelle du/de la chien-ne. Le chien est tout aussi cyborgien que le cyborg mais sature cette figure oppositionnelle, en détournant la focale politique vers une figure ordinaire et relationnelle.

Deuxièmement, ce qui se présente comme un nouveau manifeste politique, comme un appel à produire un nouveau collectif, s'ouvre paradoxalement sur un extrait de son journal personnel, *Chronique d'une fille de journaliste sportif*, dans lequel elle nous parle de sa chienne et de la relation qu'elles entretiennent, en la

¹ A la différence de Jérôme Hansen, qui choisit de traduire: « Manifeste des espèces de compagnie. Chiens, humains et autres partenaires », aux Editions de l'Eclat, 2010

² D'abord publié ici : Donna Haraway, « A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s » *Socialist Review* 80, 1985, pp. 65-107.

³ Haraway fait référence au concept de « oppositional consciousness » de Chela Sandoval (1984) dans ses premiers travaux, notamment dans « A Cyborg Manifesto » (1985). Le féminisme de Chela Sandoval s'inscrit dans la lignée du *black feminism* et des féminismes des « femmes de couleur ». Elles se définissent dans la subversion d'une suite d'identités négatives : elles ne sont pas dans la catégorie femme, puisqu'être femme, c'est être une femme blanche, elles ne sont pas dans la catégorie 'noir' puisqu'être noir, c'est être un homme noir. Elles ne sont pas reprises dans une des deux catégories traditionnelles (ou privilégiées) d'opposition. Elles sont hors catégories. Plutôt que de s'en plaindre, d'être dans une victimisation dont elles ne veulent plus être les reproductrices, elles reprennent à leur compte l'assignation instable et la singularisent délibérément. Elles n'avaient pas de singularité, elles en ont créé une ; mais dans une perspective anti-essentialiste et anti-colonialiste. Ce processus, Chela Sandoval l'appelle conscience oppositionnelle et le présente comme un modèle d'identité politique alternatif, qui ne produira plus des « sujets révolutionnaires totalitaires et impérialistes des marxismes et féminismes d'antan » (2007, 41). La conscience oppositionnelle est « un modèle d'identité politique plein d'espoir » (Haraway 1991, 155), qui permet de penser les identités polymorphes et contradictoires, comme celle d'une lesbienne métisse chicana vivant aux Etats-Unis. Selon Jane Mansbridge, c'est « un état d'esprit capacitant qui prépare les membres d'un groupe opprimé à saper, réformer ou renverser un système dominant » (Mansbridge 2001, 4). Le cyborg est une figure oppositionnelle car il s'instancie en figure critique face à la culture guerrière de la technoscience.



qualifiant de symbiogenèse⁴. Ainsi, dès les premières pages, il apparaît que l'un des chiens dont il est question dans le titre est en réalité sa chienne, Ms Cayenne Pepper⁵. Penser les espèces compagnes comme des autretés signifiantes se fera, entre autres, grâce à une relation symbiogénétique singulière, celle qui unit l'auteure et sa chienne. Il s'agit de permettre à des singularités ordinaires, comme la relation d'Haraway et Cayenne, de nourrir l'imaginaire d'un manifeste politique: voilà le pari risqué dans lequel se lance Haraway.

Pourquoi Haraway mobilise-t-elle le/la chien-ne comme nouvelle figure centrale de son travail critique et militant? Comment comprendre l'idée selon laquelle le/la chien-ne serait l'avenir du féminisme? Cet article a pour objectif de comprendre le passage de la figure du cyborg à celle du/de la chien-ne, afin d'en saisir les implications éthiques, politiques et féministes.

Des cyborgs aux chien-nes

L'oeuvre de Donna Haraway est surtout connue par la figure du cyborg, qui lui avait servi de figure majeure et conductrice dans son travail critique sur la technoscience et la biologie. Revenons un moment sur cette figure majeure et ses origines. À l'origine, le cyborg est un être hybride, un homme augmenté, aux énormes capacités mécaniques. Le terme 'cyborg' est créé par Clynes & Kline en 1960. Il s'agit d'un être à l'hybridité constitutive car la distinction humain-machine est impossible à déterminer, aucun des deux ne tenant sans l'autre. Cet être hybride est au cœur des fantasmes et des narrations des technosciences occidentales, qu'Haraway qualifie de « tradition de la domination masculine, raciste et capitaliste, tradition du progrès, tradition de l'appropriation de la nature comme ressource pour les productions de la culture, tradition de la reproduction de soi par le regard des autres » (2007, 31). L'imaginaire politique des cyborgs de Clynes et Kline s'en nourrit de manière à imaginer, écrire et représenter des cyborgs dont les dilemmes moraux ont pour arrière-plan la guerre, la reproduction et la génération, la conscience de soi et l'intelligence. Ces dilemmes moraux s'ancrent tous, de manière originelle, dans la difficulté qu'éprouve la tradition scientifique occidentale à assumer l'hybridité des cyborgs. Constamment repoussée et admirée, les liens 'charnels' entre organisme et machine finissent très souvent par devoir se rendre à l'épreuve de la guerre et/ou du récit des origines ; comme s'il en était du destin des frontières de s'essayer aux champs de bataille, comme si l'unité originelle des récits mythiques occidentaux exigeait de déterminer une pureté et une primauté des corporéités. Haraway prend pour point de départ cette mythologie cyborg, dont elle souligne le caractère technohumaniste, dans le sens où la technologie devient ce qui permet de penser l'humanisme – la possibilité d'être humain et de le vivre comme une téléologie.

Ce n'est pas ce cyborg historique qu'Haraway prend pour trope. Dans le *Manifeste Cyborg*, elle décrit le cyborg comme un être ironique, partial, jouissif, post-genre, dont le corps est hybridé par la machine et l'animalité. Elle le pose également comme devant constituer « notre ontologie. Il définit notre politique » (2007, 31) : c'est

⁴ Haraway reprend ce concept à Lynn Margulis (Haraway 2010, 9). En biologie, la symbiogenèse est aussi appelée théorie endosymbiotique ou hypothèse de l'endosymbiose. Selon Lynn Margulis, les processus résultant en l'apparition de nouvelles formes de vie à partir de symbioses, ou plus généralement synergies, entre formes de vie existantes, un moteur primordial d'apparition, de transformation et de complexification de la vie réside dans les symbioses ou synergies entre formes de vie existantes. Selon Wikipedia, c'est « l'hypothèse selon laquelle les plastes et mitochondries des cellules eucaryotes proviennent de l'incorporation par certaines archées, des bactéries avec lesquelles elles auraient entretenu une relation endosymbiotique ». https://fr.wikipedia.org/wiki/Th%C3%A9orie_endosymbiotique

⁵ Donna Haraway, op. cit. pp. 1-3 et/ou Donna Haraway, "Cyborgs to Companion Species: Reconfiguring Kinship in Technoscience", in Ihde, D. and Selinger, E. (eds), *Chasing Technoscience. Matrix for Materiality*. Bloomington, Indiana University Press, 2003, pp. 58-59.



une déclaration politique, tout en étant une proposition ontologique. En posant le cyborg comme nouvelle figure ontologique, elle signifie que c'est l'hybridité qui devient ce qui fait prémisses dans l'individuation des corps et des êtres. Cela implique plusieurs conséquences : d'abord, l'individuation des corps ne se joue plus dans des frontières de chair ou de matière qui les désignent qui humain, qui animal, qui machine. L'ontologie ne se fabrique plus dans la séparation et la purification, et dès lors plus dans la naturalisation des corps et des êtres, qui, distinguant les êtres entre eux, les fabriquait ensuite comme naturels, appartenant à l'état de nature. En proclamant une entreprise radicale de déstabilisation des catégories binaires de la pensée occidentales, dont la distinction Nature-Culture, le processus de naturalisation s'efface. Pour Haraway, le corps humain 'naturel' ne tient plus, dans le sens où les catégories qui 'naturalisaient' les corps ne sont plus valables et valides. Dans un contexte technoscientifique globalisé, le cyborg permet de penser l'hybridité et la porosité des frontières matérielles telles que la peau (selon sa couleur ou sa texture – ou encore velue ou lisse) ou le 'sexe' et/ou des frontières catégorielles telles que le genre, la race ou l'espèce. Nous pouvons par exemple penser autrement certaines pratiques sexuelles minoritaires, sans que celles-ci doivent se positionner par rapport à une norme ou à une représentation prescriptive, grâce à l'idée qu'il ne s'agit pas d'un problème de normalité mais plutôt d'un problème de position. C'est en ce sens que cyborg agit également comme une dystopie féministe dans laquelle fonder un espoir.

Méthodologiquement, il faut également souligner la force de la figure et du travail de figuration opéré par le cyborg. Les figures sont très importantes pour Haraway, elle ne sont ni des personnages conceptuels, ni des représentations. Elles performant tant sur un plan textuel que sur un plan matériel, de manière condensée et inextricablement liées. Les figurations, selon Haraway (1997, 11) sont des « images performatives dans lequel il est possible d'habiter. Verbales ou visuelles, elles peuvent être les cartes condensées de mondes contestables »⁶. Le cyborg exerce son travail de figuration tant comme outil critique que comme réalité matérielle, ce qui lui donne une puissance ontologique particulière. Il s'ouvre à un allochronotope singulier, c'est-à-dire à un espace-temps particulier, créé par la performativité des figures et dans lequel les deux pans des mondes catégoriels occidentaux, nature et culture, tiennent et vivent. Haraway mobilise au long de ses travaux le cyborg comme figure et comme méta-figure, permettant à des figures cyborgiennes telles qu'Oncomouse™, une souris génétiquement modifiée et programmée pour développer un cancer du sein, ou le Coyote-trickster, figure emblématique amérindienne rusée et tricheuse, de se prêter à l'aventure de la figuration.

Il apparaît pourtant qu'Haraway arrive au bout de ces figurations cyborgiennes, qui, dit-elle, ne lui permettent plus de continuer leur travail de détournement dans la « chorégraphie ontologique » de la technoscience (Haraway 2003b, 63). Les cyborgs continueront à faire partie de la grande famille *queer* des espèces compagnes, tout comme les chiens. Ils viennent d'ailleurs tous du même berceau, les détritiques : « Le cyborg est dans la même poubelle que les autres créatures avec lesquelles je travaille toujours, que ce soit dans le Manifeste des espèces compagnes ou dans d'autres endroits. Je travaille toujours avec des créatures de ce genre. Elles me contraignent toujours. Elles m'entraînent dans leur monde » (Haraway & Williams 2009, 138). Les chiens sont donc au cœur de l'impureté, à l'instar du cyborg. Ils partagent en effet des caractéristiques communes, dit Haraway : combinaison surprenante « (d')humain et non-humain, organique et de technologique, carbone et silicium, autonomie et structure, histoire et mythe, riches et pauvres, Etat et sujet,

⁶ Ma traduction.

diversité et déclin, modernité et post-modernité, nature et culture » (Haraway, 2010, 12). Ils se glissent tous les deux dans des récits de « biopouvoir et de biosocialité autant que de technoscience » (Haraway, 2010, 13). Mais il apparaît que penser la co-évolution, la co-génération et la co-constitution, comme celle, millénaire, de l'humain et le chien, ne peut pas être mené par le cyborg.

The Companion Species Manifesto: Dogs, People and Significant Otherness (2003)

Le *Companion Species Manifesto* s'ouvre sur un extrait de journal intime, la *Chronique d'une fille de journaliste sportif*, dans lequel Haraway décrit sa relation d'amour avec sa chienne, Ms Cayenne Pepper. Haraway décrit leur relation comme celle d'une relation entre *espèces compagnes*. Cette relation est faite d'amour, amour qu'Haraway déclare être à la fois une « aberration historique » et à la fois un « héritage natureculturel » (Haraway 2010, 10). Les questions qui vont impulser ce Manifeste découlent de cette aberration et de cet héritage. Elles sont d'ordre moral et/ou éthique. En commençant son itération, Haraway se demande si « le fait de prendre au sérieux les rapports entre les chiens et les humains peut conduire à une éthique et à une politique engagées dans la prolifération des “autretés signifiantes” ; et, dans quelle mesure les récits provenant des mondes que partagent ces deux espèces pourraient convaincre mes compatriotes – éventuellement des citoyens de nations moins touchées de cécité historique – que l'histoire joue un rôle dans les *naturecultures* » (Haraway 2003, 3)⁷.

Le Manifeste a pour but de faire imploser nature et culture dans les vies des chiens et des humains; nous habitons dans des tissus symbiogénétiques de *naturecultures*, dans ses fictions comme dans ses faits. Haraway poursuit en effet son travail de sape de la dichotomie nature-culture en instaurant les *naturecultures* au centre de son enjeu spéculatif: si les humains et les chiens ont co-évolué, les catégories de nature et de culture ne sont plus indemnes, et en réalité, de moins en moins pertinentes. Faut-il attribuer à la biologie les mutations corporelles des chiens, à l'histoire leurs mutations psychiques ? Est-ce à la culture qu'il faut imputer les transformations corporelles des humains? Tout cela est bien plus entremêlé. Il y a autant de contaminations organiques et bactérielles que de contaminations culturelles.

Histoires, récits et *naturecultures*

Dans le Manifeste, il est en partie question de récits, d'histoires et d'Histoire et de *naturecultures*. Le Manifeste raconte des histoires de co-évolution entre les chiens et les humains. Il raconte plusieurs histoires de chiens et d'humains, intriquées entre plusieurs couches singulières et situées. Le texte fonctionne comme une superposition des points de vue d'Haraway (Gardey, 2011) : points de vue de la professeure d'université (« une incursion savante au coeur de territoires trop souvent méconnus »), de la maîtresse 'amoureuse' de son chien, et celui de « fille de reporter sportif » – toutes ces identités en fragments, superposées, se présentent dans une certaine agentivité permise par la performativité des points de vue superposés. A cette superposition de points de vue, Donna Haraway ajoute un autre empilement, celle des multiples histoires qui ont alimenté sa réflexion

⁷ Ma traduction.

et son questionnement. Toutes les heures passées à fréquenter des chien-nes, des vétérinaires, des chercheurs, des entraîneurs et des experts en *agility* (le sport canin pratiqué par Haraway et Cayenne) l'ont fait penser, lire et écrire, afin de déjouer les évidences de ces relations hommes – chien-nes surdéterminées. Il s'agit à la fois de superposer des textes/des savoirs légitimes et universitaires mais également d'écrire à partir d'expériences corporelles et situées. C'est pour elle une exigence: ne pas dévier son récit des histoires animales et canines. Il s'agit de rapporter des faits et des histoires vraies, à la manière d'un journaliste sportif, qui rapporte des histoires qu'il bâtit sur la base de faits qu'il observe en temps réel. Le rythme, la tonalité particulière de la voix du commentateur sportif permet de faire partager la saveur du jeu. Il est un observateur matériellement relié aux faits qu'il décrit, grâce à la chair des mots qu'il emploie.

Le Manifeste est dédié, pour une large part, aux histoires vécues entre Haraway et ses deux chiens, Cayenne et Roland, dont elle relate les exploits, sa joie vécue, ses observations dans les extraits de la "Chronique d'une fille de journaliste sportif". Ce sont des histoires d'amour, comme le sont généralement les histoires entre animaux de compagnie et humains. Haraway est attentive à ne pas tomber dans le piège de l'amour inconditionnel, un cliché qui ne rend justice ni aux chiens ni aux humains, car les chiens sont considérés comme des enfants à fourrure avec des besoins et des désirs d'enfants à fourrure. Il faut fabriquer une relation d'amour à la mesure des besoins particuliers des chiens et à la mesure de la relation canino-humaine est à même de réclamer.

Haraway raconte des histoires de dressage et de 'soumission positive'. Elle rapporte plusieurs méthodes de dressage, dont celle prônée par Susan Garrett dans son ouvrage *Ruff Love*. Cette méthode combine stratégies comportementales et renforcement positif et permet de forger des relations d'attention stimulée et conjointe; les règles sont simples mais la pratique complexe et astreignante car nécessitant de l'attention, de la précision et une conscience des énergies de part et d'autre. Haraway souligne autant la contrainte que la félicité dans le dressage: bien que le chien soit extrêmement soumis aux règles, il bénéficie cependant d'une attention soutenue et d'une reconnaissance de ses capacités à comprendre ce qui lui est demandé. De là naît un certain plaisir, partagé, entre partenaires. L'autre intérêt de cette méthode réside dans le fait qu'elle n'est ni romantique (dans le sens d'un retour au chien sauvage), ni ne s'illusionne sur une prétendue égalité entre mammifères. Elle se concentre sur l'attention conjointe et la réussite méritée. C'est à la fois une chance pour les chiens d'acquérir une liberté « raisonnable et historiquement spécifique », dit Haraway, mais également un écho de « l'Amérique individualiste, compétitive et obsédée par la réussite » (Haraway, 2010, 54).

Haraway relate ensuite l'histoire de l'*agility*, qu'elle pratique avec ses chiens. C'est un sport canin dont les origines remontent en Grande-Bretagne à l'entraînement des chiens policiers et des chiens de travail. La première démonstration d'*agility* a lieu en 1978 lors d'une exposition canine à Londres. Très vite populaire, ce sport traverse l'Atlantique et la première association (United States Dog Agility Association) voit le jour en 1986. Racontant cette histoire, elle s'interroge lucidement sur la légitimité de l'importance donnée à l'*agility*, alors que des crises écologiques et politiques urgentes sont en train de se passer? Elle nous donne sa vision en considérant l'*agility* et le plaisir qu'elle y trouve comme « un bien en soi particulier, mais également comme un moyen de se rendre plus présent au monde, plus à l'écoute des demandes de nos partenaires à tous les niveaux où se joue la création de mondes plus habitables » (Haraway, 2010, 70-1).

D'autres histoires suivent, comme celles de deux races de chiens, les Montagnes des Pyrénées et les bergers australiens. Le Montagne des Pyrénées est un grand chien blanc, gardien de troupeau, originaire du Pays Basque. Traditionnellement, il a pour tâche de protéger le troupeau contre les voleurs et les agressions d'autres

animaux, tels que les ours ou les loups.. C'est un chien plutôt placide, avec un faible instinct de prédation. C'est un piètre rapporteur mais il est très autonome dans la prise de décision. Sa présence est attestée en Europe depuis longtemps. Vers la fin du 19^{ème} siècle, la 'race' Montagne des Pyrénées est attestée et décrite dans les encyclopédies classant les races canines. Plusieurs passionnés achetèrent des chiens dont il leur semblait qu'ils étaient représentatifs d'une race 'pure' afin d'en faire l'élevage. Après la première guerre mondiale, les troupeaux sont décimés, ainsi que les clubs de race et les chiens. Les chiens ne gardent plus les troupeaux. En 1927, de nouveaux passionnés se réunirent afin de faire renaître la race en en consignant précisément les standards. Puis en 1930, l'histoire états-unienne des Montagnes des Pyrénées commença via quelques dames fortunées, puis se diffusa et s'entremêla, entre les aléas de la guerre et les soins des éleveurs américains et européens pour maintenir la race. À partir des années 1970, quelque chose de surprenant arriva. Dans l'Ouest états-unien apparut la nécessité de repenser la manière dont les troupeaux étaient protégés. De nombreuses têtes de bétail succombaient aux coyotes, aux chiens errants et autres prédateurs; et la riposte des éleveurs se traduisait par l'empoisonnement, la traque et la chasse. Surgit alors l'idée des chiens de troupeaux comme alternative écologique au poison et à la chasse. C'est ainsi que les Montagnes des Pyrénées se remirent au boulot et devinrent des chiens à double emploi, à la fois gardiens de troupeau et chiens de compagnie. Les chiens comme les éleveurs réapprirent les différentes pratiques liées à la protection canine des troupeaux, et en 2002 on comptait quelques milliers de chiens protecteurs de troupeaux disséminés dans diverses exploitations agricoles, raconte Haraway (2010, 73-89).

Une deuxième histoire canine tient au coeur d'Haraway car il s'agit des bergers australiens, les 'aussies', race dont Cayenne et Roland sont issus. L'origine du nom est obscure, car ils n'auraient d'australien que le nom. Haraway suggère même de les appeler « chiens de ranch de l'Ouest des Etats-Unis » (2010, 90). Leur histoire est traversée par plusieurs récits de la colonisation, dont un, romantique et romantisé, partant d'Europe, vers l'Australie pour arriver dans l'Ouest des Etats-Unis, afin de participer à la colonisation des prairies par les troupeaux de merinos. Un autre récit nous parle de ruées vers l'or, de destruction militaire et d'endiguement des Amérindiens, dans lequel ces chiens se glissèrent. Les aussies sont des chiens rassembleurs de troupeaux. Là aussi, surgissant dans un autre contexte, celui des ranchs et des spectacles de rodéo, quelques passionnés vont chercher à fabriquer une race et à la fixer dans un pedigree, en fondant en 1957 l'*Australian Shepherd Club of America*. De concours en concours, ces chiens réussirent à s'affilier au prestigieux *American Kennel Club*. Cela montre à merveille comment fonctionne « l'appareil biosocial caractéristique des races modernes », dit Haraway (2010, 96), dont les ramifications sont longues, entre les activistes de la race, les scientifiques, les petites entreprises consacrées à l'aussie, les compétiteurs, organisateurs et spectateurs de l'agility, les chiens, les propriétaires de ranch...

La dernière histoire n'est pas une histoire de race, mais une histoire de catégorie. Comment nommer les clébards, les bâtards, les cabots de tout poil, s'interroge Haraway? Pour répondre à cette question, elle nous raconte l'histoire des *sato*, les chiens de rue de Porto Rico. Ces chiens sont des sans-race, vivant dans la rue dans une grande misère, sans hygiène, affamés. Ces chiens sont régulièrement recueillis par des associations de charité qui prennent soin d'eux et font en sorte ensuite de les faire adopter par des familles états-uniennes. Cette histoire est banale et pourtant elle éclaire sur les assignations raciales, sexuelles, post-coloniales et de classe dans lesquels sont embarqués ces clebs sans pedigree. Haraway voudrait éviter deux écueils dans l'interprétation de la situation des « chiens du Sud » : il s'agit de veiller à ne pas succomber au récit de la charité qui sauve les chiens du Sud de la misère en les donnant à des foyers riches du Nord ; de même, il s'agit de



refuser de se complaire dans une analyse froide, historique et structurelle évacuant les dimensions émotionnelles, qui ne permettrait pas d'agir sur la situation et, donc, de sauver ces chiens.

Relationnalité et ontologies composites : les espèces compagnes

Dans le Manifeste, il est également question d'éthique, de politique, de relations sérieuses entre espèces compagnes et autretés signifiantes. En choisissant à nouveau la forme du manifeste politique, Haraway veut par là souligner l'importance et l'urgence politique de penser sérieusement l'éthique des relations entre espèces compagnes, dont particulièrement les chiens et les humains. L'apparent paradoxe entre un manifeste politique⁸ et le sérieux accordé à l'ordinaire des chiens doit nous interpeller. Les chiens sont à prendre au sérieux! Ils ne sont ni des jouets, ni des enfants à fourrure. Ils sont des espèces compagnes, dit Haraway, avec qui nous vivons et nous entretenons des relations entâchées d'affects de toute sorte, comme l'amour, le respect, la colère ou la tristesse.

Relationnalité

Une des clés majeures pour comprendre les enjeux politiques et éthiques de ce Manifeste est la relationnalité. Haraway (2003b, 55) souligne que si le chien possède de nombreuses relationalités, une des relationalités obligatoires se constitue avec l'humain, et pas seulement dans un rapport de domestication, où l'humain aurait historiquement domestiqué les chiens. Selon Haraway, il s'agit d'une domestication mutuelle. Les chiens jouent un rôle actif dans les multiples relations qu'ils entretiennent avec les humains. La relationalité du chien est fortement engagée avec celles des humains, dans la domestication (mutuelle), dans les services rendus comme la chasse ou le gardiennage, mais aussi dans l'intimité partagée entre adultes de différentes espèces. Ces relations ont une longue histoire commune de biosocialité. « Les chiens nous confrontent à un type particulier d'autreté qui pose beaucoup de questions, tant éthiques, ontologiques, politiques que celles liées au plaisir, à l'incorporation, etc » (Haraway, 2003b, 56)⁹. C'est important. Le chien déstabilise à nouveaux frais la binarité nature-culture, notamment car il trouble le fond irréductiblement humaniste des théories classiques de l'altérité: à force de vivre en compagnonnage, les chien-nes forcent à repenser ce qui nous rend autre à l'autre. Il devient dès lors difficile, après ce trouble, de penser toute éthique sur ce fond humaniste une fois qu'il est possible de considérer le fait de vivre en adultes, mais entre adultes d'espèces différentes: « quand vous vivez avec un chien, vous vivez avec un autre adulte qui n'est pas de votre espèce » (Haraway, 2003b, 56)¹⁰.

Ce geste permet d'une part de relier les champs du féminisme et du spécisme, et d'autre part, d'orienter le devenir théorique et critique des féminismes dans le champ des ontologies relationnelles. Le spécisme devient donc un enjeu féministe, tout comme le féminisme devient un enjeu spéciste ; il s'agit de relier ces enjeux comme il s'agit de relier ces luttes afin de composer un monde dans lequel nous serons plus responsables envers les autres, humains et plus-qu'humains (2010, 15). Le féminisme comme le spécisme poursuivent plusieurs objectifs similaires : mettre à jour l'artefactualité et l'artificialité de la distinction nature-culture qui

⁸ Il faut insister sur le choix du manifeste chez Haraway: à la fois c'est le signe d'un grand sérieux – il s'agit d'une proposition politique visant à changer le monde -, et à la fois le signe d'une grande ironie – croiser le sérieux des manifestes politiques avec des préoccupations de femme blanche d'âge mûr, les chiens et les concours d'agilité, recèle une grande ironie.

⁹ Ma traduction.

¹⁰ Ma traduction.

confinent certains êtres à l'état de nature, par un geste de séparation induit par cette catégorisation binaire. Contre ce réflexe théorico-pratique de séparation/catégorisation, Haraway propose un geste de reliance qui s'instaure à travers la relationnalité comme prémisses ontologiques. C'est en ce sens qu'elle encourage à réclamer et créer « une catégorie à soi » (2010, 97), tout comme Virginia Woolf posait « une chambre à soi » comme une des conditions d'écriture pour les femmes.

Haraway définit la relationnalité par le caractère profondément inconnaissable et imprévisible de soi et de l'autre en l'absence d'un lien qualifié et nommé. Rien ne préexiste à la relation. Définie de la sorte, la relationnalité ne s'instaure qu'une fois prise dans une éthique qui se conjugue avec la responsabilité¹¹ : « L'important est ici d'accepter que l'on ne puisse jamais cesser de s'interroger sur le statut de ce qui advient à tout moment de la relation. (...). Je pense que toute forme de la relation éthique – que celle-ci s'opère à l'intérieur ou entre les espèces – est tissée du même fil robuste de vigilance constante à l'égard de l'autreté-en-relation¹². Nous ne sommes pas autonomes, et notre existence dépend de notre capacité à vivre ensemble. » (Haraway 2010, 57).

Si on se penche sur les termes de la relation, c'est-à-dire sur les espèces compagnes, Haraway nous dit leur impossibilité d'exister seules, tant de manière grammaticale que charnelle. Il s'agit de liens de co-constitution dans lequel « aucun des partenaires ne préexiste à sa mise en relation, celle-ci n'étant jamais fixée à l'avance » (Haraway 2010, 19). C'est une ontologie processuelle et sans fondations : « Il n'y a pas de fondation ; il n'y a que des éléphants empilés les uns sur les autres jusqu'en bas » (*Ibid.*). Haraway insiste sur la *relation* comme plus petite unité d'analyse possible entre les espèces compagnes et rappelle qu'elle fait sienne la proposition de Marilyn Strathern de « connexions partielles, (...) qui donnent à voir les géométries contre-intuitives et les traductions inconsistantes nécessaires pour vivre ensemble » (2010, 32). Les parties ne forment jamais un tout, n'ont pas pour finalité de s'unir dans une totalisation. C'est ainsi que les histoires racontées par Haraway ne sont pas là pour fonder des théories en partant de prémisses claires et distinctes, systématiques, mais bien sur des singularités contingentes et indicatives qui se donne à lire dans une empirie fragmentée, diffractée, incarnée et située.

Dans *When Species Meet*, Haraway reprend les termes de l'anthropologue Anna Tsing qui repense la domestication comme nouant dans une forte proximité les êtres humains avec les autres organismes, comme les plantes, les animaux et les microbes. Selon Tsing, dit Haraway, la nature humaine est une relation interspéciste (2008, 218) ; cette définition vaut autant pour les chiens et les relations chiens-humains, qui vivent dans les « contact zones » (Haraway 2008), des zones de cohabitation où chacun des partenaires devient pour l'autre un être de chair et de sens.

Espèces compagnes

Selon Haraway, la catégories d'espèces compagnes est plus large que celle du seul chien ou des autres animaux de compagnie. Elle comprend plus d'individus que celle d'animaux de compagnie, elle concerne tout être

¹¹ On pourrait ici fabriquer un lien avec les travaux d'Emmanuel Lévinas sur le Visage et la responsabilité comme fondement de l'éthique; Haraway le note également et réfère aux auteurs suivants: « Lost Dog », *Figuring the Animal: Essays in Animal Images in Art, Literature, Philosophy, and Popular Culture*, ed. Catherine Rainwater and Mary Pollack, New York, Palgrave Macmillan, 2005, pp. 21-35 ; H. Peter Steeves, *The Things Themselves: Phenomenology and the Return to the Everyday*, Albany, State University of New York Press, 2006 ; David L. Clark, « On Being 'the Last Kantian in Nazi Germany': Dwelling with Animals after Lévinas », *Animal Acts*, ed. Jennifer Ham and Matthew Senior, New York: Routledge, 1997, 41-74, 70 (Haraway 2008, 311-2).

¹² Je choisis de traduire otherness par 'autreté'.



organique ayant créé des liens d'obligation et de co-crédation avec l'humain (riz, bactérie, flore intestinale, roses, etc.).

Haraway insiste sur quatre dimensions importantes afin de construire sa définition d'espèces compagnes (2010, 22-3). D'abord, il faut prendre en considération les « tonalités » de l'histoire de la biologie évolutive, qui a construit (de manière non linéaire, avec des controverses, des accidents, des épreuves) les significations de la catégorie 'espèce'. Une controverse subsiste : est-ce une catégorie qui désigne une entité biologique réelle ou une boîte taxinomique? Si l'espèce renvoie à un 'type' biologique, une expertise scientifique est nécessaire pour la légitimer. Or, rappelle Haraway, le cyborg a battu en brèche cette notion d'espèce par la perméabilité des catégories: machinique et textuel sont arrimés et intégrés à l'organique, et réciproquement. La biologie est un des discours qui a formé le sens et la forme du terme 'espèce'. Il n'est pas le seul discours, ni le seul récit complexe à l'origine du mot espèce.

C'est ainsi qu'Haraway en appelle à d'autres héritages. Elle mentionne St Thomas d'Aquin (et d'autres aristotéliens) et sa conception de l'espèce comme une catégorie philosophique générique; elle en retient que les espèces permettent de créer les différences dans les doctrines de la causalités. Son héritage catholique est aussi visible car elle revendique la doctrine de la Présence Réelle: le pain et le vin sont la chair et le sang du Christ, *réellement*. Ici l'espèce évoque « l'union corporelle du matériel et du sémiotique » (Haraway 2010, 23). Dans le Manifeste, Haraway parle d'un double héritage, l'Eglise Catholique et la Presse, qui ne séparent pas les faits des récits, la réalité de la fiction. Selon elle, elles sont méprisées par la science, bien que cette dernière en fasse usage. Or signes et chair, fait et fiction sont *en laisse*, entrelacés, inséparables. Dans les espèces compagnes, qu'Haraway expérimente dans sa chair, elle y voit le sens du verset de Jean « le Verbe s'est fait chair » ; la nature et la culture imploient dans la relation entre espèces compagnes.

Le dernier héritage revendiqué par Haraway en appelle à une lecture de Marx et Freud lu par Norman Brown dans *Corps d'Amour* (1966), qui lui permet de comprendre la culture canine états-unienne, dans ses différents aspects de marchandisation, d'amour et de désir, de production de sujets et de races et de capitalisme.

Haraway identifie cinq mots-clés pour définir les espèces compagnes: co-constitution, finitude, impureté, historicité, complexité. En ce sens, les cyborgs sont également des espèces compagnes. Le cyborg, pourtant fait d'une autre chair, de machine et d'organes dans les codes de l'information, pose les mêmes questions d'histoire, de politique et d'éthique; c'est-à-dire du souci de l'autre, de l'épanouissement, des inégalités de pouvoir, des échelles spatio-temporelles.

Devenir-avec

Comment penser ces attachements entre espèces compagnes? Ces relations sont en réalité, dit-elle, des relations de *devenir-avec* (Williams & Haraway 2009, 154; Haraway, 2008) qui ne doivent pas être surdéterminées moralement. Ce devenir-avec est extrêmement et historiquement situé, à l'intersection des histoires de sport, de genre, d'activisme, d'entraînements mental et physique. Donna Haraway emploie le concept de devenir en référence à l'ouvrage "Mille Plateaux" (1980), de Gilles Deleuze et Félix Guattari¹³. Par

¹³ Elle reprend en réalité l'interprétation que fait Vinciane Despret du concept deleuzo-guattarien de devenir dans son article « The Body We Care For: Figures of Anthro-po-zoo-genesis », *Body and Society* 10, no. 2 (2004): III-34. (Haraway, 2008, 308).

devenir, il faut entendre transformation mutuelle et échanges de motifs d'encorporation entre individus ou partenaires, et cela dans un processus non-symétrique et hétérogène. C'est par ce type de processus qu'elle qualifie sa relation avec sa chienne. Selon Vinciane Despret, dit Donna Haraway, articuler (ou désarticuler) un corps à un autre est toujours un problème politique. On peut donc penser la domestication en termes de devenir, dans le sens où les partenaires de la relation de domestication sont ouverts et capables, intéressés, polis et s'affectent l'un et l'autre de manière à s'ouvrir à la possibilité d'un événement (Haraway, 2008, 207-8).

Figures et matérialités politiques des chien-nes

Une autre piste pour comprendre l'importance du/de la chien-ne dans ce second Manifeste réside dans le fait qu'Haraway trouble le principe de la figure, qui lui permettait de mobiliser des récits, des discours et des pratiques hétérogènes, à l'instar du cyborg qui mobilisait des récits SF, la biologie et les impacts sur la vie matérielle des femmes. Le cyborg figure, crée des allochronotopies dans lesquelles les *naturecultures* pouvaient se déployer, dans les enlacements hétérogènes des mots et de la chair. Or, dans ce second Manifeste, Haraway est très claire: les chien-nes ne sont ni des alibis ni des prétextes pour d'autres thèmes, et surtout pas pour penser notre humanité¹⁴. Si elle y présente des chien-nes, c'est uniquement pour parler de chien-ne-s, et non *de l'idée de chien-ne-s*. Ce sont les chiens qui importent et avec qui nous menons nos vies. Il faut dès lors les prendre tels quels dans le récit spéculatif. Haraway évacue-t-elle sa 'méthode' de la figure comme elle semble le revendiquer ? J'en fais cette lecture bien que je soutiendrai l'inverse, ensuite, en expliquant mes raisons.

D'une part, en revendiquant de penser à partir de ses chiens et de la relation qu'elle entretient avec eux, on peut penser que ce geste marque une rupture dans son travail d'écriture et de théorisation, auparavant fabriqué autour de la puissance des métaphores et des figures. Si le/la chien-ne ne peut pas être pris comme une figure, comment le/la considérer *théoriquement* ?

Il s'agit d'abord d'un problème de vision et de distance. La figure permet de déjouer la distance entre le sujet et l'objet de la critique, qui se met en place dès qu'une vision critique s'opère. Faite de chair et de mots, la figure sape la distance et donc la possibilité de créer une 'objectivité'. Elle permet, par ce tour de passe-passe, d'opérer une critique sans mise à distance de l'objet et sans invisibilisation du sujet. Donc, si on poursuit l'idée que la méthode de la figuration est laissée de côté dans le deuxième Manifeste, que pouvons-nous en dire ?

On pourrait parier sur une politique de la vision qui travaillerait son dispositif critique dans l'intense proximité et dans le devenir-avec que suggère la relationnalité des espèces compagnes. Il ne s'agit pas de 'parler de' ou

¹⁴ Comme elle le dit déjà lors de la conférence "Birth of the Kennel", à l'European Graduate School Faculty, en août 2000 (<http://www.egs.edu/faculty/haraway/haraway-birth-of-the-kennel-2000.html>) en dialoguant avec Schirmacher:

« Schirmacher: (...) And so, but the real good news about that is that we can now look at humanities and that is actually our interest. We don't want to know who the dogs are, we just want to know who we are.

Haraway: Who is this we?

Schirmacher: We, you and me.

Haraway: I want to know about the dogs.

Schirmacher: Not really.

Haraway: Honest, really true.

Schirmacher: You do the same thing that Heidegger once advised: If you want to know about humanity look away from humanity.

Haraway: That's all well and good but I also want to know about the dogs. »

de 'faire parler' les autres êtres engagés dans la construction d'un récit critique, mais de co-construire le récit critique de la relation théorique en train de se faire. Les figures laissent alors la place à des êtres réels et situés, bien que demeurant toujours des nœuds matériel-sémiotiques, au sens où ils ne retournent pas à un statut dans lequel la métaphysique occidentale humaniste les suppose, individués et détachés des autres êtres.

Une autre interprétation nous dirait qu'Haraway tente ici de suivre radicalement son projet de 'savoirs situés' (1991), dans une version canine. Les savoirs et l'objectivité de ce dernier seraient ici fabriqués par des humains et des non-humains à qui on laisse la parole, comme le Cayenne, Roland et toutes les autres espèces compagnes.

D'autre part, il est possible de soutenir l'inverse. Dans l'article *Cyborgs to companion species*, Haraway reprend le terme de figures, non pour désigner les chiens, mais les espèces compagnes. Celles-ci prennent forme dans l'interaction, elles se constituent l'une et l'autre grâce à l'une et l'autre. Elles sont la figure qui permet le meilleur travail analytique et associatif. Les figures permettent de concentrer les espoirs, peurs et intérêts collectifs; elles permettent de satisfaire les espoirs à la manière dont le réalisme chrétien en use (Haraway 2003b, 69). Les chiens (et ses chiens) feraient partie de la grande famille queer des espèces compagnes. Dans *When Species Meet*, elle reviendra à nouveau sur l'agentivité particulière qu'offrent les figures. « Les figures m'aident à lutter à l'intérieur de la chair des enchevêtrements mortels des mondes-en-train-de-se-faire que j'appelle 'zones de contact'(...) Les figures attirent les gens à travers leur invitation à habiter l'histoire corporelle racontée dans leurs traits. Les figures ne sont ni des représentations, ni des illustrations didactiques, mais bien des nœuds matériel-sémiotiques dans lesquels divers corps et significations se forment les uns avec les autres. Pour moi, les figures ont toujours été au croisement du biologique, du littéraire ou de l'artistique, avec toute la force de la réalité vécue. Mon corps lui-même est une telle figure, littéralement » (Haraway 2008, 4)¹⁵.

On peut donc penser que les figures sont toujours présentes comme un choix 'technologique' qui aide à penser la relationnalité, l'éthique et la politique des espèces compagnes. De plus, il me semble qu'il serait dommage de chercher dans les travaux d'Haraway des traces de systématisation voire de totalisation théorique. D'une part, elle fuit cette tentation depuis longtemps (Haraway 1991). D'autre part, comme elle dit en 2005 à Joseph Schneider, elle pense plutôt instaurer un connexionnisme: « Mes écrits et mes cours ne parviennent finalement pas à un tout. Ironiquement dit, c'est une sorte d'anti-holisme, pour quelqu'un qui voudrait toute chose comme un tout. C'est un connexionnisme. Je suis constamment en train de travailler pour des modes de connexion qui ne se résolvent pas dans des tous¹⁶ » (Schneider 2005, 143).

Vers une politique chienne

Pour terminer cet article, je voudrais revenir sur l'enjeu politique que l'historienne et sociologue Delphine Gardey soulève à la lecture du Manifeste des espèces compagnes. Elle souligne la phrase suivante : « L'enjeu des théories féministes est précisément de comprendre de qui ou de quoi se compose le monde » (Haraway 2010, 16) et nous montre combien ce geste harawéen est important, car à la fois il approfondit et déplace sa

¹⁵ Ma traduction.

¹⁶ Ma traduction.

perspective (Gardey 2013). Pour Gardey, c'est une posture proprement écologiste : « une façon de rénover la question du collectif, des formes de mobilisation et des luttes que nous devons ou pouvons engager à propos du monde et pour le définir » (Gardey 2013, 187). En effet, si la composition de ce monde commun se joue tant dans l'éthique de la respons-abilité/ivité que dans la politique des relations affectives, cognitives et politiques entretenues avec les espèces compagnes, dans des processus nommés *devenir-du-monde* (becoming-worldly) qui rendent compte des agentivités et des épaisseurs des *naturecultures* que sont les espèces compagnes, nous avons de quoi fabriquer l'espoir.

Bibliographie

BROWN Norman O., *Love's Body*, New York, Random House, 1966.

CASSIDY Rebecca, « I want to know about the dogs », *Theory, Culture & Society* 23 (7–8), 2006, pp. 324-328.

GANE Nicholas & HARAWAY Donna, « When We Have Never Been Human, What Is to Be Done? » *Theory, Culture & Society* 23, 2006, pp. 135-158.

GARDEY Delphine, « Chiens et Humains de tous les pays », *La Vie des idées*, 27 mai 2011. [En ligne] URL : <http://www.laviedesidees.fr/Chiens-et-Humains-de-tous-les-pays.html> GARDEY Delphine, « Donna Haraway : poétique et politique du vivant », *Cahiers du Genre*, 2013/2 n° 55, pp. 171-194.

HARAWAY Donna, « Cyborgs to Companion Species: Reconfiguring Kinship in Technoscience », in IHDE, Don & SELINGER, Evan (dir.), *Chasing Technoscience. Matrix for Materiality*. Bloomington, Indiana University Press, 2003b, pp. 58-82.

HARAWAY Donna, *Cyborgs, Simians and Women*, New York, Routledge, 1991.

HARAWAY Donna, *Le Manifeste Cyborg et autres essais. Sciences – Fictions – Féminismes*, Paris, éd. Exils, 2007.

HARAWAY Donna, *Le Manifeste des espèces de compagnie. Chiens, humains et autres partenaires*, Paris, éd. de l'éclat, 2010.

HARAWAY Donna, *Modest_Witness@Second_Millennium*, New York, Routledge, 1997.

HARAWAY Donna, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2003.

HARAWAY Donna, *When Species Meet*, Minneapolis^[SEP] & Londres, University of Minnesota Press, 2008.

MANSBRIDGE Jane, « The Making of Oppositional Consciousness », in MANSBRIDGE Mansbridge & MORRIS Aldon, *Oppositional Consciousness. The Subjective Roots of Social Protest*, Chicago Press, 2001.

NAST, Heidi, « Book Review. The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness », *Cultural Geographies* 12/1, 2005, pp. 118-120.

SANDOVAL Chela (1984) 'Dis-iUusionment and the poetry of the future: the making of oppositional consciousness', University of California at Santa Cruz, PhD qualifying essay



SCHNEIDER Joseph, *Donna Haraway. Live Theory*, New York & Londres, Continuum ed., 2005.

VANDERWEES Chris, « Companion Species under Fire: A Defense of Donna Haraway's *The Companion Species Manifesto* ». *Nebula* 6.2, Juin 2009.

WILLIAMS Jeffrey & HARAWAY Donna, « Science stories: an Interview with Donna Haraway », *The Minnesota Review*, Fall 2009/ Spring 2010, Issue 73/74, pp. 134-163.

À propos de l'auteure

Nathalie Grandjean est Docteure en Philosophie et Maître de Conférences à l'Université de Namur (Belgique). Elle est également administratrice de Sophia, le réseau belge d'études de genre (www.sophia.be) et membre du comité de gestion du Master interuniversitaire de spécialisation en Etudes de Genre (<https://www.mastergenre.be/>). Ses domaines de recherche sont le corps et la technologie, la philosophie féministe et de genre, ainsi que l'éthique du numérique et de la surveillance. Elle a édité l'ouvrage « Corps et Technologies. Penser l'hybridité » (avec Claire Lobet, Peter Lang, 2012) et « Valeurs de l'attention » (avec Alain Loute, Presses du Septentrion, 2019 – sous presse).

Résumés

Dans *The Companion Species Manifesto* (2003), Haraway désigne le chien comme nouvelle proposition éthique et politique pour penser la technoscience et l'avenir du féminisme, après la figure marquante du cyborg qu'elle avait travaillée précédemment. D'abord, cet article présente les raisons pour lesquelles Haraway passe du cyborg au chien, montrant la transition d'une figure oppositionnelle à une ontologie relationnelle ; ensuite, un aperçu des différentes histoires et récits de biosocialités et biopolitiques canines, et montre ensuite le sens d'inclure ce genre de récits dans ce manifeste. Sont abordés après les différents enjeux philosophiques, éthiques et politiques de ce deuxième manifeste. D'abord, il faut souligner l'importance de la relationnalité. La relationnalité chien-humain est paradigmatique des *naturecultures* émergentes. Au cœur de la définition des espèces compagnes, Haraway affirme que rien ne préexiste à la relation. Ensuite, l'article montre comment les espèces compagnes deviennent la figure permettant de penser à nouveaux frais les *naturecultures* émergentes, s'ouvrant à une dimension éthique nourrie d'écologie et de connexionnisme.

In The Companion Species Manifesto (2003), Haraway refers to the dog as a new ethical and political proposition to think technoscience and the future of feminism after the prominent cyborg figure she had previously worked on. First, this article presents the reasons why Haraway passes from cyborg to dog, showing the transition from an oppositional figure to a relational ontology; then an overview of the different stories and narratives of canine biosocial and biopolitics, and then shows the meaning of including such stories in this manifesto. Then the various philosophical, ethical and political stakes of this second manifesto are deployed. First, the importance of relationality must be emphasized. The dog-human relationship is paradigmatic of emerging naturecultures. At the heart of the definition of companion species, Haraway

asserts that nothing pre-exists in the relationship. Then, the article shows how the companion species become the figure allowing to think again the emerging naturecultures, opening to an ethical dimension nourished of ecology and connectionism.

Mots clefs

Haraway, cyborgs, chiens, espèces compagnes, figure, relationnalité

Haraway, cyborgs, dogs, companion species, figure, relationality

Pour citer cet article

GRANDJEAN Nathalie, « Éléments pour une éthico-politique chienne. À propos du *Manifeste des espèces compagnes* de Donna Haraway », *Comment S'en Sortir ?*, n° 6, hiver 2018, p. 59-72.

L'ÉCOFÉMINISME VÉGANE ET LE MODÈLE DES OPPRESSIONS : ENTRE INTERSECTIONNALITÉ ET PRIMAUTÉ DU PATRIARCAT

Mathilde Royet

« Ainsi, bien qu'il existe un certain consensus aujourd'hui sur la nécessité d'intégrer les différentes oppressions dans la construction des luttes, ce consensus ne suffit pas à dissiper les tensions sur les questions qui se posent en amont : que s'agit-il d'articuler exactement et avec quoi ? Comment définir, expliquer et théoriser les différentes oppressions ? Sur quelle théorie du pouvoir et de l'émancipation s'appuyer ? »

Galerand et Kergoat 2016, 54

Introduction

L'écoféminisme est un courant tant politique que théorique ayant pour objectif d'associer un regard féministe à une réflexion écologique et à une volonté de préservation de la nature. Ce courant est né à la fin du XX^e siècle, inspiré par l'ouvrage de Françoise d'Eaubonne *Le Féminisme ou la mort* publié en 1974 (Eaubonne 1974) et s'est développé dans les pays du Nord comme du Sud au cours des années 1980 et 1990. L'écoféminisme est un mouvement éclectique ; en effet, on trouve des courants écoféministes spiritualistes, culturels, matérialistes et décoloniaux. Ces courants ont des pratiques théoriques ainsi que des objectifs politiques pouvant diverger, et pourtant l'on peut tenter de discerner une base commune. La majorité des écoféministes se retrouvent autour d'une critique des dominations : le patriarcat en tant que domination et idéologie de la domination des femmes, le capitalisme comme exploitation du travail et de la nature, le racisme et le colonialisme, et enfin le « naturisme » ou la domination de la nature¹.

Parmi les différentes tendances du mouvement écoféministe qui dénonce assez largement le naturisme – « l'oppression de la nature, jumelle de l'oppression des femmes » (Warren 1990, 132), certaines écoféministes dénoncent spécifiquement l'oppression des animaux non-humains au sein de cette oppression de la nature. Elles s'opposent ainsi à une tendance de l'éthique environnementaliste à considérer les animaux en tant que parties d'un tout ou représentants de leurs espèces qui peuvent ainsi être « régulées », impliquant la mort de certains individus et embrassent une position radicale quant à l'exploitation et à la consommation des animaux. Cette tendance, représentée par des écoféministes telles que Carol J. Adams, Josephine Donovan, Marti Kheel, Patrice Jones et Lisa Kemmerer par exemple, a été souvent désignée comme « végane ». Le mot « végane » désigne une pratique consistant à s'abstenir de tout produit provenant de l'exploitation ou de l'oppression des animaux : viande (et poisson), lait, œufs, miel, laine, cuir, *etc.* ; or ces écoféministes militent pour une abstention totale de viande dans les contextes où cela est possible.

Les écoféministes véganes ou végétariennes instaurent dans leurs écrits un dialogue avec ce courant animaliste couramment nommé la « théorie des droits des animaux »². Peter Singer, reprenant le terme créé par Richard Ryder, crée

¹ Nous parlerons indistinctement dans cet article de domination ou d'oppression.

² Cette appellation incorrecte regroupe en réalité par économie les traditions utilitaristes (Singer) et déontologistes (Regan



le concept de « spécisme » par analogie avec le terme « sexisme », lui-même étant né d'une analogie avec le terme « racisme ». Le spécisme est, dans cette perspective, une prise en compte inégale des intérêts des individus justifiée par le recours à un critère ne soutenant pas l'examen de la raison, à savoir l'espèce, de même que le racisme et le sexisme sont des discriminations fondées sur des critères arbitraires d'un point de vue moral. Ainsi, tandis que des auteurs comme Peter Singer ou Gary Francione formalisent les liens entre spécisme et autres dominations essentiellement à travers des analogies, c'est-à-dire une similarité logique de la discrimination morale s'exerçant sur les animaux et sur certain-es humain-es, les écoféministes véganes semblent dépasser cette approche purement « logique » des liens entre féminisme et antisécisme pour entrer dans un modèle que nous appellerons « connectif ». La différence tient au fait qu'il ne suffit pas, pour penser les liens entre le spécisme et les autres dominations, d'avoir en tête un modèle général de la discrimination qui s'appliquerait dans tous les cas ; mais qu'il convient d'entrer dans une compréhension dynamique du patriarcat et de la virilité qui, si nous les laissons de côté, manquent à notre compréhension et à notre lutte contre l'oppression que subissent les animaux aujourd'hui. Pour les écoféministes véganes, il est donc vain de prétendre lutter contre l'oppression des animaux sans s'enrichir des pratiques et théories féministes ; tout comme il est vain de prétendre lutter contre le patriarcat sans considérer que les femmes n'en sont pas, pour elles, les seules victimes.

Pour désigner cette « connexion féministe-végétarienne », les écoféministes utilisent souvent des concepts issus du féminisme afro-américain ou du féminisme intersectionnel : « imbrication des systèmes d'oppression » (*interlocking systems of oppression*) ou encore « intersection ». L'objet de cet article sera d'analyser la forme que prend, chez les écoféministes véganes et en particulier chez Carol J. Adams, « le rapport entre les rapports de pouvoir » (Dorlin 2012, 3) qui, nous croyons, dépassent l'approche purement analogique de tradition singerienne pour entrer dans une approche connective des oppressions. Nous assumerons donc ici une préoccupation formelle dans notre enquête. Nous évoquerons d'abord en quoi les écoféministes ont contribué à faire entrer la « question animale » dans une analyse des rapports de domination, dépassant une éthique individuelle et une réduction de l'oppression à une discrimination interindividuelle dans l'éthique animale traditionnelle. Nous passerons ensuite en revue les usages et revendications d'une perspective intersectionnelle sur la domination afin de faire émerger une tension entre ces prétentions et la tendance dans l'écoféminisme végane, reprise par le féminisme végane contemporain, à réduire l'oppression des animaux au patriarcat.

Une perspective politique et sociale sur les animaux :

le concept d'oppression

Un premier élément à ne pas négliger afin d'appréhender le modèle d'interaction des oppressions théorisé par les écoféministes est, précisément, l'introduction du concept d'oppression dans l'analyse et la lutte contre l'exploitation et la consommation des animaux. Si cette remarque peut sembler triviale, elle prend toutefois tout son intérêt dès lors que nous considérons que l'éthique animale traditionnelle pensait le spécisme, mais aussi le sexisme ou le racisme, sous la forme d'une discrimination ou d'un préjudice interindividuel causé par des préjugés auxquels adhèrent les sujets moraux. Les théoriciennes du courant végane, elles, proposent d'analyser la situation des animaux avec les mêmes outils théoriques que ceux utilisés par le féminisme radical américain pour analyser la situation des femmes. Le concept d'« oppression » permet ainsi d'appréhender une certaine proposition de renouvellement théorique dans la façon de conceptualiser la relation des humain-es

ou Francione par exemple).

aux animaux. La perspective écoféministe implique en ce sens une critique à l'encontre de l'éthique animale représentée par Singer et Francione notamment qui épuisent la définition du spécisme dans des préjugés et actes discriminatoires individuels (Singer 1975, 73 ; Francione 2000, 301)³. La conception du racisme et du sexisme est analogue chez ces auteurs : il s'agit de comportements individuels de discrimination et de préjugés injustifiés. Pour reprendre la terminologie de Danièle Kergoat, on pourrait dire que les discriminations sexistes, racistes et spécistes sont réduites au niveau des *relations sociales* (Kergoat 2009, 113), c'est-à-dire des relations entre individus.

Les écoféministes, quant à elles, se rangent pour la plupart dans une perspective « radicale »⁴. Carol J. Adams en particulier est influencée par le féminisme radical, représenté notamment par Mary Daly. En contexte américain, le féminisme radical américain ne réfère pas au même cadre théorique et militant que le féminisme radical en France, à savoir le féminisme de tradition matérialiste. Le féminisme radical influençant les écoféministes identifie le patriarcat comme une organisation de la société opprimant les femmes et privilégiant les hommes, organisation pouvant notamment reposer en dernière instance sur des *essences* antagoniques (l'Esprit féminin ou masculin par exemple, voir Daly 1978). Dans le courant écoféministe végane, l'épistémologie féministe qui est retenue considère que le patriarcat est un système universel et *quasiment anhistorique* de réification et d'exploitation du corps des femmes et surtout comme un système idéologique dualiste qui permet, justement, cette réification et cette ontologie. La différence principale peut-être avec le matérialisme réside dans la tendance à identifier le primat logique de l'oppression patriarcale dans son idéologie, tandis que chez les matérialistes, l'idéologie *justifie* les rapports sociaux d'appropriation et de pouvoir. Lisa Kemmerer par exemple, figure du féminisme végane et reprenant les analyses des écoféministes, écrit :

« Le patriarcat fournit une structure sociale « dominée par les hommes, identifiée par les hommes, centrée sur les hommes et dominée par le contrôle » [...]. Certains attributs sont communs dans les sociétés patriarcales, tels que les faux dualismes, qui fournissent un cadre pour la domination et la subordination, oppresseurs et opprimés, et soutiennent une structure sociale dans laquelle certains groupes ont du pouvoir tandis que d'autres sont relativement impuissants » (Kemmerer 2011, 11).

Nous constatons bien dans cet extrait une tendance à vouloir rendre compte des structures sociales de pouvoir inégaux par une idéologie qui en est la condition de possibilité ou le « cadre » (*framework*). Si, sur ce point, les féministes matérialistes et critiques seraient en désaccord (Galerand et Kergoat 2016, 54), les écoféministes débordent toutefois le cadre du sujet moral pour penser celui-ci en tant que sujet pris dans des relations de pouvoir institutionnalisées. Lori Gruen, par exemple, philosophe écoféministe, écrit :

³ Chez Regan, il n'est pas question de « spécisme » mais de « chauvinisme humain », voir T. REGAN, *Les Droits des animaux* (1983), trad. fr. E. Utria, Paris, Hermann Editeurs, 2012, p. 135. Regan s'ancre moins dans une tradition d'émancipation que Singer mais le problème demeure le même, à savoir une focalisation sur les actes des individus en tant que sujets moraux.

⁴ Nous spécifions en effet que ce courant connaît d'importants désaccords en son sein, notamment entre les écoféministes marxistes et les écoféministes culturelles et/ou spirituelles. Pour une perspective écoféministe matérialiste et marxiste, voir par exemple J. BIEHL, « What is Social Ecofeminism ? », *Green Perspectives*, n°11, 1988, p. 1-8 ; *Rethinking Ecofeminist Politics*, Boston, South End Press, 1991.

Par ailleurs, le féminisme de Carol J. Adams ou de Mary Daly a pu être qualifié de « culturel » et non « radical », voir par exemple M. DECKHA, « Toward a postcolonial, posthumanist feminist theory : centralizing race and culture in feminist work on nonhuman animals », *Hypathia*, vol. 27, n°3, 2012, p. 527-545.

« [L]’éthique animale, en partant des approches éthiques traditionnelles, se concentre sur des individus similaires, considérés isolément des structures de pouvoir politiques et sociaux plus larges, qui sont le socle de la domination des animaux et de l’oppression fondée sur l’origine ethnique, la classe, le genre, les capacités ou la sexualité, entre autres choses » (Gruen 2017, 106).

Pour les écoféministes, le niveau d’analyse de la relation est tout à fait insuffisant : combattre les préjugés et comportements *individuels* ne peut suffire à combattre le racisme, le spécisme ou le sexisme⁵. En effet, cela revient à ne pas considérer le fait que ces mêmes discriminations soient encouragées par les institutions, judiciaires ou sociales par exemple, qui exacerbent les conflits de classe. Un cas fréquemment mobilisé pour évoquer l’encouragement institutionnel du spécisme est celui des écoles dans lesquelles on enseigne aux élèves la nécessité de se nourrir de produits d’origine animale et tout particulièrement de la viande, comme l’a écrit la philosophe Lisa Kemmerer (Kemmerer 2011, 17). Dans cette perspective, l’analyse inter-individuelle est insuffisante car elle privilégie la morale en étudiant les actions individuelles et leurs motifs au détriment des structures qui déterminent ces actions⁶.

Ainsi, les écoféministes véganes ont, en quelque sorte, inauguré ou du moins participé à l’importation des épistémologies de la domination au spécisme, perspective ensuite développée par les *Critical Animal Studies*, dont la première étape est de considérer le spécisme comme une oppression, rendant ainsi possible l’importation du vocabulaire féministe servant à désigner ce que l’on identifie vaguement comme des liens entre les oppressions. Les *Critical Animal Studies* reprennent à leur compte ces analyses critiques du spécisme, considéré en tant que rapport social irréductible à des comportements individuels mais devant être considéré avec un appareil critique sociologique et politique (Nibert 2002). Ce premier constat fait ainsi entrer, si l’on accepte de faire ce pas, l’étude de la situation des animaux et de ses liens avec d’autres situations sociales intra-humaines, dans le domaine de l’épistémologie des dominations, bien que dans le monde anglophone il soit le plus souvent question d’épistémologie des *oppressions*. Dès lors, les liens dont on peut avoir l’intuition entre spécisme et sexisme justifient l’importation d’outils critiques issus des épistémologies féministes et antiracistes servant à conceptualiser la co-construction et l’interdépendance des dominations. Ainsi, des concepts tels que l’« intersectionnalité » ou l’« imbrication » qui ont émergé des réflexions sur la triade « race/sexe/classe », sont utilisés par les écoféministes véganes pour désigner l’articulation de l’oppression des femmes et de l’oppression des animaux. Le concept d’« intersectionnalité » est le plus récurrent et le plus important dans leurs écrits. Il s’agit d’un concept, conçu comme critique des raisonnements analogiques entre les oppressions et des modèles parallélistes qui empêche de penser l’interaction des dominations ; il s’agit également d’un concept dont l’utilisation est devenue banale, parfois dénoncé comme un « effet de mode » ou une « vogue terminologique » (Bilge 2010, 45) académique et militante. Aussi, nous allons tenter de comprendre si ce concept s’applique effectivement aux liens identifiés entre oppression des femmes et oppression des animaux et si l’usage de ce concept dénote d’un modèle effectivement intersectionnel d’articulation des systèmes

⁵ Entendus ici comme l’oppression et pas seulement comme son versant idéologique.

⁶ Ce type de critique est, en réalité, classique et héritée dans une certaine mesure de la tradition marxiste ; elle est aussi portée par le sociologue David Nibert, figure de proue des *Critical Animal Studies*, qui juge également insuffisante la perspective adoptée de façon majoritaire par l’éthique animale traditionnelle. Nibert permet ainsi de penser l’hétérogénéité de la classe présumée privilégiée des « humain-es » relativement aux animaux dominés, en réhabilitant une perspective de classe : certain-es humain-es capitalisent et tirent profit de l’exploitation des animaux, quand d’autres ne sont que consommateur-ices. Voir D. NIBERT, *Animal Rights/Human Rights. Entanglements of Oppression and Liberation*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2002. Cette perspective a évidemment des répercussions dans le militantisme antispéciste ; en France, 269 Libération Animale par exemple entend remettre les lieux de production et les grands groupes producteurs de viande au centre du débat.

d'oppression, tentant ainsi de définir si cet usage peut être rangé aux côtés de ceux dont on dénonce la « vacuité » (*Ibid.*).

« Intersectionnalité » : penser la co-dépendance du spécisme et des autres dominations

De nombreuses chercheuses appartenant au courant féministe végane ou en étant très proches utilisent le terme « d'intersectionnalité » pour désigner et mettre en forme l'articulation des oppressions patriarcale et spéciste. Lisa Kemmerer, dans l'introduction de son ouvrage *Sister Species*, écrit notamment que « l'activisme pour la justice sociale du XXI^e siècle doit aborder les oppressions intersectionnelles, et que ces oppressions incluent – pour en nommer quelques-unes – le spécisme, le sexisme, le racisme et l'homophobie » (Kemmerer 2011, 17) et des auteures telles que Carol J. Adams, Josephine Donovan, Greta Gaard utilisent les concepts d'« imbrication » (*interlocking*) et d'« intersectionnalité » ; l'utilisation de ces termes fait partie, pourrait-on presque dire, de l'orthodoxie féministe végane⁷. Chez Kimberlé W. Crenshaw, le concept d'intersectionnalité dérive du constat d'échec des « discours féministes et antiracistes contemporains [de] repérer les points d'intersection du racisme et du patriarcat » ; cette attention aux points d'intersection permet de faire émerger ce qu'elle nomme une « identité *intersectionnelle* ». Celle-là permet aussi une critique du droit qui, en établissant des critères positifs de discrimination possible, invisibilise les identités se situant à l'« intersection » de ces catégories (Crenshaw 1991, 54). L'émergence du concept d'intersectionnalité se fait donc dans une attention accrue portée à la constitution des identités sociales des individus, et le concept d'intersection désigne précisément les individus dont l'identité est forgée par plusieurs dominations classiquement identifiées et analysées comme autonomes, parallèles ou analogiques comme l'écrit Sirma Bilge :

« L'intersectionnalité renvoie à une théorie transdisciplinaire visant à appréhender la complexité des identités et des inégalités sociales par une *approche intégrée*. Elle réfute le cloisonnement et la hiérarchisation des grands axes de la différenciation sociale que sont les catégories de sexe/genre, classe, race, ethnicité, âge, handicap et orientation sexuelle. L'approche intersectionnelle va au-delà d'une simple reconnaissance de la multiplicité des systèmes d'oppression opérant à partir de ces catégories et postule leur interaction dans la production et la reproduction des inégalités sociales » (Bilge 2009, 70).

Le concept d'intersectionnalité est donc à la fois un concept critique des modèles parallélistes des oppressions ou monistes mais également additifs. Il ne s'agit pas de penser la domination sur un modèle qui superposerait différentes dominations, mais bien plutôt d'affirmer que ces situations d'intersectionnalité produisent *autre chose* qu'une simple addition. Ainsi, le patriarcat et le racisme se construisent mutuellement : le sexisme subi n'est pas le même pour toutes les femmes en fonction de ce qu'elles subissent, ou non, le racisme.

⁷ À titre d'exemple, voir J. DONOVAN et C. J. ADAMS, (ed.), *Animals and Women : Feminist Theoretical Explorations*, op. cit., p. 9 ; R. TWINE, « Intersectional disgust ? Animals and (eco)feminism », *Feminism & Psychology*, vol. 20, n°3, 2010, p. 397-406 ; C. J. ADAMS, *The Pornography of Meat*, op. cit., p. 20, où il est question d'« intersections du sexisme et du spécisme » ; et, pour un exemple de diffusion dans la sphère activiste, voir p. jones, « Intersectionality and Animals », *Vine Sanctuary News*, 11 octobre 2013, <http://blog.bravebirds.org/archives/1553>, (page consultée le 30/05/2017).



Or, Christiane Bailey et Axelle Playoust écrivent, à propos de l'écoféminisme végane :

« Il ne s'agit pas simplement d'établir des liens logiques entre le sexisme, le spécisme, le racisme et le capacitisme (comme c'est le cas chez le philosophe Peter Singer), mais des liens concrets, à la fois matériels, historiques et idéologiques, en montrant comment les diverses formes d'oppressions (*sic*) s'alimentent ou se renforcent réciproquement » (Bailey et Playoust 2016, 91).

Cette perspective dépasse donc une simple mise en lien structurale ou formelle des oppressions, ou comme disent Playoust et Bailey, « logiques » comme chez Peter Singer. Il s'agit d'aborder de véritables connexions de fond (symboliques, historiques, techniques), pour ainsi dire, entre les oppressions. Dès lors, le modèle de lecture formelle proposé semble se modifier et se diriger vers une perspective « intersectionnelle », bien que le terme d'imbrication (*interlocking*) soit également utilisé.

Mais de quoi parle-t-on lorsqu'on parle d'intersectionnalité pour désigner l'articulation du spécisme et sexisme ou l'oppression des animaux et oppression des femmes ? Le choix de faire entrer l'espèce dans les dominations « intersectionnelles » pose des problèmes qu'il convient, à notre sens, de soulever. Comme nous y reviendrons, la plupart du temps dans les théories féministes et véganes, faire appel à l'intersectionnalité revient en réalité simplement à exprimer que la perspective d'analyse n'exclura pas l'attention au racisme, au sexisme, au capitalisme, à la validité/invalidité, *etc.* Cela revient aussi à signaler l'importance attribuée aux effets idéologiques d'animalisation du sexe et de la race notamment, et de perception genrée/racialisée des animaux – comme, d'ailleurs, de la nature. Mais l'on trouve peu de précisions quant à l'articulation de ces dominations lorsqu'elles incluent l'espèce autrement que comme un ressort idéologique, ni quant aux « identités intersectionnelles »⁸ qu'une telle analyse devrait faire émerger.

Pour le dire plus clairement, il nous semble qu'une perspective intersectionnelle implique que les animaux soient susceptibles de subir les dominations identifiées par la pensée intersectionnelle si la perspective intersectionnelle ne se résume pas à une analyse des « catégories » idéologiques et de leur interdépendance (espèce, sexe, race, classe, handicap par exemple). Pour la plupart, les théoricien·nes argumentant en faveur d'une intersectionnalité incluant la catégorie de l'espèce concentrent leurs analyses sur la possibilité d'un corps purement humain ou purement animal, dans la continuité des analyses d'Haraway, ou du rôle de l'espèce dans l'animalisation des humain·es dominé·es. Il s'agit donc de mettre en question et de subvertir les catégories « humain·e/animal », catégories qui rendent possible la domination (Rowe 2013, 92 ; Twine 2010 ; Deckha 2012). Mais cette domination, comment s'exerce-t-elle et à qui s'applique-t-elle ? Les animaux subissent-ils le racisme, le sexisme, le validisme par exemple comme il existe dans les analyses intersectionnelles courantes des identités intersectionnelles positionnées de part et d'autres de ces axes de domination ?

Un problème de taille, sans juger des débats internes au féminisme quant au concept d'intersectionnalité, consiste donc dans ce contexte à oser poser le problème suscité par l'inclusion de l'espèce dans le réseau des dominations pensées comme intersectionnelles. Nous ne prétendons pas répondre définitivement à ce problème ici mais voudrions explorer les problèmes posés par une telle conception en examinant le cas des femelles d'élevage. De nombreuses écoféministes et féministes véganes ont souligné le rôle particulier des femelles dans l'élevage des animaux non-humains, exploitées pour leur capacité à reproduire l'espèce

⁸ Nous n'ignorons pas que ce sont là des points qui soulèvent de nombreuses critiques dans les études féministes, notamment sur la métaphore spatiale de l'intersection qui tend à ne désigner comme intersectionnelles que les expériences des « victimes » de la domination.

(Kemmerer 2011, 174-175). Carol J. Adams propose de nommer le fruit de l'exploitation des femelles – les œufs et le lait – les *protéines féminisées* qui se distinguent des *protéines animalisées*, ces dernières étant celles que nous ingurgitons par la chair (Adams 1990, 42). L'élevage nécessite un contrôle de l'espèce, c'est-à-dire un contrôle de la fertilité de l'espèce, c'est-à-dire un contrôle des femelles. Celles-ci, exploitées pour leur lait (qui nécessite, pour déclencher la lactation, de donner naissance à des petits) ou leurs œufs, seront ensuite tuées pour leurs chairs (Adams 2003, 148 ; Patterson 2002, 25). La situation des femelles d'élevage constituerait ainsi un exemple frappant d'une expérience animale d'oppression « croisée » ou « intersectionnelle », et serait donc une candidate possible pour l'application de ces concepts aux animaux⁹ : certains animaux seraient susceptibles de subir une domination spécifiquement sexiste ou patriarcale qui informerait leur oppression en tant qu'animaux d'élevage, et vice-versa.

Nous nous contenterons ici de soulever des limites importantes à ce genre d'usages du concept d'intersectionnalité, selon nous impliquées par l'inclusion de l'espèce dans le « tissu » des dominations. La première concerne la difficulté découlant de l'application de la grille de lecture des rapports de sexe aux femelles. Le risque, ici, est de commettre la même erreur que soulève Judith Butler dans *Ces corps qui comptent*, à savoir abstraire une structure d'une domination comme si elle était son essence et la séparer de ses conditions historiques et sociales d'émergence (Butler 2009, 33). La complexité des rapports de sexe s'épuiserait ainsi dans un trait caractéristique qui, s'il est reconnu chez les animaux – le contrôle de la reproduction par exemple –, permet d'affirmer qu'il s'agit d'une même domination. La question, on le voit bien, est celle des conditions de possibilité d'un sujet politique animal en tant que celui-ci subirait dans une certaine mesure les *mêmes* dominations que les humain-es affectées toutefois par sa condition d'animal. Selon nous, il est possible de concilier une position alliant la reconnaissance de l'importance d'une analyse du concept politique de « femelle » sans toutefois utiliser le concept de sexisme ou de patriarcat pour désigner leur condition¹⁰. Considérer les rapports de sexe en termes, précisément, de rapports, c'est considérer qu'ils opposent et créent deux classes antagonistes autour d'enjeux économiques et de pouvoir. Nous ne voyons pas ici quel serait le *rapport* de sexe qui s'appliquerait aux femelles : quelle en serait la classe antagoniste, si ce ne sont les *exploitants* ? Il n'est pas inintéressant ici de citer les travaux de Carrie Hamilton qui, critiquant l'assimilation chez Carol J. Adams du travail fourni par les animaux d'élevage à la pornographie et à la sexualité au travail fourni par les animaux d'élevage, suggère qu'il est plus urgent et plus juste peut-être de simplement reconnaître les animaux comme fournissant un *travail* au sein du capitalisme plutôt que de chercher quel type de travail humain s'apparenterait le mieux au leur (Hamilton 2016, 125)¹¹.

⁹ Nous précisons ici que cette situation précise n'est, à notre connaissance, pas analysée en y appliquant le concept d'« intersectionnalité » mais que nous nous proposons de le faire afin de déplier ce que devraient être, selon nous, les implications de l'usage du concept d'intersectionnalité dans ce champ théorique. Nous prolongeons ici la démarche critique de l'article militant « Intersectionnalité et véganisme avec Akash », *T-Punch Insurrectionnel*, 26 avril 2016, <https://tpunchintersectionnel.wordpress.com/2016/04/26/intersectionnalite-et-veganismeavec-ru/> (page consultée le 30/05/2018) qui propose, pour penser ce cas, le terme de « spécisme genre ».

¹⁰ Ici encore, les *blogs* militants proposent des réflexions critiques importantes à ce sujet. Voir « Les droits des animaux sont-ils une question féministe ? », *T-Punch Insurrectionnel*, 1 juillet 2016, <https://tpunchintersectionnel.wordpress.com/2016/07/01/les-droits-des-animaux-sont-ils-une-question-feministe/>, (page consultée le 30/05/2018).

¹¹ Nous signalons au passage que l'assimilation de la reproduction humaine à la reproduction d'élevage constitue un argument fréquemment avancé à l'encontre des PMA (procréation médicalement assistée), que ce soit, d'une part, pour exploiter le dégoût de partager certaines techniques de procréation avec les animaux ; ou, d'après une position essentialiste portée par certaines féministes véganes, pour préserver la féminité partagée des femelles animales comme des humain-es. Voir, à titre d'exemples, respectivement L. VANDELAC, « Sexes et technologies de procréation : "mères porteuses" ou la maternité déportée par la langue... », *Sociologie et sociétés*, vol. 19, n°1, 1987, p. 97-115, 100 ; G. GAARD, « Reproductive technology, or reproductive justice ? An environmental, ecofeminist justice perspective on the rethorics of choice », *Ethics*



Nous pensons, en réalité, que dans le champ écoféministe, les réflexions sur l'intersectionnalité ne tentent pas de répondre à ces problèmes. Les références à l'intersectionnalité, si elles permettent en effet de désigner l'analyse de la co-constitution idéologique des catégories de différence, ne servent pas semble-t-il à penser effectivement des dominations intersectionnelles qui incluent les animaux. Parfois même, ces références semblent bien plutôt être des références vides, ou *tokenism* pour reprendre les mots de Sirma Bilge, elle-même les empruntant à Davia Staliusis, sociologue. Bilge décrit ce genre d'usage comme manquant à offrir « des éclairages ontologiques et épistémologiques sur ce “mutuellement constitutif” » (Bilge 2009, 78) couramment identifié. En quelque sorte, mobiliser le concept d'« intersectionnalité » peut dispenser d'une véritable réflexion sur le mode d'articulation des oppressions du fait de la simple mention du concept. Nous voudrions ici nous pencher sur un extrait, à notre avis révélateur, de l'ouvrage *Ecofeminism* écrit par Carol J. Adams et Lori Gruen, dont le premier chapitre s'ouvre sur une mention de ce problème :

« Ces derniers temps, l'« intersectionnalité » est devenu un mot à la mode parmi les activistes et parmi les chercheur·es féministes travaillant sur la justice sociale. Certain·es ont pu alerter du risque de déplacer le concept d'intersectionnalité au-delà du contexte dans lequel il a été développé en tant qu'intervention théorique critique de la race contre les lois anti-discriminations, devenant un concept plat, aplanissant et vide plutôt qu'un concept qui permet d'identifier des relations de pouvoir. Les féministes noires sont très conscientes de la manière dont l'espèce est racialisée et la race animalisée, particulièrement dans le contexte de la sexualité des femmes noires. L'emploi judicieux de l'intersectionnalité comme méthode d'analyse et de lutte contre les structures et les pratiques oppressives, au-delà de la loi sur la discrimination, est donc crucial pour un changement social plus large. Analyser les logiques de domination qui se renforcent mutuellement et établir des liens entre les implications pratiques des relations de pouvoir a été un projet fondamental de l'écoféminisme, avant même que le mot « écoféminisme » ne soit inventé » (Adams et Gruen 2014, 7).

Nous décelons dans cet argument une inférence problématique. L'argument est de type :

L'intersectionnalité est un concept issu des théories critiques de la race ;

Les féministes noires savent que la race est animalisée et l'espèce racialisée ;

Donc nous pouvons utiliser le concept d'intersectionnalité en incluant l'espèce.

Or, identifier des ressorts animalisant dans les doctrines racistes – et racialisée dans la perspective adoptée sur certains animaux¹² – ne revient pas à prouver une co-constitution des rapports sociaux au sens fort du terme et qui dépasse le simple versant idéologique, tel que compris par Danièle Kergoat. Ou, dans le langage intersectionnel (que critique Kergoat), cela n'aboutit pas à la démonstration d'une *intersection* autre qu'idéologique, malgré tous les problèmes que soulève ce terme – entre différents rapports de domination, mais simplement à identifier des tropes idéologiques et symboliques de jeux analogiques entre différents groupes opprimés.

De plus, l'argument consiste à *faire comme si* les féministes noires étaient d'accord pour employer le concept

& the Environment, vol. 15, n°2, 2010, p. 103-129.

¹² Voir Haraway selon qui l'étude des primates révèle une pensée coloniale et raciste. D. HARAWAY, « Primatology is Politics by Other Means », *PSA : Proceeding of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, vol. 1984, n°2, 1984, p. 459-524.

dans un cadre antispéciste ou en tout cas de le faire déborder de son contexte d'application initial. Plus problématique encore, ces propos présupposent une unité et un consensus de la pensée féministe noire afin de légitimer son usage du concept d'intersectionnalité. Mais de nombreuses chercheuses se sont opposées, comme le signalent Adams et Gruen, à un « détournement » du concept d'intersectionnalité, telles que Amie Breeze Harper, chercheuse en sciences sociales travaillant entre autre sur la « blanchité » des mouvements véganes, ou Katherine McKittrick, bien que son analyse ne soit pas spécifique au véganisme¹³. Breeze Harper écrit ainsi que le concept d'intersectionnalité « a été coopté par le courant dominant du véganisme et a perdu son intention et signification initiales » ; plus encore, se revendiquer de la pensée intersectionnelle dans le champ des études féministes « sert très souvent le capital culturel de celles et ceux qui sont le moins susceptibles d'être affecté-es négativement par le racisme systémique », parlant même de « publicité cosmétique qui n'est qu'une façade » (Breeze Harper 2018). Ainsi, dans un tel cadre, l'intersectionnalité désigne *simplement* un modèle de lecture connectif des catégories dominantes à un niveau idéologique et il a pu être reproché à ce genre d'usages de se couper de la dimension phénoménologique du concept, qui a servi historiquement à nommer l'expérience de certains groupes marginalisés. Dans l'écoféminisme, ce seraient les recoupements par exemple symboliques ou techniques, qui sont partiels (reproduction, virilité et viande, *etc.*) qui devraient être considérées comme des « intersections ». Nous croyons toutefois qu'il est important de veiller à ne pas procéder à des généralisations abusives et à identifier une certaine parcellisation des connexions idéologiques ou techniques. Identifier une dépendance *parcellaire* ne peut pas permettre d'inférer sur la nature fondamentalement et totalement interdépendante des oppressions sexiste et spéciste.

Mais peut-on considérer que le modèle de lecture proposé par les écoféministes soit véritablement intersectionnel ? Le concept d'« intersectionnalité » est en effet apparu comme critique, en plus des raisonnements analogiques, des modèles « monistes » de la domination qui réduisent la domination à une fondamentale qui serait le principe dont découlent les autres ; l'intersectionnalité permettait de penser les différentes dominations sur un mode non-hiérarchique et horizontal ; et pourtant, il semblerait que la perspective des écoféministes véganes soit en réalité une perspective « moniste », qui réduit l'oppression des animaux à celle, plus fondamentale, qu'est le patriarcat.

Le patriarcat, ennemi commun des femmes et des animaux

D'après Sirma Bilge, l'intersectionnalité comprise comme modèle émerge, entre autres, comme critique du modèle moniste, c'est-à-dire un modèle unificateur des oppressions. Or, le modèle de mise en lien des oppressions proposé par Carol J. Adams semble osciller entre plusieurs modèles. En effet, le patriarcat est pensé comme le rapport de pouvoir fondamental qui est lié à une perspective phénoménologique de rapport au monde des sujets, ainsi qu'à une idéologie catégorielle et dualiste de laquelle découlent les idéologies des autres oppressions. Selon Adams, la consommation de viande est due à une « politique sexuelle » qui la fait apparaître comme nécessaire. En dernière instance, la consommation de viande est causée par le patriarcat.

¹³ K. MCKITTRICK, *Demonic Grounds. Black Women and the Cartographies of Struggle*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2006. On consultera aussi utilement, pour une approche du véganisme se concentrant sur l'expérience des femmes afro-américaines, A. BREEZE HARPER (ed.), *Sistah Vegan : Black Female Vegan Speak on Food, Identity, Health and Society*, New York, Lantern Books, 2010. Dans un contexte francophone et militant, voir sur le blog *T-Punch Intersectionnel* « Intersectionnalité et véganisme avec Akash », art. cit.



Ce qui pouvait apparaître comme une interdépendance de l'oppression des femmes et des animaux se révèle donc, en réalité, être une *dépendance* de l'oppression des animaux à l'oppression patriarcale. Ainsi, dans la « Préface à l'édition originale » de *La Politique sexuelle de la viande*, Adams explique que :

« Le message reconnaissable de la viande inclut son association au rôle masculin. Son sens se répète dans un système des genres immuables ; sa cohérence en tant que denrée alimentaire signifiante procède d'attitude patriarcales, telles que l'idée que la fin justifie les moyens, que la réification des autres êtres vivants fait nécessairement partie de la vie, et que la violence peut et doit être occultée » (Adams 1990, 47).

Dans cet extrait, Adams identifie des mécanismes tels que la réification et la nécessité et la dissimulation de la violence comme des ressorts patriarcaux. Ce texte montre bien que la consommation de viande, pour Adams, est rendue possible par le patriarcat : la consommation de viande est patriarcale. Si cette affirmation peut sembler crue, elle l'explicite pourtant, des années plus tard, dans la « Préface à l'édition du dixième anniversaire », où elle écrit que « la politique sexuelle de la viande signifie que la politique patriarcale de notre culture décide ce que, ou plus exactement qui, nous mangeons, et que certaines des significations rattachées à la consommation carnée s'articulent autour de la virilité » (*Ibid.*, 36). C'est bien le patriarcat « qui décide » qui est mangé dans notre société. Ainsi, un aspect primordial de l'oppression des animaux, à savoir la consommation carnée, relève en dernière instance du système patriarcal qui est, en réalité, le principe d'organisation asymétrique de pouvoir dans la théorie d'Adams. Elle écrit encore que « notre culture accepte l'ensemble des aspects de la politique sexuelle de la viande, y compris cette idée fondatrice que nous aurions besoin de chair pour demeurer en santé [...] » (*Ibid.*, 39) : des choses qui pourraient sembler sans rapport avec l'oppression des femmes s'y rattachent pour elle ; l'oppression des femmes est primordiale et donne, en quelque sorte, le modèle et le cadre pour toute les autres. Ce sont ainsi des ressorts qui émergent de cette domination patriarcale qui permettent l'oppression des animaux ; et si nous prenons ici l'exemple de la viande, nous pourrions toutefois développer les mêmes conceptions quant à la chasse ou à la perception des animaux sauvages, informées par une relation elle-même patriarcale et des dualismes patriarcaux qui altèrent les animaux et la nature. Selon Adams en effet, la pratique de la chasse repose sur une relation patriarcale réifiante qui procure du plaisir, identifiable à ce qui est à l'œuvre dans la pornographie notamment¹⁴.

Le pouvoir, la violence et la dissimulation de la violence semble donc relever, en dernière instance, du patriarcat. Sur ce point, nous nous trouvons donc, pour reprendre la typologie de Sirma Bilge, face à un modèle « moniste » d'articulation des dominations. Elle définit la perspective moniste comme suit :

« Dans l'objet qui nous intéresse, soit les différentes idéations de la domination sociale, le monisme renvoie à un rapport au monde univoque, à une conception postulant l'existence d'une domination fondamentale dont découleraient les autres dominations, mineures celles-là et dont les structures seraient modelées par la première. Dans l'approche moniste, il n'est pas tant question de nier l'existence d'autres rapports de domination, que de les subordonner au rapport fondamental, au rapport qui compte, qu'il s'agisse de la classe, du genre ou de la race » (Bilge 2010, 51).

La perspective moniste sur les dominations consiste donc en une sorte de réductionnisme : la domination

¹⁴ L'ensemble de l'ouvrage *The Pornography of Meat* explicite ce point de vue. Voir C. J. ADAMS, *The Pornography of Meat* (2003), New York, Lantern Books, 2015.

identifiée comme fondamentale est pensée soit comme un modèle dont découlent les autres dominations, soit comme une domination de laquelle découle de multiples manières les autres dominations. Cette perspective a longtemps été privilégiée, notamment, par le marxisme en France, avec une certaine tendance consistant à réduire les dominations raciales ou sexuelles au capitalisme, ou considérant le capitalisme comme, de toute façon, la domination à abattre pour que les autres disparaissent également (Wittig 2013, 77-87). Or l'écoféminisme identifie une « conscience mâle » (Radford Ruether 1993, 21) ou une logique de la domination qui sous-tend toutes les dominations possibles. Prenons, ici, un nouvel exemple pour expliciter ce point, issu de l'introduction au volume *Animals and Women* :

« Pour le moment, nous concluons l'introduction de ce volume pionnier en réaffirmant notre philosophie sous-jacente. Nous soutenons la thèse féministe radicale selon laquelle le modèle mâle de la subordination et de la dégradation des femmes, qui est quasiment universelle dans les sociétés humaines, est prototypique pour beaucoup d'autres formes d'abus, bien que nous nous demandons également si ce modèle original de domination n'était pas lui-même précédé par et modelé selon la domination des animaux par les humain-es » (Donovan et Adams 1995, 7).

Dans cet extrait, nous voyons que le modèle est clairement moniste : il s'agit bien d'identifier la domination originale qui permet toutes les autres sur un modèle vertical. Pour employer une métaphore, cette domination originelle ressemblerait à des racines, ici un modèle de subordination, qui permet à d'autres dominations de se déployer à partir de ces racines. Ces racines sont toutefois identifiées comme relevant d'une domination fondamentale et ne sont pas tout simplement des modèles *a priori* de la domination qui permettrait ensuite une application dans des axes de dominations concrets. Nous pourrions aussi utiliser le concept de dérivation pour désigner l'oppression des animaux, *dérivée* du patriarcat. Aussi, ici, le modèle est donc le modèle de la domination masculine ; toutefois, un doute subsiste quant à la primauté éventuelle, en dernière instance, de la domination des animaux. C'est ce que devraient démontrer, pour les auteures, de futures études.

Cette thèse est, en quelque sorte, défendue par Charles Patterson dans l'ouvrage *Un Éternel Treblinka*. Il semblerait pour lui que l'agriculture soit le fondement de toutes les violences et dominations intra-humaines : ainsi, le modèle de la domestication fonctionne comme une première appropriation des individus ce qui rendrait possible par suite l'appropriation des femmes mais aussi des esclaves. L'auteur écrit ainsi qu'il semblerait que les premières traces d'esclavage soient apparues dans des cultures qui pratiquaient l'agriculture. Pour Aviva Cantor, citée par Patterson, la domestication des animaux a permis aux hommes de maîtriser la reproduction et ainsi de reporter ce modèle aux femmes humaines et, par là même, de les avilir en maîtrisant leur propre reproduction (Patterson 2008, 30-31). Parfois également, il semble que les thèses antispécistes qui, pourtant, s'engagent rarement au-delà d'un modèle paralléliste des oppressions, revendiquent la primauté de l'oppression des animaux ; en effet, puisque les groupes humains opprimés sont animalisés en signe d'infériorisation, il semblerait que le dernier échelon de la grande chaîne des êtres soient les animaux¹⁵. Dès lors, l'oppression fondamentale serait corrélée à cette échelle des êtres infériorisantes.

Il est intéressant de voir que pour Donovan comme pour Adams, la recherche est précisément celle de l'oppression-modèle ou principe qui, à la manière de la substance spinozienne, déroulerait les autres oppressions à partir d'elle-même et contenues en son sein, au risque de substituer l'oppression des animaux au patriarcat. Comme le dit Sirma Bilge, il n'est pas question de nier l'existence d'autres oppressions ou

¹⁵ À titre d'exemple, voir C. PELLUCHON, *Manifeste animaliste Politiser la cause animale*, Paris, Alma, 2017, p. 26.



dominations ; celles-ci sont bien identifiées mais sont « subordonnées » au rapport principal, de la même manière que le capitalisme peut être considéré comme une oppression fondamentale de laquelle découlent les autres. Ce modèle s'oppose, pour Sirma Bilge, à un modèle intersectionnel pourtant également revendiqué par les écoféministes, qui refuse la réduction des dominations à une dominations principale pour penser, au contraire, leur interaction. Cela implique que la lutte pour la libération, dans le cas des écoféministes véganes, ne peut s'économiser d'une conscience féministe : lutter contre le spécisme sans lutter contre le patriarcat, qui est en quelque sorte son pilier idéologique et matériel, c'est ainsi porter des œillères et mener une lutte tout à fait incomplète, puisque comme l'expriment Christiane Bailey et Axelle Playoust, dans cette perspective, « si femmes et animaux partagent une proximité historique et matérielle de fait, c'est avant tout qu'elles et ils partagent un adversaire commun : le patriarcat, ce dernier les assignant à une place spécifique dans l'ordre du monde » (Bailey et Playoust 2016, 81).

Conclusion

Nous avons montré dans cet article que les écoféministes véganes proposaient une lecture de la situation des animaux comme une oppression, elle-même reliée à d'autres oppressions considérées intra-humaines, formulant ainsi une critique à l'éthique animale focalisée sur un sujet moral individuel et neutre. Il convient pour elles, au contraire, d'appréhender l'oppression des animaux en tant que telle mais aussi en tant qu'elle est liée à d'autres oppressions ; et dès lors, il est naturel, si l'on veut la comprendre, d'utiliser les outils servant à penser ces autres dominations. Aussi, pour penser l'articulation entre les différentes dominations, les écoféministes utilisent le concept d'« intersectionnalité », toutefois les modalités d'articulations des dominations ne sont pas vraiment clarifiées. Nous avons voulu montrer en effet que cet usage n'allait pas sans soulever des difficultés, dont la possibilité ou non de penser un sujet politique animal qui aurait une identité intersectionnelle, c'est-à-dire qui subirait plusieurs dominations, est révélatrice. La référence à l'intersectionnalité semble donc se réduire à une analyse du rôle de l'animalisation dans les idéologies dominantes, et inversement à la perception informée de racisme et de sexisme que nous pouvons arborer dans nos relations aux animaux. De plus, la perspective intersectionnelle s'oppose couramment à une compréhension « moniste » de la domination, qui postule la primauté ontologique d'une domination sur les autres qui en découlent, en affirmant une horizontalité des dominations. Sans même évoquer les débats que soulèvent ces difficultés dans la discussion du concept d'intersectionnalité, il est clair que ce point entre en tension avec une modalité d'articulation des dominations au centre des réflexions écoféministes véganes : la primauté du patriarcat qui assigne les animaux à être exploités, réifiés et consommés. Ainsi, les problèmes posés par une articulation intersectionnelle des dominations incluant le spécisme sont évacués en ce que, en réalité, les écoféministes identifient le patriarcat, en tant que pilier idéologique et structure phénoménologique liant les sujets dominants au monde réifié, comme l'oppression fondamentale qui réifie et opprime les animaux ; perspective qui mériterait elle-même un examen critique en ce qu'elle repose en réalité sur une assimilation du travail du sexe et de la consommation carnée mais qui demeure, aujourd'hui, considérée comme un travail de référence du féminisme végane (Hamilton 2016).

Bibliographie

- ADAMS, Carol J., *La Politique sexuelle de la viande. Pour une théorie critique féministe et végétarienne* (1990), trad. fr. D. Petitcher, préface d'É. Desaulniers et N. McKay, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2016.
- , *The Pornography of Meat* (2003), New York, Lantern Books, 2015.
- et DONOVAN, Josephine (dir.), *Animals and Women : Feminist Theoretical Explorations*, Durham, Duke University Press, 1995.
- et GRUEN, Lori (dir.), *Ecofeminism : Feminist Intersection With Other Animals and the Earth*, New York et Londres, Bloomsbury, 2014.
- BAILEY, Christiane et PLAYOUST, Axelle, « Féminisme et cause animale », *Ballast*, n°5, 2016, p. 80-94.
- BIEHL, Janet, « What is social ecofeminism ? », *Green Perspectives*, n°11, 1988, p. 1-8.
- , *Rethinking Ecofeminist Politics*, Boston, South End Press, 1991.
- BILGE, Sirma, « Théorisations féministes de l'intersectionnalité », *Diogène*, vol. 225, n°1, 2009, p. 70-88.
- , « De l'analogie à l'articulation : théoriser la différenciation sociale et l'inégalité complexe », *L'Homme & la société*, vol. 2, n°176-177, 2010, p. 43-64.
- BREEZE HARPER, Amie (dir.), *Sistah Vegan : Black Female Vegan Speak on Food, Identity, Health and Society*, New York, Lantern Books, 2010.
- , « RIP: Intersectionality (or is it too soon to quit ?) », *sistahvegan.com*, 30 janvier 2018, <http://www.sistahvegan.com/2018/01/30/rip-intersectionality-or-is-it-too-soon-to-quit/> (page consultée le 10/06/18).
- BUTLER, Judith, *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »* (1993), Paris, Éditions Amsterdam, 2009.
- COMBAHEE RIVER COLLECTIVE, « Déclaration du Combahee River Collective » (1969), trad. fr. J. Falquet, *Les cahiers du CEDREF*, vol. 14, 2006, 53-67.
- CRENSHAW, Kimberlé W. « Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur » (1991), trad. fr. O. Bonis, *Cahiers du Genre*, vol. 2, n°39, 2005, p. 51-82.
- DALY, Mary, *Gyn/Ecology. Metaethics of Radical Feminism*, Boston, Beacon Press, 1978.
- D'EAUBONNE, Françoise, *Le Féminisme ou la mort*, Paris, P. Horay, 1974.
- DECKHA, Maneesha, « Toward a postcolonial, posthumanist feminist theory : centralizing race and culture in feminist work on nonhuman animals », *Hypathia*, vol. 27, n°3, 2012, p. 527-545.
- DORLIN, Elsa, « L'Atlantique féministe. L'intersectionnalité en débats », *Papeles del CEIC*, n°83, 2012, p. 1-16.
- FRANCIONE, Gary L., *Introduction aux droits des animaux. Votre enfant ou le chien ?* (2000), Préface de A. Watson, trad. fr. L. Gall, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2015.
- GAARD, Greta, « Reproductive technology, or reproductive justice ? An Environmental, Ecofeminist Justice Perspective on the Rethorics of Choice », *Ethics & the Environment*, vol. 15, n°2, 2010, p. 103-129.



- GALERAND, Elsa et KERGOAT, Danièle, « Consubstantialité vs intersectionnalité ? À propos de l'imbrication des rapports sociaux. » *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 26, n°2, 2014, p. 44-61.
- GRUEN, Lori, « L'empathie entrelacée », in Émilie Dardenne, Valéry Giroux et Enrique Utria (dir.), *Peter Singer et La libération animale. Quarante ans plus tard*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2017, p. 103-111.
- HAMILTON, Carrie, « Sex, work, meat : the feminist politics of veganism », *Feminist Review*, vol. 114, n°1, 2016, p. 112-128.
- HARAWAY, Donna, « Primatology is Politics by Other Means », *PSA : Proceeding of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, vol. 1984, n°2, 1984, p. 459-524.
- KEMMERER, Lisa (dir.), *Sister Species. Women, Animals and Social Justice*, avant-propos de C. J. Adams, Champaign, University of Illinois Press, 2011.
- KERGOAT, Danièle, « Dynamique et cosubstantialité des rapports sociaux » in E. Dorlin (dir.), *Sexe, race, classe. Épistémologie de la domination*, Paris, P.U.F., 2009, p. 111-125.
- MCKITTRICK, Katherine, *Demonic Grounds. Black Women and the Cartographies of Struggle*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2006.
- NIBERT, David, *Animal Rights/Human Rights. Entanglements of Oppression and Liberation*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2002.
- PATTERSON, Charles, *Un éternel Treblinka* (2002), trad. fr. D. Letellier, Paris, Calmann-Lévy, 2008.
- PELLUCHON, Corine, *Manifeste animaliste Politiser la cause animale*, Paris, Alma, 2017.
- RADFORD RUETHER, Rosemary, « Ecofeminism. Symbolic and social connections of the oppression of women and the domination of nature », *Ecofeminism and the Sacred*, p. 13-23.
- REGAN, Tom, *Les Droits des animaux* (1983), trad. fr. E. Utria, Paris, Hermann Editeurs, 2012.
- ROWE, Bradley D., « It IS about chicken: chick-fil-A, posthumanist intersectionality, and gastro-aesthetic pedagogy », *Journal of Thought*, vol. 48, n°2, 2013, p. 89-111.
- SINGER, Peter, *La Libération animale* (1975), trad. fr. L. Rousselle relue par D. Olivier, préface de J.-B. Jeangène Vilmer, Paris, Payot, 2012 (Grasset, 1993).
- TWINE, Richard, « Intersectional disgust? Animals and (eco)feminism », *Feminism & Psychology*, vol. 20, n°3, 2010, p. 397-406.
- VANDELAC, Louise, « Sexes et technologies de procréation : "mères porteuses" ou la maternité déportée par la langue... », *Sociologie et sociétés*, vol. 19, n°1, 1987, p. 97-115.
- WARREN, Karen, « The power and promise of ecological feminism », *Environmental Ethics*, vol. 12, n°1, 1990, p. 125-146.
- « Intersectionnalité et véganisme avec Akash », *T-Punch Insurrectionnel*, 26 avril 2016, <https://tpunchintersectionnel.wordpress.com/2016/04/26/intersectionnalite-et-veganismeavec-ru/>, (page consultée le 30/05/2018).



« Les droits des animaux sont-ils une question féministe ? », *T-Punch Insurrectionnel*, 1 juillet 2016, <https://tpunchintersectionnel.wordpress.com/2016/07/01/les-droits-des-animaux-sont-ils-une-question-feministe/>, (page consultée le 30/05/2017)

À propos de l'auteure

Mathilde Royet a obtenu un Master 2 de philosophie pratique à l'Université Grenoble-Alpes en 2018 et a soutenu un mémoire de philosophie politique intitulé « Oppression des femmes, oppression des animaux. De l'analogie à l'interdépendance entre antispécisme et féminisme » sous la direction de Marlène Jouan.

Résumés

Le but de cet article est de proposer une analyse du modèle d'interaction des dominations proposé par les écoféministes véganes. Le mot d'« intersectionnalité » se répand dans les théories animalistes comme dans le militantisme végane ou antispéciste. L'article propose de se concentrer sur la façon dont les pionnières de la compréhension croisée de l'oppression des animaux et des oppressions intra-humaines – en particulier le patriarcat – se sont approprié le concept en examinant le cadre théorique choisi pour penser la situation des animaux, à savoir celui de l'oppression. Le deuxième moment de la réflexion explore les revendications de réflexion intersectionnelle et les problèmes qui devraient se poser dès lors que l'on souhaite inclure le spécisme dans le réseau des dominations intersectionnelles. Enfin, est exposé dans un troisième moment ce qui semble être la véritable articulation des oppressions chez les écoféministes, en particulier du patriarcat et du spécisme, à savoir la primauté du patriarcat comme système de domination comprenant et soutenant l'exploitation et la consommation des animaux.

The aim of this article is to analyse the way vegan ecofeminist conceive the interactions between oppressions. The word "intersectionality" flourishes in antispeciesist theories as well as in vegan or antispecist militancy. The article wants to focus on how the pioneers of cross-understanding of animal oppression and intra-human oppression have integrated this concept. This must be done by examining the theoretical framework vegan ecofeminists use to think about animals – that is to say the "oppression" framework. The second moment of the reflection explores the claims of intersectional reflection as well as the problems that should arise when one wishes to include speciesism in the network of intersectional oppressions. Finally, what appears to be the true articulation of oppressions (especially patriarchy and speciesism) among ecofeminists, is the primacy of patriarchy as a system of domination that understands and supports the exploitation and consumption of animals.



Mots clefs

Ecoféminisme, intersectionnalité, oppression, patriarcat, spécisme

Ecofeminism, intersectionality, oppression, patriarchy, speciesism

Pour citer cet article

ROYET Mathilde, « L'écoféminisme végane et le modèle des oppressions : entre intersectionnalité et primauté du patriarcat », *Comment S'en Sortir ?*, n° 6, hiver 2018, p. 73-88.

CAROL J. ADAMS, *La POLITIQUE sexuelle de La viande. Une THÉORIE CRITIQUE FÉMINISTE ET VÉGÉTARIENNE*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2016.

Marion Tillous

La politique sexuelle de la viande est la traduction, vingt-six ans après sa première parution aux Etats-Unis, de l'essai de théorie critique de Carol J. Adams, militante vegan féministe et chercheuse indépendante. Dans une préface à l'édition du vingtième anniversaire, l'auteure raconte comment dans cette période son livre est devenu une référence, et en synthétise le projet : « Qu'est-ce au juste que "la politique sexuelle de la viande" ? Il s'agit d'une attitude, d'un acte qui animalise la femme et qui sexualise l'animal. En 2008, le public apprit qu'un juge en chef de la 9^e Cour d'appel de circuit des Etats-Unis avait publié sur un site web du matériel qui incluait une photo de femmes nues à quatre pattes, peintes pour ressembler à des vaches, ainsi qu'une vidéo d'un homme partiellement vêtu qui interagit avec un animal de ferme en état d'excitation sexuelle. La femme animalisée ; l'animal sexualisé. Voilà la politique sexuelle de la viande » (p.24-25).

L'ouvrage, que complète la somme illustrée *The Pornography of Meat* (« La Pornographie de la viande », pas encore traduit en français), est d'abord un dossier à charge regroupant un très grand nombre d'exemples – en particulier issus de la publicité – dans lesquels la femme est animalisée et même métaphoriquement associée à la viande, et la consommation de la viande, symboliquement associée à la virilité. Ces documents permettent à l'auteure de poser, dès le premier chapitre, un lien entre la consommation de viande et le rapport de domination patriarcal. L'opérateur commun aux deux formes de domination est exposé au second chapitre : le mouvement par lequel les femmes comme les animaux non-humains sont dissimulés aux yeux des dominants, et transmuté-es en « référents absents ». Cette notion est centrale dans l'ouvrage : par un processus de réification – fragmentation – consommation, l'animal est rendu invisible pour pouvoir être abattu et mangé. Un autre point d'intersection entre domination patriarcale et domination spéciste est mis au jour au cours de ce chapitre : le consentement supposé des dominés à leur propre domination, c'est-à-dire concrètement à leur viol ou à leur élevage (p.114).

La première partie est aussi l'occasion pour l'auteure de montrer, à travers le langage, comment cette opération d'invisibilisation fonctionne (chap.3), comment par exemple, les termes constituant le champ lexical de la viande sont fragmentaires et éloignés de l'animal (le terme de « porc » vient par exemple remplacer le nom de l'animal « cochon » au moment où celui est abattu pour être dépecé et cuisiné). Les formes de présentation de la viande sont elles-mêmes une forme de traduction visant à éloigner le référent absent de la table. Carol J. Adams évoque aussi, à travers des exemples vécus et issus de la littérature, l'impossibilité pour les voix végétariennes et véganes de se faire entendre (chap.3 et 4). Son analyse du moment du repas est particulièrement fine et éclairante. Elle montre à quel point la situation – la discussion s'engage alors que l'hôte

ou l'hôtesse présente un plat de viande et que les convives s'apprêtent à le manger – rend inaudible la voix de la personne végétarienne. Les arguments qui leur sont opposés sont d'une mauvaise foi croissante (comme le fameux : « avez-vous pensé à la souffrance de la laitue ? ») et s'apparentent bien plutôt à un « jeu de manipulation et de moquerie » car « les convives qui mangent de la chair ne peuvent pas capituler devant le végétarisme à ce moment précis ; ces gens seraient forcés de revoir leur menu alors même qu'ils adhèrent aux textes de la viande » (p.165 et 169). Mais l'on verra plus tard que la végétarienne dispose d'autres mots pour se faire entendre que ceux de la rhétorique et que le simple fait de refuser la viande suffit à rompre et déranger l'ordre social (ou « ordre masculin en matière d'alimentation », p.279) : celui du repas dominical, de l'hôtesse qui cuisine et de l'hôte qui coupe, du patriarche qui préside la table et la conversation, des femmes qui s'occupent de faire disparaître les restes du carnage tandis que les hommes se retirent pour le digérer, de la famille qui consacre le pouvoir masculin et les rôles sexuels.

La seconde partie a pour objet la production littéraire végétarienne, les liens qu'elle établit avec le féminisme et le pacifisme, et la façon dont la critique littéraire a procédé avec cette littérature comme avec un animal destiné à être mangé : en la démembrant (toujours selon la séquence réification – fragmentation – consommation) pour mieux l'invisibiliser. Elle s'appuie notamment sur les travaux de Joseph Riton (XVIII^e siècle), sur la Créature végétarienne de Frankenstein imaginée par Mary Shelley (XIX^e siècle) ou encore sur l'œuvre de Margaret Atwood et de Marge Piercy (XX^e siècle) : pour leurs personnages, « la consommation de viande devient un trope de leur propre oppression. Ces femmes finissent par se voir comme consommées par l'oppression conjugales du front domestique ; elles réalisent que leurs corps sont des champs de bataille, et perçoivent les animaux avec une sensibilité nouvelle éveillée par leur expérience commune » (p. 228).

Dans une troisième et dernière partie, Carol J Adams s'intéresse à la façon dont l'histoire a rendu compte, ou non, de l'existence d'une littérature végétarienne engagée et de l'association régulière entre les femmes et le végétarisme (chap. 8). Elle montre que là encore le corp(u)s végétarien fait l'objet de déformations critiques, raison pour laquelle « un grand nombre d'universitaires ne tiennent aucun compte des preuves du lien entre le féminisme et le végétarisme » (p.250). Elle termine son ouvrage (chap. 9) en donnant des pistes permettant de reconstituer une histoire de la tradition féministe végétarienne, de façon à rétablir le référent escamoté. Elle défend aussi l'idée que là où « le féminisme représente la théorie, [...] le végétarisme compose un élément de la pratique » (p.284), et invite à refuser la consommation de viande qui revient, chaque fois, à réaffirmer la puissance de la domination patriarcale.

La somme que représente cet ouvrage pose de manière définitive l'existence d'un lien entre la consommation de viande et la domination patriarcale. Les publicités qui utilisent en les fragmentant des corps de femmes ou des métaphores (hétéro-)sexuelles seraient insuffisantes à prouver ce lien puisque les exemples abondent de procédés similaires dans des publicités pour d'autres produits que la viande, en particulier ceux associés à la construction de la virilité comme les voitures ou l'alcool (cf. ci-dessous). Mais Carol J. Adams mobilise également nombre d'exemples où la viande de l'animal mort est mise en scène à la place de la femme et sexualisé ; elle rend compte des cas de violences envers les femmes (violence sexuelle et violence conjugale) lors desquels la femme objet des violences est apparentée à un animal ou à un morceau de viande ; et rappelle que l'insémination des femelles animales contre leur gré se fait dans des « cages de viol ».

L'établissement d'un lien (l'auteure parle « de chevauchements ») entre domination spéciste et domination patriarcale donne envie d'aller plus loin sur la détermination de la nature de ce lien : la domination spéciste

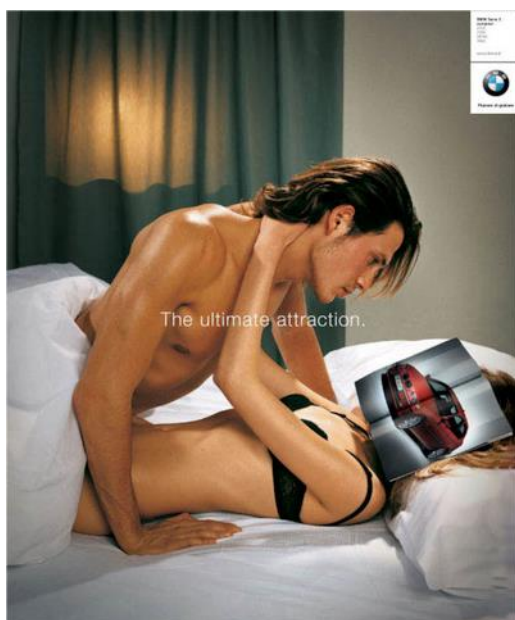
est-elle une autre forme de rapport *social* de domination, au même titre que les rapports sociaux de sexe, de classe et de *race* ? Surtout, la consommation de viande renforce-t-elle ces rapports de domination ? Peut-on affirmer, avec l'auteure, que "de tout temps, les titulaires du pouvoir ont consommé de la chair" (p.68) ? C'est là que l'ouvrage touche peut-être sa limite. La consommation de viande n'est pas toujours et partout l'apanage des classes dominantes, comme le démontre le cas de l'Inde : « le végétarisme politique [...] peut [y] être compris comme une mise à distance radicale, un rabaissement ou une subordination du mangeur de viande, figure de l'Autre considéré comme étant essentiellement barbare, violent » (Bruckert, 2015, p. 490) ; l'Autre étant, pour l'hindouisme politique post-colonial, le musulman ou l'occidental. Le végétarisme est un symbole de pureté adopté par les plus hautes castes comme celle des Brahmanes ou, dans le Tamil Nadu, les Vellalars, propriétaires terriens de haut statut (Bruckert, 2015, p. 71).

A l'inverse, les paroles de la poétesse afro-américaine Pat Parker dans son poème « *To a Vegetarian Friend* », citées par Carol J. Adams, montrent que la consommation de viande ne reflète pas exactement la hiérarchie issue du racisme. « L'amie végétarienne du titre critiquait apparemment le fait que Parker consomme de la viande. Celle-ci lui rappelle que les plats de tripes et de légumes-feuilles, d'os de cou et de queues qu'elle mange les relie à ses ancêtres, qui ont survécu à l'esclavage et au racisme pendant des générations : "Cette nourriture est bonne pour moi, écrit Parker. Elle ravive mon âme" » (p. 260-261). L'accès à la viande était certes restreint pour les esclaves, comme l'indique la description des parties de l'animal consommées, comme il l'est pour les femmes ou pour les classes dominées. Néanmoins, la consommation de la viande ne peut pas être rejetée comme relevant systématiquement de l'oppression raciale.

La question de la nature des liens entre la domination spéciste et les autres rapports de domination ne trouve sans doute pas de réponse tout simplement parce que ce n'est pas celle que pose *La politique sexuelle de la viande*. Le travail de Carol J. Adams s'inscrit dans une perspective culturelle bien plus que matérialiste : son objectif est de déconstruire pièce par pièce la culture dominante virile et carniste, saper ses fondements symboliques pour lui retirer du pouvoir, et faire entendre en retour une culture féministe végétarienne bâillonnée. La troisième partie intitulée « Mangez du riz faites confiance aux femmes » vise même à donner naissance à un sujet végétarien féminin – corps et voix, en même temps qu'elle redonne vie aux animaux morts, par exemple dans la très belle scène tirée du roman *Les Oiseaux du ciel* d'Alice Thomas Ellis (p. 304-305). Elle redonne présence, en somme, au référent absent.

Carol J. Adams poursuit ainsi le projet de Derrida de mettre au jour la dimension carnivore du sujet issu de la tradition humaniste (donc occidentale). Celui-ci, au cours d'un entretien mené par Jean-Luc Nancy démontre que le concept de sujet repose sur une structure « carno-phallogocentrique » (Derrida, 1992, pp. 294-295) : « La force virile du mâle adulte, père, mari ou frère [...] appartient au schème qui domine le concept de sujet. Celui-ci ne se veut pas seulement maître et possesseur actif de la nature. *Dans nos cultures*, il accepte le sacrifice et mange de la chair. [...] Le chef doit être mangeur de chair » (souligné par nous). *La politique sexuelle de la viande* est donc d'abord une déconstruction de ce sujet occidental, une remise en cause de son universalité, mais elle va plus loin : elle accompagne aussi la formulation d'une identité végétarienne féministe, soit l'émergence d'un nouveau sujet de l'émancipation.

Exemples de publicités pour d'autres produits que la viande dans lesquelles le corps des femmes est dépecé pour être consommé, et renforcer ainsi le consommateur dans sa virilité.



Pour citer cet article

TILLOUS Marion, « Carol J. Adams, *La politique sexuelle de la viande. Une théorie critique féministe et végétarienne*, Lausanne, l'Âge d'Homme, 2016. », *Comment S'en Sortir ?*, n° 6, hiver 2018, p. 89-92.

**"DEP, Deportate, esuli, profughe", Rivista telematica di
STUDI SULLA memoria FEMMINILE, n° 23, LUGLIO 2013,
Femminismo e questione animale, Guest Editor: Annalisa
Zabonati.**

Antonio Mercuri

Deportate, esuli, profughe. Rivista telematica di studi sulla memoria femminile è una rivista italiana che si occupa del fenomeno complesso delle memorie di donne sradicate, di esistenze violate ed abusate da un sistema che le ha condannate alla subalternità e all'erranza. Il numero 23 del Luglio 2013 è dedicato a Femminismo e questione animale. Le riflessioni che ospita affrontano questa tematica attraverso un vasto numero di filtri appartenenti a prospettive disciplinari diverse, dalla storia, all'etica del *care*, passando per sociologia marxista, intersezionalità ed ecofemminismo. Ciascun contributo ha dimostrato la connessione fra femminismo e questione animale, ponendo l'accento sui nessi semiotici e linguistici che uniscono donne e animali non-umani e sulla componente di genere dei movimenti animalisti. DEP è anche un luogo in cui si parla di resistenza al potere, e in questo numero le disamine e le critiche dei sistemi di oppressione sono accompagnate da proposte di contrasto al modo in cui siamo stati socializzati a pensare al genere e alla specie. Il fil rouge del numero, infatti, è la possibilità di trovare, nelle emozioni e nei sentimenti, nuovi e persuasivi criteri di relazione improntati al benessere reciproco di tutti gli individui.

Qui, le donne raccontate e le donne che raccontano sono deportate nel senso di rimosse dal discorso pubblico; sono esuli, perché riconoscono la necessità di migrare da criteri di spiegazione del mondo inefficaci e non più validi; sono profughe, perché cercano uno spazio, come quello di questa rivista, che legittimi le voci intrecciate, simili, unisone ma perfettamente distinguibili di studiose, attiviste e animali non-umani.

In *"Come i secchi nel pozzo". Scienza ed etica negli scritti contro la vivisezione femminile delle femministe britanniche (1870-1910)*, Bruna Bianchi propone una storia genealogica delle lotte e dei movimenti antivivisezionisti, che per composizione di genere, ideali e sistemi di connessione, erano movimenti femministi. Usando le parole di Frances Power Cobbe, Bianchi apre il proprio contributo con la potente metafora spaziale dei secchi nel pozzo: in mutua esclusione, solo una fra ragione ed emozione può emergere per dissetare le esigenze di comprensione del mondo, condannando l'altra all'oscura catabasi e alla rimozione dal discorso. Molta attenzione è riservata al valore che la medicina aveva (e continua ad avere) nell'episteme razionalista occidentale, e al modo in cui le pratiche chirurgiche e sperimentali subite dagli animali costituissero la premessa logica, semiotica e linguistica a quelle inflitte alle donne (diverse, poi, a seconda dei parametri diastratici ed etnici). Secondo Lakoff, le metafore costituiscono il filtro cognitivo attraverso cui decodifichiamo la realtà. Per tale ragione, legittimare la violenza sul corpo dell'animale non umano significa alimentare un referente che potrà essere impiegato come termine assimilatorio per legittimare la violenza sul corpo umano: così gli ebrei, da scacciare come ratti; le persone di colore nero, scimmie invase dall'eros; le



donne, con un bagaglio di metafore animali vastissimo. La lotta ai sistemi d'oppressione deve passare per una riforma del linguaggio che ci costringa a riflettere sul suo aspetto pragmatico, su quello che ci fa vedere e come ci fa agire, per problematizzare il modo in cui educazione e socializzazione ci hanno insegnato ad utilizzarlo.

Uno degli aspetti più rilevanti di questo saggio consiste nel mettere in evidenza come l'opposizione a queste violenze, che oggi viene concepita come moda recente e destinata ad esaurirsi, fosse sin già nella seconda metà del 1800 presente sul piano pubblico del discorso: non solo veniva discussa (e derisa) in parlamento, ma era oggetto di scherno anche nelle pagine di *Punch*, una delle riviste satiriche più popolari nella Londra del tempo. Le politiche moderate delle associazioni a difesa degli animali e la sistematica esclusione delle donne dalla partecipazione attiva fece della questione animale un altro punto dell'agenda femminista, che vide sin da subito la possibilità nella dieta vegetariana di avere effetto pragmatico sul mondo.

Esaminando il dibattito sulla vivisezione, Bianchi riporta gli scambi avvenuti fra Cobbe e Darwin, esponente delle istanze a favore della libertà di sperimentazione nella ricerca medica. Qui l'autrice mette in evidenza quello che reputo uno dei nodi di sfacciatissima contraddizione del mondo medico in particolare, ma scientifico in generale. Darwin, infatti, passa alla storia per aver pubblicato nel 1859 uno dei testi su cui si fonda l'attuale episteme scientifica, *L'origine delle specie*. In questo testo argomenta la teoria dell'evoluzione, secondo la quale tutte le specie viventi sarebbero imparentate fra loro in quanto discese da un unico antenato. Inoltre, in un altro testo del 1872, *L'espressione delle emozioni dell'uomo e negli animali*, Darwin approfondirà le somiglianze fra umani e animali non-umani dimostrando la genesi condivisa delle facoltà emotive. Queste due informazioni sono importantissime per smascherare la falsa coscienza dei sostenitori della vivisezione e dell'applicazione indiscriminata del paradigma scientifico (fra cui lo stesso Darwin) per due ragioni:

La prima è che Darwin ha sviluppato le sue teorie attraverso un metodo di tipo indiziario, non attraverso quel metodo empirico-sperimentale che riteneva la vivisezione senza anestetici fondamentale al progresso scientifico;

La seconda, invece, è che il mondo scientifico configura l'animale come alterità sufficientemente aliena per poter esercitare su di essa le azioni più nefande, ma ne riconosce la parentela con l'umano sia quando scrive *L'origine delle specie*, sia quando sostiene che lo studio della fisiologia e biologia animale attraverso vivisezione sia fondamentale per lo studio di quella umana.

Dalla vivisezione di animali non umani, passiamo alle teorie scientifiche per giustificare la segregazione della donna al ruolo riproduttivo, o alle donne povere costrette a performare il perfetto modellino anatomico esponendo i genitali per giovare al sapere medico (di maschi ricchi). Il tutto avveniva in un regime goliardico e di complicità, che dai documenti presi in considerazione emerge come compiaciuto del dolore e delle umiliazioni inflitte.

Con Elizabeth Blackwell, si inizia a riflettere sul ruolo delle donne in medicina, e si fa strada l'idea che anche quest'ultima debba essere sottoposta a giudizio morale. Non tutto è lecito, neanche di fronte alla scienza medica che, promuovendo la stessa indifferenza alla sofferenza tipica dei riti di passaggio maschili in cui la transizione ad una fase adulta della vita viene segnata dall'uccisione di un animale, rivela la sua continuità con le strutture di dominio sessiste. Il dibattito sulla vivisezione darà luogo ad una riflessione sul ruolo che la medicina come dispositivo di potere stava iniziando ad avere sulla vita degli individui, e si concluderà con un appello rivolto all'umanità affinché si ridefiniscano i confini della giustizia morale e si traccino strade di progresso alternative che ne tengano conto.

Con *Animals, Women and Social Hierarchies: Reflections on Power Relations*, Melanie Bujok individua nelle tematiche dei feminist e degli animal studies un terreno fertile all'analisi condotta attraverso le categorie sociologiche sviluppate da Pierre Bourdieu. Se in passato sono state impiegate per contribuire a smantellare l'impianto ideologico che giustificava le asimmetrie di genere, ora è necessario usarle per fare un passo logico che ci spinga a rifiutare tutte le argomentazioni che ricercano nel chimerico concetto di "natura"¹ la giustificazione all'oppressione anche ai danni degli animali non-umani. Dalle gabbie materiali alle strettissime gabbie simboliche, gli animali non umani sono sempre stati quello che faceva comodo che fossero: in primo luogo, la categoria con cui definire l'umanità per opposizione, poi mezzi di produzione e oggetti di consumo. Se non è questo il luogo per indagare il rapporto fra fiction e realtà, credo che valga la pena notare come la storia dell'oppressione degli umani ai danni dei non-umani, nella nostra civiltà, somigli ai criteri della detective story di Poe. Tutti gli strumenti di contenimento, da frustini e guinzagli alle mutilazioni, sono sotto i nostri occhi, sono fra le nostre mani, sono nelle nostre produzioni discorsive. Non c'è nulla di "naturale" nella reificazione degli animali, e anzi non ci sarebbe bisogno di particolari prove per considerarli soggetti se fossimo disposti a renderci conto degli innumerevoli modi in cui impediamo loro di esserlo. Bujok sviluppa la propria analisi sociologica in aperto dialogo con le basi materiali della nostra civiltà, mettendo il rapporto umano/non umano a sistema con l'economia capitalistica e il progresso tecnologico che ha trasformato qualsiasi essere vivente, e il suo corpo, in una risorsa da sfruttare. In un contesto positivista in cui il progresso della civiltà è apice della desiderabilità e si misura nel superamento di uno stato precedente, l'avanzamento prevede la soppressione e il dominio su due dimensioni della natura: quella esterna e irrazionale, opposta alla civiltà e popolata da animali e donne; quella interna all'individuo, un caos di pulsioni di cui la psicanalisi freudiana di *Eros e Civiltà* spiega la necessaria repressione. Bujok esamina dettagliatamente il binarismo umano/non-umano, soggetto/oggetto facendo riferimento al concetto di *habitus* inteso come interiorizzazione egemonica della propria posizione in seguito all'esposizione alle strutture di potere che con i loro confini repressivi sono l'origine della *violenza simbolica* subita dall'individuo. Avendo acquisito schemi, disposizioni, gusti e sensibilità che ci spingono a modellizzare la realtà come prevaricazione sull'altro, ogni gerarchia culturalmente costruita verrà percepita come "naturale", dunque incontestabile e immutabile. In un complesso sovrastrutturale che si articola in capitale economico, simbolico e culturale, l'animale, il suo corpo, la sua carne, funge da bene da possedere per indicizzare significati ogni volta differenti a seconda delle circostanze più favorevoli al soggetto dominante per mantenimento dello status quo. Come già precisato dalle femministe di Bianchi, la connessione fra potere e capitale simbolico si esplica nella dominazione e oppressione di individui che potrebbero opporre *resistenza*. E se da una parte Carol J. Adams sviluppa la teoria del referente assente, è per la ragione appena menzionata che ci ritroviamo comunque a fare i conti con l'esibizione della violenza sull'animale per incrementare il proprio capitale sociale. Così si spiega anche l'acrimonia per i vegani, che negando la complicità al regime di oppressione sottostante la dieta onnivora, si rifiutano di partecipare al gioco del reciproco conferimento di capitale sociale. Questa sistematizzazione della gerarchia e dell'oppressione, però, diventa completa solo quando realizziamo che non potendo interiorizzare un *habitus* culturale, gli animali non-umani non sono solo vittima di violenza simbolica, ma anche di violenza fisica. L'intervento si chiude con il ripristino dell'attenzione sul corpo inteso come mezzo attraverso cui animali, umani e non, fanno

¹ Non solo, la giustificazione naturale e divina del sistema gerarchico antropocentrico viene ampiamente smentita anche in *Postumano/Postanimale: una prospettiva queer* di Carmen Dell'Aversano, in cui si dimostra che un'oppressione giustificata con la biblica *scala naturae* è perfettamente incompatibile con l'episteme europea illuminista post-Rivoluzione francese.



esperienza sensibile del mondo e luogo su cui si esercita l'oppressione fisica, simbolica, discorsiva. Quella di Bujok è una chiamata alla mobilitazione: gli animali non umani sono stati costretti nel sistema di un dominio umano e maschile da cui non hanno le risorse per uscire, siamo noi a dover intervenire.

Maneesha Deckha, in *Animal Advocacy, Feminism and Intersectionality*, espande le analisi che hanno preceduto il suo contributo, argomentando le ragioni per cui quella animale dovrebbe essere una questione femminista meritevole di essere inclusa fra i piani di un'indagine intersezionale dei sistemi d'oppressione. Il primo passo per parlare di intersezionalità sarà definirla. Così fa Deckha, che ne parla come “theory and methodology that instructs its adherents to examine the mutually generative and integrative nature of social identities as well as the power relations and the structures and hierarchies of difference to which they give rise”. Si tratta di un'operazione fondamentale all'argomentazione, perché la storia recentissima dell'intersezionalità la rende un approccio duttile e magmatico, non ancora cristallizzato da teoria e accademia, che anzi dibatte in maniera confusa sul numero e sul tipo di categorie da individuare e selezionare per comprendere le identità e le differenze marginalizzate. Qualunque discussione sull'intersezionalità, tuttavia, è sempre stata calata in una dimensione antropocentrica che ha ignorato il filo della “specie” e i nodi illuminanti che potrebbero sorgere se venisse intrecciato a quelli più noti di genere, classe ed etnia. Inoltre, il legame fra oppressione di genere e oppressione animale, sempre più esplorato da letteratura scientifica accademica ma anche militante, deve essere preso in considerazione da un angolo nuovo e inedito che tenga conto della componente di genere dentro i movimenti sociali di animal advocacy.

L'articolo si divide così in due sezioni; nella prima, vengono argomentate le ragioni per cui *l'animal movement* deve essere considerato *women's movement*. Anche all'interno del movimento animalista, le donne debbono fare i conti con un sistema di oppressione basato sulle differenze fisiche fra i sessi, che le vede soggette ad abusi sessuali e alla riduzione a ruoli di cura e assistenza. Inoltre, come già discusso da Bruna Bianchi, è statisticamente comprovato che i movimenti animalisti sono composti per la maggioranza da donne, che ne fanno un'esperienza codificata in maniera intersezionale, in base al loro genere e alle altre categorie di cui fanno parte. All'interno del movimento, le donne sono vittima dello stereotipo che le relega al polo dell'emotività, nel contesto epistemico occidentale dove l'unico valore che possa produrre argomenti socialmente condivisibili è invece il razionalismo. Pertanto, affinché possano essere considerati credibili e legittimi, i gruppi animalisti dovranno marginalizzare il lavoro delle donne e preferiranno una leadership di rappresentanza maschile. Come se non bastasse, le campagne pubblicitarie volte alla sensibilizzazione verso crudeltà inflitte agli animali non-umani, fanno ricorso ad un immaginario sessista che ci costringe ad interrogarci sull'efficacia e sulla perniciosità di quelle lotte che per rivendicare i diritti di una minoranza, finiscono per contribuire alla rete di significati che ne opprime un'altra. Anche da un punto di vista esterno di ricezione, i movimenti animalisti vengono delegittimati perché composti prevalentemente da donne che si muovono da una posizione di privilegio (etnico e di classe). Anziché considerare il contributo del genere femminile alla causa come frutto di una sinergia di categorie oppresse unite nello smantellamento dello status quo, alle donne viene attribuita la “naturale” predisposizione al veganesimo/vegetarianesimo per via delle aspettative sociali su una dieta ipocalorica necessaria al mantenimento di un corpo aderente agli standard di bellezza. Chi deve essere bella, dunque l'oggetto desiderabile e possedibile, è la donna; l'uomo, unico soggetto desiderante, è l'omnivoro che estende il suo dominio sul mondo in maniera ubiquitaria e pervasiva, con qualsiasi risorsa egli abbia a disposizione, stomaco compreso. Un accenno all'educazione di genere che solleva il maschio da emozione ed empatia funge da soluzione di continuità verso un paragrafo tutto dedicato alla

(falsa) dicotomia razionale-emotivo, che da Cartesio in poi ha polarizzato uomini (bianchi) da una parte, donne, non europei e animali non-umani dall'altra.

La seconda parte di questo contributo, "Species as an axis of Difference within Intersectionality", scruta dettagliatamente la letteratura accademica intersezionale con l'obiettivo di dimostrare che questa prospettiva olistica non è intrinsecamente progettata per escludere dalla sua analisi l'identità di specie, e che anzi rifiutare uno sguardo postumano ne tradirebbe i valori fondanti. Peraltro, il mondo accademico, terrorizzato dall'eventualità che l'intersezionalità così concentrata sulle categorie cada nella trappola essenzialista, potrebbe godere della messa in discussione della categoria "specie" proprio perché questo andrebbe a rendere più instabile lo scheletro identitario di ciascun individuo.

In *Ecofeminism, Women, Environment, Animals*, Lisa Kemmerer individua nel pensiero dualistico di matrice cartesiana l'eziologia del sistema di oppressione ai danni di donne, ambiente e animali non umani. I binarismi sono semplificazioni inadeguate alla descrizione della realtà sociale, perché esiste un numero incredibilmente alto di soggetti non conformi che non sono stati socializzati o violentemente costretti in una singola categoria, e perché in un singolo individuo coesistono diverse categorie in relazione fra loro e in relazione al contesto in cui emergono. Le categorie, poi, sono ordinate in maniera gerarchica e distinte da Carol J. Adams in "A", l'insieme di categorie che determinano le qualità da possedere per dominare, e "Not A", quello delle categorie dominate. Le donne e gli animali non umani sono "irrational dependents" che la cultura, incarnata dai membri della "A categories", deve domare, controllare e sfruttare. Così come i corpi delle donne sono un oggetto da possedere e fecondare per proiettare la propria esistenza ed eredità nel futuro, anche i corpi degli animali vengono sfruttati per la loro biologia femminile. A quest'altezza del contributo di Kemmerer, avviene una svolta inaspettata ma perfettamente coerente, e anzi necessaria, con la linea editoriale di questo volume di DEP: nel discorso teorico e razionale, fa breccia l'emotività e la sua validità argomentativa. Con una scrittura che evoca immagini vividissime, diventiamo spettatori dello stupro sistematico delle mucche, della violentissima e dolorosa separazione dai loro vitellini, sentiamo le loro urla di dolore e il loro lamento luttuoso. Immobilizzata per giorni, la mucca verrà munta fino alla gravidanza successiva, finché dal suo corpo non si potrà trarre più alcun profitto che non derivi dal macello. Ora siamo sotto luce di una lampada a neon. Un uovo sta per schiudersi, e in base al proprio sesso, il pulcino avrà la fortuna di esser tritato vivo negli istanti successivi, o vincerà la lotteria della miseria passando il resto della propria vita in una gabbia disegnata per privare la gallina delle uova, nella solitudine rumorosa di capannoni mefitici. Il corpo della gallina, come quello della mucca sfruttato per profitto nelle sue facoltà riproduttive, subirà l'ennesima privazione: vigile e a testa in giù, verrà sgozzata da una lama e drenata del suo sangue, adempiendo all'ultimo grande compito pensato per lei, quello di riempire i nostri stomaci. Le ecofemministe più che osservare *similitudini* fra la condizione della donna e quella degli animali non umani, hanno dimostrato che entrambe le categorie sono vittime delle stesse identiche pratiche di abuso perpetrate per le stesse identiche ragioni. Kemmerer e le ecofemministe ce lo dicono forte e chiaro: non c'è liberazione della donna, se non c'è liberazione dell'animale non-umano.

Dopo aver introdotto l'intero issue di DEP, Alicia H. Puleo si inserisce con *Uno sguardo ecofemminista alla tauromachia* in un dibattito sulle corride che va avanti sin dall'Illuminismo e che qui viene ampliato con uno studio che prende in considerazione aspetti sessisti e androcentrici. Prima di esaminare le vicende travagliate delle donne matador e l'ostracismo subito nel loro percorso professionale, Puleo denuncia l'attuale natura posticcia della tauromachia come rito e mito fondativo dell'identità nazionale spagnola. La corrida, infatti, non suscita alcun interesse nella maggior parte della popolazione e viene mantenuta in vita solo da sovvenzioni



statali che sacrificano al concetto di tradizione le risorse economiche del paese e la vita degli animali non-umani. La disamina critica di un testo sacro del femminismo, *Il secondo sesso* di Simone de Beauvoir, serve a Puleo per sottolineare come l'esclusione della donna dalla pratica guerriera fosse dovuta al suo ruolo riproduttore e conservatore della vita, contro quello dell'eroe maschio che, rifiutando la difesa del proprio corpo con la battaglia, si glorificava nell'esaltazione del puro spirito. Pertanto, il caso della prima matadora sottoposta al rito dell'investitura trova spiegazione nella totale assimilazione al modello maschile: "sono venuto a vedere una donna, e ho visto un torero". La donna da acclamare è quella "con le palle", quella che supplisce alle mancanze della propria vagina con i metaforici testicoli del coraggio.

La discussione passa all'androcentrismo, ovvero il criterio che definisce cos'è "umano". Nella tauromachia, appare evidente, ciò che è umano è tutto spostato verso il polo raziocinio-cultura, uno spazio virtuale dal quale le donne sono completamente escluse. Il maschio, invece, che è estrinsecazione di questi principi, ha il compito di performare nell'arena un rito reale e simbolico che riproduca la struttura di potere fondata sul dominio e sulla prevaricazione dell'alterità naturale ed emotiva. Uomini che esercitano potere sui tori. Uomini che esercitano potere sulle donne. Per smantellare questa logica del dominio, dice Alicia H. Puleo, non basta lottare affinché le donne possano fare parte del gruppo dei dominatori. Dobbiamo espandere i concetti di "natura" e "umano", integrando all'uso del raziocinio critico, quello dei sentimenti. Squalificati perché considerati effeminati, i sentimenti sono stati anche denigrati da de Beauvoir e Bataille, entrambi grandi sostenitori delle corride in quanto vedevano in esse la liberazione delle pulsioni contro la morale ordinaria; ma anziché frutto della repressione borghese, i sentimenti costituiscono un passo fondamentale perché consentono di transitare dal dominio sull'altro alla cura per l'altro.

Coerentemente, sarà l'etica del *care* il tema affrontato nel contributo successivo, *Allevamento di animali domestici ed etica del care: armonia o conflitto?* di Agnese Pignataro. In questo articolo, si dimostra l'insostenibilità di teorie che impiegano l'etica della cura così come sviluppata da Carol Gillian per giustificare l'esistenza di forme di allevamento diverse da quelle intensive e la non necessità delle diete vegetariane. L'etica della cura è un modello di sviluppo della psiche individuale che si fonda su un sistema di relazioni che mettono in connessione più soggetti fra loro. Il singolo, anziché formarsi attraverso la separazione dagli altri individui e l'applicazione di "norme etiche assolute" che ne garantirebbero l'imparzialità di giudizio, non si limiterebbe ad un'etica di rispetto dei diritti, ma sarebbe direttamente coinvolto nella soddisfazione dei bisogni altrui. Lungi dall'essere "un'incitazione all'abnegazione in nome della cura degli altri", questo tipo di etica è "un appello alla considerazione dei bisogni di tutte le persone coinvolte nei dilemmi morali" senza privarsi dei concetti di giustizia e universalità. Partendo dal concetto di care, Joan Tronto propone di spogliarlo dalle sue connotazioni di genere (perché ricondotto sempre al rapporto idealizzato madre-figlio) e dimostra come il tessuto sociale sia una rete di relazioni in cui ciascun individuo si trova in condizioni di interdipendenza con gli altri individui. Nella nostra società, il *care* riflette dinamiche asimmetriche di oppressione e potere: le persone che lo elargiscono sono membri di categorie marginalizzate (donne migranti e proletarie); quelle che ne fruiscono, invece, fanno parti di classi privilegiate le quali, ammantate da finta autonomia, disconoscono il valore delle cure dei *givers* e si considerano esenti dal soddisfarne a loro volta i bisogni. Per vivere in una società che sia veramente democratica, è fondamentale ripristinare la simmetria fra *givers* e *receivers*, senza che le necessità di nessuno rimangano inascoltate. Negli anni '90, Josphine Donovan e Carol J. Adams criticheranno l'etica animale razionalista di Regan e Singer, fondate rispettivamente su giusnaturalismo e utilitarismo, e individueranno nell'etica della cura un approccio proficuo alla questione animale, perché in

grado di ripristinare il valore screditato dell'empatia. Attraverso una relazione di cura con l'animale, infatti, l'individuo si ritroverebbe a comprenderne i bisogni, a riconoscerne le sofferenze e a interrogarsi sui sistemi che le causano. La scelta vegetariana che dovrebbe derivarne viene contestata dalla filosofa morale Catherine Larrère, la quale sostiene la necessità intrinseca al *care* di modelli di allevamento alternativi a quello intensivo per favorire il proliferare di relazioni non violente fra umani e non umani. Pignataro dimostrerà in quattro punti l'implausibilità logica di questa affermazione: 1) postulare l'esistenza di allevamenti diversi da quelli intensivi in cui l'animale non soffre significa ignorare l'uniformità delle pratiche imposte dal capitalismo, unica dimensione in cui l'allevamento con la sua relazione (economica) con l'animale può esistere; 2) l'etica del *care* è fondata su equità e simmetria, dunque l'allevamento come *care* è una degenerazione paternalistica in cui i *care-givers* non ascoltano i bisogni dei *care-receivers* (primo fra tutti, quello di non essere macellati); 3) la morte dell'animale non è manifestazione di *care* erogato per gli umani che ne consumano la carne: in un allevamento gli animali esistono in primo luogo perché proprietà dell'allevatore, vivono spazi delimitati da strutture di contenimento, non possono decidere liberamente cosa fare del proprio corpo; 4) il *care* preserva, l'allevamento uccide: chi è morto è un soggetto che non ha e con cui non si possono avere relazioni di alcun tipo.

Josephine Donovan consegna con *Diritti animali e teoria femminista* un vero e proprio testamento della seconda generazione degli animal studies. A 28 anni dalla sua pubblicazione, questo contributo veicola una gravidanza politica viva e necessaria al superamento delle oramai obsolete teorie razionali di Regan e Singer, conniventi inconsapevoli dei sistemi di pensiero che hanno alimentato i discorsi sull'inferiorità degli animali non umani legittimando violenza e abusi ai loro danni. L'approccio femminista di Donovan rende conto, come nel caso degli altri scritti raccolti da questo numero di DEP, della violenza e dell'oppressione interspecifica che accomuna donne e animali non umani, trovando nei sentimenti e nell'empatia nuove basi per costruire le nostre relazioni con le altre forme di vita. Citando *Dialettica dell'Illuminismo* di Horkheimer e Adorno, Donovan spiega come l'episteme scientifica voglia leggere la realtà fenomenica con un linguaggio arbitrario fallace, perché incapace di coglierne gli aspetti imprevedibili e devianti. Da questa episteme nascono i soggetti razionali pronti a colonizzare l'inspiegabile, la natura fatta da donne e animali. Un sistema di dominio e abuso fondato sul razionalismo, dunque, dovrà esser combattuto e demolito attraverso il suo opposto: l'emotività. Grazie ad essa, sarà possibile riformulare i sistemi di relazione che connettono fra loro gli individui, trasformando le asimmetrie in cura mutuale, senza annullare le differenze, ma privandole di valore. In un sistema in cui il potere scientifico e matematico ci vuole forzare addosso l'univocità per renderci chiari, leggibili, controllabili e manipolabili, abbiamo il dovere di trascendere ogni confine categoriale, di far migrare la nostra esistenza nelle esistenze degli altri. Sperimentare le differenze non sarà ragione di autocompiacimento per il perfezionamento dell'etica umana, ma l'unico modo per mettersi in ascolto delle voci che abbiamo sinora ignorato e trovare nella reciprocità della cura un criterio per "mantenere, sostenere e riparare il nostro 'mondo' affinché possiamo vivere in esso nel migliore dei modi".

Opere citate

Darwin, C. (1985). *L'origine delle specie. Selezione naturale e lotta per l'esistenza*. Torino: Universale scientifica Boringhieri.

Darwin, C. (1999). *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*. Torino: Bollati Boringhieri.



Dell'Aversano, C. (2015). Postumano/Postanimale: una prospettiva queer. *Contemporanea. Rivista di studi sulla letteratura e la comunicazione*, 13, 177-190 .

Lakoff, G., & Johnson, M. (1980). *Metaphors we live by*. Chicago: The University of Chicago Press .

Pour citer cet article

MERCURI Antonio, « “DEP, Deportate, esuli, profughe”. Rivista telematica di studi sulla memoria femminile, n.23, luglio 2013, Femminismo e questione animale, Guest Editor: Annalisa Zabonati », *Comment S'en Sortir ?*, n° 6, hiver 2018, p. 93-100.

Des femmes et des animaux

À PROPOS DE JOSEPHINE DONOVAN, « ANIMAL RIGHTS AND FEMINIST THEORY » (1990) ; DEBORAH SLICER, « YOUR DAUGHTER OR YOUR DOG? A FEMINIST ASSESSMENT OF THE ANIMAL RESEARCH ISSUE » (1991) ; BRIAN LUKE, « JUSTICE, CARING, AND ANIMAL LIBERATION » (1992).

Matthieu Renault

Féminisme et défense des droits des animaux, ces deux champs de lutte et de recherche paraissent à première vue indépendants l'un de l'autre. Certes, on s'imagine sans peine qu'une même personne puisse combattre sur un front et sur l'autre et qu'on puisse tracer, pour les besoins de la cause, des *analogies* entre sexisme et spécisme ; mais rechercher des connexions plus profondes, fondées sur une véritable communauté d'expérience et/ou d'intérêts, semble être un exercice pour le moins périlleux. Pourtant, depuis plus d'un quart de siècle, des théoricien·nes et militant·es féministes, pour la plupart inspiré·es par les perspectives offertes par l'éthique du *care*, et pour certain·es de l'écoféminisme, ont investi l'arène des débats sur l'éthique animale et articulé une série de thèses originales dont on peut regretter qu'elles demeurent encore insuffisamment connues en France. Deux ouvrages collectifs ont ponctué le développement de ce qu'il est désormais légitime d'appeler une *théorie féministe de la libération animale* : *Beyond Animal Rights* au milieu des années 1990 (Donovan et Adams 1996) et, une décennie plus tard, *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics* (Donovan et Adams 2007). Étant impossible de rendre compte en quelques pages de ce qui constitue d'ores et déjà un champ d'études à part entière, doué d'une histoire propre, nous nous contenterons ici de revenir sur sa genèse à partir de l'examen de trois articles fondateurs : « Animal rights and feminist theory » de Josephine Donovan (1990), « Your daughter or your dog? A feminist statement of the animal research issue » de Deborah Slicer (1991) et « Justice, caring and animal liberation » de Brian Luke (1992).

La perspective féministe sur l'éthique animale s'est forgée à travers un débat critique serré, répondant à une logique du *contrepoin*t, avec les écrits des deux ténors de la théorie du droit des animaux (« droit » ne devant pas être entendu ici en un sens strictement juridique, auquel ne souscrit qu'un des deux chercheurs en question) : Peter Singer et Tom Regan, auteurs respectivement de *La Libération animale* en 1975 (Singer 2012) et *Le Droit des animaux* en 1983 (Regan 2013). L'approche de Regan puise ses racines dans la doctrine du droit naturel, étendu par lui aux « patients moraux » (animaux), contre Kant qui en limitait le champ d'application aux seuls « agents moraux » (humains) ; Singer, de son côté, s'inscrit dans la tradition utilitariste,

dans la lignée de Bentham qui, dès 1789, s'était élevé contre la tyrannie exercée à l'encontre de la « création animale » en déclarant que ce qui importait était la capacité non à parler ou à raisonner, mais à *souffrir*. Tout en saluant les efforts des deux auteurs pour défaire le partage binaire hommes/animaux, et partant l'idée de l'irréductible supériorité des premiers sur les seconds, la critique féministe n'a pas moins identifié dans ces thèses la persistance d'un *biais rationaliste-masculin* se manifestant : chez Regan, dans le primat absolu donné à la *conscience*, fût-elle pâtissante plutôt qu'agissante, comme condition pour qu'il y ait sujet de droit ; plus subtilement, chez Singer, dans le présupposé de la possibilité d'une « quantification de la souffrance », c'est-à-dire d'une « "mathématisation" des êtres moraux » (Donovan 1990) ; et *in fine*, chez l'un comme chez l'autre, dans l'idée que la valeur morale d'un être se mesure à sa faculté d'avoir des « intérêts » *et à elle seule* (Slicer 1991). Regan et Singer ne s'en sont du reste pas cachés, affirmant à maintes reprises que l'éthique animale devait faire appel à la seule raison, à l'exclusion des sentiments et émotions, plus ou moins implicitement associés par eux à la féminité et dont la mobilisation ne pouvait, de leur aveu même, que desservir le combat engagé. En d'autres termes, la défense du droit des animaux était affaire de *justice*, certainement pas de souci, de compassion, ou d'amour.

Il convient de remarquer que l'émergence de la théorie du droit des animaux, ou de la libération animale, a coïncidé avec la publication, en 1982, de l'ouvrage séminal de Carol Gilligan, *Une voix différente* (Gilligan 2008) qui, cela est désormais bien connu, opposait à l'éthique masculine de la justice une éthique féminine du *care*, ou sollicitude. Le pari fut bientôt fait que cette distinction était transposable, *traductible* dans le champ de l'éthique animale. Contre l'idée, ou le préjugé, reconduit par Regan et Singer, selon lequel il ne saurait y avoir d'authentiques liens émotionnels entre les humains et les non-humains, aucune véritable communauté affective entre les hommes et les animaux, il fallait alors démontrer que la « disposition à prendre soin des animaux n'est pas la manie trompeuse d'un petit nombre mais plutôt l'état normal des êtres humains » (Luke 1992, 105). De la profondeur de cet attachement témoigne une série d'activités et d'attitudes allant de la garde d'animaux domestiques (que seule une mauvaise foi spéciste peut résumer à l'expression d'un désir de domination) aux opérations de sauvetage souvent dispendieuses (cas des baleines échouées par exemple), en passant par l'usage d'animaux à des fins thérapeutiques (pour soigner la dépression notamment). Le fait que les cultures où les animaux sont chassés et abattus développent invariablement des mécanismes d'expiation (c'est-à-dire de « réduction du sentiment de culpabilité »), revêtant aujourd'hui la forme de discours « savants » de justification (qui insiste par exemple sur les bienfaits irremplaçables de la viande sur notre santé) est la preuve même, par la négative, de l'existence d'une *propension à la sympathie* dont les sociétés ayant institutionnalisé l'exploitation animale doivent à tout prix prévenir l'actualisation (*ibid.*)

Donner droit de cité à la perspective du *care* en matière de libération animale exigeait en outre de rompre avec les « généralisations » et « abstractions » caractéristiques des approches jusnaturalistes et utilitaristes, au profit d'une éthique *contextuelle*, attentive à la variabilité des situations réelles dans lesquelles nous sommes amené-es à faire des choix moraux (Slicer 1991). Cela impliquait conjointement de reconnaître que les réponses affectives immédiates suscitées par des *expériences* concrètes – y compris des expériences provoquées volontairement, que ce soit la visite d'un abattoir, ou, à peine moins traumatique, celle d'un laboratoire de recherche médicale – pouvaient avoir une portée morale, et une efficace politique, plus grande que n'importe quelle démonstration « cohérente » (*consistent*), en apparence purement rationnelle. En apparence seulement car Regan et Singer se trahissent eux-mêmes quand, s'étant mis en quête du « plus petit dénominateur commun » entre les humains et les animaux, ils invoquent ledit *argument par les cas marginaux*, qu'on peut

résumer de la manière suivante : « Si vous déniez que les animaux ont des droits, alors, pour être conséquents avec vous-mêmes, vous devriez en faire autant pour les nouveaux-nés, les personnes atteintes de sénilité aiguë ou dans le coma, les individus mentalement retardés, etc. auxquels pourraient donc légitimement être appliqués des traitements similaires à ceux subis par les animaux ». Mais ce faisant, à quoi Singer et Regan font-ils appel sinon à des *affects* susceptibles de nous pousser à préférer accorder des droits à certains êtres vivants (animaux) plutôt que les refuser à d'autres (humains) (Slicer 1991).

Outre les limites inhérentes à l'argument par les cas marginaux en terme de valeur démonstrative (Luke 1992), il est révélateur de la prémisse, allant faussement de soi, qui gouverne les positions de Regan et Singer, à savoir qu'on ne peut défendre le droit des animaux qu'en *comparant* ces derniers avec les hommes ; autrement dit, qu'on ne peut les inclure dans le domaine du droit que sur « la base d'une ressemblance » avec nous, et au prix de l'exclusion d'autres êtres vivants. Qui plus est, l'« autre » animal, n'est alors pas accueilli dans sa différence, mais absorbé dans un « moi » humain demeurant identique à lui-même, selon une stratégie de la *cooptation*, dont on sait qu'elle est rarement émancipatrice. Les logiques hiérarchiques ne sont pas abolies, elles sont (légèrement) déplacées (Slicer 1991). Le prouve également le fait que dans des cas critiques, de vie et de mort (exemple du « canot de sauvetage » chez Regan), on nous assure qu'il serait moralement justifié de sacrifier un chien plutôt qu'un homme. À cela, la critique féministe ne rétorque évidemment pas qu'il serait plus juste de sauver l'animal plutôt que l'homme ; elles déclarent que, *en contexte*, dans la majorité des situations auxquelles nous sommes réellement exposé-es, de telles alternatives sont de fait extrêmement rares et que ce qu'on nous présente comme des choix disjonctifs (l'un *ou* l'autre) pourrait le plus souvent se résoudre de manière conjonctive (l'un *et* l'autre). Il ne peut en somme y avoir de véritable éthique animale qu'à condition de considérer les souffrances des animaux *pour elles-mêmes* : « Ma condamnation morale des actes provient directement de ma sympathie pour les animaux et est indépendante de la question de savoir si les humains sont protégés de tels abus » (Luke 1992, 103).

En définitive, Regan et Singer restent, fût-ce à leur insu, tributaires d'une conception du monde, vieille de plus de cinq siècles, fondée sur une double « haine » de la femme et de la nature, objets de « dominations interconnectées » (Slicer 1991). Pour la « psychologie masculine occidentale, postmédiévale », transcendance du féminin et transcendance de la nature ne font qu'un : il faut « mutiler ou tuer l'animal/la femme dans le moi » (Donovan, 369). Comme le disaient déjà Adorno et Horkheimer dans *Dialectique de la raison*, la civilisation occidentale s'est érigée sur le mépris de la vie animale, soumise au nom de la raison à une terreur irrationnelle et, par l'entremise de la division du travail, elle a laissé aux femmes la charge ou le loisir de se soucier « futilement » du sort de ces pauvres bêtes. Mais cette double oppression a par là même engendré une proximité affective entre les femmes et les animaux et nourrit de profondes résistances. Il existe en effet une longue tradition de défense féminine-féministe des animaux. Significatif à cet égard est que les premières critiques du mécanisme cartésien, et plus précisément de la conception de l'animal-machine, aient été des femmes (Margaret Cavendish, Anne Finch), chez lesquelles on découvre déjà une « résistance féministe à un processus [d'imposition de la science moderne naissante] qui signifiait inévitablement la destruction des mondes anomaux des femmes » (*ibid.*, 366). Et on peut également se référer au cas, exemplaire, du mouvement antivivisectionniste du XIX^e siècle, au sein duquel les femmes furent les « premières militantes et sources d'énergie » (*ibid.*). De cette logique « contre-hégémonique » on trouve encore des traces dans les féminismes première et seconde vagues (*ibid.*). C'est dans cette *généalogie souterraine des rapports femmes-animaux* que

la perspective féministe en éthique animale, loin d'être une lubie passagère, puise ses racines. Nul doute donc que cette critique a encore de beaux jours devant elle.

Bibliographie

DONOVAN Josephine, « Animal rights and feminist theory », *Signs*, vol. 15, n° 2, hiver 1990, p. 350-375.

DONOVAN Josephine et ADAMS Carol (dir.), *Beyond Animal Rights. A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*, New York et Londres, Continuum et Cassell, 1996.

DONOVAN Josephine et ADAMS Carol d(ir.), *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics. A Reader*, New York, Columbia University Press, 2007.

LUKE Brian, « Justice, caring, and animal liberation », *Between the Species*, vol. 8, n° 2, printemps 1992, p. 100-108.

REGAN Tom, *Le Droit des animaux*, Paris, Hermann, 2013 (1983).

SINGER Peter, *La Libération animale*, Paris, Payot & Rivages, 2012 (1975).

SLICER Deborah, « Your daughter or your dog? A feminist assessment of the animal research issue », *Hypathia*, vol. 6, n° 1, printemps 1991, p. 108-124.

Pour citer cet article

RENAULT Matthieu, « Des femmes et des animaux. À propos de Josephine Donovan, « Animal rights and feminist theory » (1990), ; Deborah Slicer, « Your daughter or your dog? A feminist assessment of the animal research issue » (1991) ; Brian Luke, « Justice, Caring, and Animal Liberation » (1992) », *Comment S'en Sortir ?*, n° 6, hiver 2018, p. 101-104.

L'attesa e il divenire

**NOTE DI LETTURA SU: *MÉLODIE. CHRONIQUE D'UNE PASSION*, DI A. MIZUBAYASHI,
PREF. R. GRENIER, PARIS, GALLIMARD, 2013.**

Saverio Caponi

«Savoir aimer n'est pas rester homme ou femme...»

G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux*,
Paris, Minuit, 1980, p. 340

Il preludio ci consegna immediatamente un doloroso presagio. Con «angoisse croissante, un indéfinissable sentiment d'urgence». Siamo appena all'inizio, alle prime pagine lette, ma già, come per una malinconia anticipata, che insegue quella sperimentata dall'autore stesso, possono sgorgare alcune lacrime sopra le primissime righe scritte.: «La chienne hurle de nouveau ... Elle était maintenant tout près de l'homme, comme un enfant qui a peur et qui se blottit dans les bras de son père ... Dès lors, l'animal retrouva son calme et sa respiration régulière ... à la sensation à la fois tactile et olfactive de l'immédiateté de la présence humaine ... L'homme s'endormit, la main droite posée sur le cou de la chienne qui, étrangement proéminent, paraissait d'une fragilité inquiétante ... Une vie qui se retire ... - ».

«Mélodie est partie». E ce lo aspettavamo, inevitabilmente; ma allora anche l'ansia diviene immobile, il dolore fisso, senza moti dell'anima e lacrime da versare; tanto da obbligarci a chiudere il libro e sospendere la lettura: più volte del resto, dovremo soccombere a questa richiesta emotiva, di accantonare almeno momentaneamente il testo; e non certo perché la scrittura sia poco scorrevole, bensì proprio perché si tratta di una lettura *irresistibile*, nel senso più ampio della parola, perché paradossalmente troppo commovente, troppo *piena*, colma di senso, quasi in ogni parola scelta, in ogni espressione utilizzata.

Eppure, quando si riprende la lettura dal primo capitolo, l'opera sembra presentarsi con la modestia di un piccolo *manuale affettivo*, con incluse certe davvero *poetiche istruzioni* per l'uso (e magari all'uso orientale, di buone maniere e attenta educazione, pur assimilate da *Mélodie* con la più grande naturalezza e accolte insieme alla casa come sue, con quella serenità che le permette di dormire talvolta sul tavolo di cucina, «le ventre en l'air, dans l'oubli de toute frayeur, dans le relâchement de tous ses nerfs, dans l'abandon merveilleusement confiant de tout son corps»), per una nuova vita intrapresa come «compagnon d'une chienne», o «à l'intérieur du monde des vivants humains» («Elle était comme un enfant sorti d'un acte d'amour ... Elle était ma vraie fille, une fille incarnée dans une chienne»), a seconda del punto di vista: una nuova, seconda o «double naissance».

Una dettagliatissima *cronaca emotiva*, per certi versi, svolta quasi attimo per attimo, come *in presa diretta*, la cui narrazione si fonda in parte anche sullo stupore un po' ingenuo di un essere vivente umano, inserito del resto in un ambiente culturale dove non è particolarmente diffusa la presenza di animali dentro le abitazioni,

che è testimone come per la prima volta di atteggiamenti che sono per certi versi comuni e consueti per chi è già abituato a condividere la propria vita con altri “esseri viventi non umani” («À l’aspect de cette joyeuse compagnie, elle sera très excite dans un premier temps, mais elle se calmera assez vite pour goûter votre presence. Est-ce que je peux l’autoriser à venir parmi vous? ... Rassurés sans doute par la proximité de la presence humaine, elle commença bientôt à s’assopir ... Puis elle reposa sa tête sur ses deux pattes de devant, en poussant un profound soupir ... Comprenait-elle ce que nous disions? ... Mélodie nous comprenait ... J’avais l’impression parfois qu’elle lisait même notre cœur»), o ancora, una *guida sentimentale* si potrebbe dire, che dimostra una grande capacità dell’autore di far lavorare la propria sensibilità immediata insieme con il proprio ricordo di memoria, che dalla descrizione gioiosa del «plaisir d’exister» espresso dai cani che giocano (come «du présent qui s’éternise»), conduce ad una meditazione malinconica, svolta sulla righe della vita e la morte di Mélodie, come sulle note di un ascolto musicale, e di un’aria d’opera in particolare, capace di dire «la fragilité de toutes les choses»; una meditazione sul tempo, in fondo, (comunque passibile di donare una «impression d’immobilité heureuse»), nell’ambito della quale è necessariamente compresa quella sulla «veritable jeunesse du monde», sugli affetti e sull’amore, tra gli esseri viventi umani e non umani.

Una meditazione che incontra il suo primo snodo fondamentale, a nostro avviso, più che nel ricordo di una *morte*, nel resoconto di nuove *nascite*; la svolta della narrazione, che è cominciata con la dettagliata analisi della dimensione psicologica spalancata dalla presenza della morte, conduce a ritroso alla particolareggiata cronaca della nascita dei cuccioli di Mélodie, la dimensione del parto, della maternità, decisa quando già la più antica consapevolezza riporta al pensiero che «les chiens ne vivaient pas aussi longtemps que les humains», («On convint d’appeler le premier Malek, à l’image d’un ami cher ... le second se nomma Gatsby ... le troisième Jazz, le cinquième Tosca ...») ma vissuta mentre ora una nuova consapevolezza obbliga a domandarsi «pourquoi le français distingue-t-il rigoureusement l’acte de donner naissance à un petit chez les animaux et l’acte de mettre au monde un enfant chez les humains» («*Mettre bas*. Je n’arrive pas à me faire à cette expression qui me paraît peu élégante, voir *laide*»).

Ma proprio qui, allora, nel *luogo della nascita*, avviene, a nostro avviso, il passaggio dalla cronaca minuziosa (come lo può essere davvero soltanto il resoconto di ogni più piccolo atto dell’esistenza, nei minimi particolari restituiti come momenti di importanza psicologica fondamentale nell’ambito di *una vita*, svolto forse sotto l’influenza di una visione spirituale *zen*, magari «avec la patience d’un joueur de *Go*», ovvero, certo non più semplicemente, come nell’ambiente musicale dello svolgimento di una *melodia*, per l’appunto, nota dopo nota, accordo dopo accordo) alla riflessione ampia sul rapporto fondamentale tra esseri viventi, umani e non-umani in particolare: che probabilmente comincia dal momento in cui l’autore e protagonista viene ritratto anche come un padre che partecipa, con i suoi dolori lombari, a tutto l’avvenimento; un ruolo paterno del resto riconosciuto dalla stessa «chienne», la golden-retriever, Mélodie, con i suoi sguardi e con i suoi gesti, dopo la notte del parto, rivolti a colui che da “padrone”, ormai, è divenuto «compagnon» («‘Alors, qu’est-ce que tu as, ma petite?’, lui demandai-je. Elle lâche son jouet tout en me regardant droit dans les yeux; puis elle se mit à me lecher le visage comme si elle me disait quelque chose, comme si elle voulait effacer de mon visage la trace d’une nuit de douleur endurée. – Merci, merci mon amie.»): due esseri tra cui adesso si intensifica senz’altro la relazione, «les deux animaux, l’hun humain, l’autre non humain».

E la riflessione comincia formalmente, negli intermezzi della narrazione, inevitabilmente dalla chiusura nei confronti del dualismo meccanicista cartesiano, per aprire in buona parte le porte alle idee di Rousseau portatrici di una nuova visione di continuità «entre l’humanité et l’animalité», e di una nozione di «*pitié*» che

l'autore ha in qualche modo riconosciuto come incarnata da Mélodie quando «elle était *enceinte*»; ma soprattutto accogliendo l'invito di Montaigne ad entrare in un altro universo di pensiero e sensibilità - dove si riduce ulteriormente quella idea di superiorità fondamentale dell'essere umano riconosciuta comunque anche dall'umanesimo rousseauiano -, che si mostra sicuramente ben più adeguato alla «sage-femme-chienne», e più capace di trasmettere «un sentiment de reconciliation entre l'homme et l'animal», ben sperimentato del resto concretamente dallo scrittore-protagonista del romanzo quando, incontrando i limiti di una educazione canina da manuale, e pur sempre nell'idea di fornire a Mélodie delle norme di condotta per vivere in armonia con gli umani («lui donner des règles strictes, c'était la seule manière de la rendre libre»), giunge a far cadere *la propria maschera* ai piedi dell'amica non-umana («l'instrument de torture fut abandonné. Je m'accroupis et ôtai mon masque»).

Ma a questo punto a noi sembra di percepire, oltre queste note filosofiche pur sempre molto *controllate* dell'autore, altre dimensioni dischiudersi più o meno volontariamente dalla sua opera: la scoperta di un *ambiente* adatto ad un “processo di individuazione”, come vorrebbe Gilbert Simondon, ad esempio, che propone un percorso in continuo divenire, volto costantemente verso ulteriori e più ampie individuazioni, tra individuazione fisica, individuazione degli esseri viventi, individuazione psichica e collettiva, poste una accanto all'altra come su uno stesso livello ontogenetico o uno stesso piano evolutivo, come a manifestare di non voler interrompere il “divenire dell'essere”, che non trova mai compimento, come sistema sovrasaturato, teso, non riconducibile all'unità [U. Fadini, 2006]; oppure l'ingresso nell'ambiente proprio di un “divenire-animale”, nel linguaggio di Gilles Deleuze, che non consiste certo nel *fare l'animale* o imitarlo, ma nel comporre, per contagio, un'anomala *alleanza*, alla ricerca di schemi d'evoluzione, *rizomatici*, che portino ad abbandonare il vecchio modello dell'albero, della genealogia e della discendenza: un “divenire-altri” che, come tutti i *divenire* deleuziani, che sono sempre molecolari e *minoritari*, comincia o passa sempre da un “divenire-donna”[rintracciabile a sua volta, ad esempio, nella linea o nel blocco di divenire che unisce una *vespa* all'*orchidea*, o nei movimenti di un “divenire-insetto”: R. Braidotti, 1996, 2003], magari per giungere ad un “divenire-musica”, in fondo, per l'appunto; o forse una storia come quella di *Mélodie* è più adeguatamente inscrivibile in un orizzonte di *ibridazione*, capace comunque di mettere in discussione l'essenza immutabile dell'essere umano che è sempre teso invece, e preso, in processi di sconfinamento con le alterità animali, verso una “zoomimesi” che accenna ad una dimensione *post-human* [R. Marchesini, 2002] o comunque una dimensione *post-antropocentrica*, emergente dai molteplici “cedimenti di confine”, tra fisico e non fisico, organico e macchinico, oltre che, evidentemente, fra umano e non umano [D. Haraway, 1991, 2008].

Ma forse l'autore del romanzo di *Mélodie* è *solo* sinceramente interessato all'affermazione di una nuova etica capace di tener conto, superando l'antropologia filosofica novecentesca [P. Vignola, 2013] *anche* delle entità non umane. Mizubayashi si interroga, in effetti, sull'idea di “domesticità”, riflettendo sul fatto che «l'homme et la société don't il est à la fois la source et l'effet ont une part importante dans la constitution même de l'être animal», per cui «la nature s'incline devant une empreinte d'ordre culturel qui relève de l'alliance dix fois millénaire des humains et des chiens». Una “alleanza” del resto concretamente praticata mattina e sera, passeggiando insieme, gustando le bellezze e le sorprese riservate dal graduale passaggio dei giorni e dei mesi, da una stagione all'altra: «réel moment de Bonheur» è la «promenade quotidienne» (anche se rientrando a casa, non potendo togliersi le scarpe che non ha, Mélodie deve farsi pulire o lavare «les pattes»). Una “alleanza” vissuta pienamente fino all'ultimo giorno di *Mélodie*, sancita in fondo spiritualmente da «un intense moment de prière devant la vie qui s'éloignait, loin des religion anthropocentristes, loin de toute allégeance culturelle»;

anche se viene in qualche modo istituzionalizzata, infine, con l'estensione a Mélodie ormai deceduta del nome di famiglia dell'autore, *Mélodie Mizubayashi*, riaprendo le tradizionali ferite presenti nella riflessione sulla separazione tra essere vivente umano e non-umano, nella consapevolezza che «ce statut de 'non-humain' est décisif et suffit pour qu'on la considère comme une *chose* alors qu'elle *vit*, ou un *bien* appartenant à une personne alors que, douée de *vie*, elle est, de toute évidence, plus qu'un *bien* simplement matériel»: senz'altro l'autore, che è stato testimone e compagno della vita intensa di Mélodie, sa che ella ha avuto «une vraie *existence* individuelle, singulière, irréductible, faite de *moments* différenciés selon le sentiment de bien-être o celui de mal-être».

Una *alleanza*, del resto, in grado di perpetuarsi dopo la morte di Mélodie, o meglio, nel rapporto con la sua «*après-vie*», come insegnamento capace di retroagire sull'autore «compagnon promeneur» de la chienne, come sentimento «d'avoir appris quelque chose d'important, d'avoir reçu d'elle des leçons qui rendent sa vie un tant soit peu meilleure, un peu plus digne, plus consciente d'elle-même en tout cas que s'il ne l'avait pas connue». E l'insegnamento fondamentale viene forse offerto attraverso la manifestazione de «l'attente», come dimensione propria della vita di Mélodie, che sempre attende «le *retour* de celui à qui elle se sent *attachée*»: una caratteristica che le fortune cinematografiche del più famoso cane Hachiko hanno reso familiare al sentimento del grande pubblico, ma che coinvolge una riflessione più profonda sulla temporalità, ed in particolare sul tempo interiore di «une vie qui se caractérisait par une admirable *constance* et une remarquable *régularité*», ossia sulla temporalità «*répétitive et circulaire*» di Mélodie, che «n'était pas celle des hommes, qui est d'essence linéaire», ma come abitante una «merveilleuse stabilité» e vivente «dans un éternel présent», rappresentava senza dubbio «le secret de sa fidélité, de sa constance, de son invraisemblable capacité d'attente». «Une *fidélité absolue*» che risveglia in noi «quelque chose de très ancien, qui dépasse le cadre des souvenirs et des mémoires individuelles»; qualcosa che fornisce l'occasione «d'apprendre à se tenir à distance, à se séparer de lui-même en quelque sorte, à se considérer comme un étranger total, à se dépouiller, imaginaiement, de tout ce qui le faisait exister en tant qu'homme vivant en société avec tout ce que cela entraînait au niveau des usages, des habitudes, des comportements attendus, bref, de ce que peut-être les sociologies appellent l'*habitus*».

In breve: le relazioni di Mélodie con il suo *compagnon* erano unicamente fondate «sur ce qu'il était en dehors de toutes le qualités sociales qui lui étaient attribuées, tous les vêtements sociaux qu'il portait» (è del resto da questo tipo di relazione che può affermarsi un comportamento di vera *sincerità*, ed una esistenza, pur *solitaria* e per certi versi *minimale*, simile a quella di «Bartleby le scribe qui cherche à s'annuler en quelque sorte», afferma l'autore, forse «soustraite à toute violence», ed estranea alle situazioni di *concorrenza perpetua* o di *guerra psicologica ininterrotta* con l'altro).

Ovvero, ancora più in breve e infine - «Ch'io mi scordi di te? Non temer, amato bene» (in italiano nel testo) -, la storia di Mélodie e del suo «compagnon», ci parla senz'altro di *amore*: «Mélodie m'amait. Mais c'est mon moi dénudé qu'elle aimait».

Pour citer cet article

CAPONI Saverio, « L'attesa e il divenire. Note di lettura su: *Mélodie. Chronique d'une passion*, di A.Mizubayashi, pref. R. Grenier, Paris, Gallimard, 2013 », *Comment S'en Sortir ?*, n° 6, hiver 2018, p. 105-108.