

Paul B. Preciado

Manifeste contre-sexuel

Traduit de l'anglais par VANASAY KHAMPHOMMALA

Préface de JACK HALBERSTAM

AU DIABLE VAUVERT

Introduction

Il est certes dangereux, prolongeant la recherche glacée des sciences, d'en venir au point où son objet ne laisse plus indifférent, où il est au contraire ce qui embrase. En effet, l'ébullition que j'envisage, qui anime le globe, est aussi mon ébullition. Ainsi cet objet de ma recherche ne peut-il être distingué du sujet lui-même, mais je dois être plus précis: du sujet à son point d'ébullition.

— Georges Bataille, *La Part maudite*

Le manuscrit des *Cent Vingt Journées de Sodome* est un rouleau de papier de douze mètres de long composé de lambeaux de papier collés ensemble, écrits des deux côtés à l'encre noire. Sade l'a rédigé en trente-sept nuits, dans une obscurité quasi totale et d'une écriture minuscule, au cours de son emprisonnement à la Bastille en 1785. Afin d'éviter d'être repéré par ses geôliers, il le dissimula à l'intérieur

d'un gode en bois creux. Tout ce qu'écrivait Sade était confisqué et risquait de lui causer immédiatement de nouvelles accusations. Sade a écrit qu'il passait son temps à lire, écrire, manger, et se masturber – plus de six fois par jour, disait-il. C'était pour ces pratiques masturbatoires qu'il avait demandé à sa femme, Renée-Pélagie, de lui faire fabriquer un gode en bois pour la pénétration anale. Caché à l'intérieur d'un des murs de la prison, le gode a protégé le manuscrit lors des attaques et pillages de la Bastille, avant d'être finalement récupéré par Arnoux de Saint-Maximin, et rendu public pour la première fois en 1904, plus d'un siècle plus tard, par le docteur allemand Iwan Bloch, sous le pseudonyme d'« Eugène Dühren ».

La leçon que nous pouvons tirer de la survie de ce texte, le plus éprouvant de Sade, est que non seulement les godes creux constituent de bonnes cachettes pour les secrets et que n'importe quel gode peut recueillir un livre, mais aussi qu'un livre peut fonctionner comme un gode en devenant une technique de fabrication de la sexualité. Comme un gode, un livre aussi est une technologie culturelle de transformation de la subjectivité à l'usage d'un corps sexuel. En ce sens, ce livre aussi est un gode. Un livre-gode et un livre sur les godes dont l'objectif est de transformer le sujet qui s'en servirait.

De fait, j'étais quelqu'un d'autre lorsque j'ai écrit ce livre. C'était en 1999. Mon nom légal était considéré comme féminin, on m'identifiait comme une lesbienne *queer*, et j'avais vingt-huit ans. Ce livre n'a pas été écrit comme un ouvrage universitaire.

Il s'agissait d'une expérimentation. Le livre fonctionnait comme une technique fictionnelle qui me permettait d'entamer un processus de devenir autre toujours à l'œuvre. À cette époque, je faisais une thèse de doctorat en philosophie sous la direction de Jacques Derrida à la New School for Social Research de New York. Mon sujet de thèse consistait à examiner la conversion de Saint Augustin en tant que processus de *transition* sexuelle: en se convertissant, Augustin passa d'un désir luxurieux et d'une activité sexuelle patriarcale enflammée à un impératif éthique de chasteté et de renoncement à la sexualité, tout en gardant un rapport patriarco-théologique à son corps. Pour moi, Augustin était « transsexuel »: il avait transitionné d'une économie du désir à une autre, contribuant par là à l'invention d'une nouvelle sexualité dominée par l'externalisation théologique du désir, la désérotisation du corps et la dégénéralisation. C'est ainsi que j'ai commencé à penser la plasticité sexuelle comme une condition de possibilité de toute politique contemporaine du genre et sexuelle: une pratique qui impliquait la fabrication d'autres régimes de désir.

En même temps, poussé en partie par le discours déconstructiviste qui circulait à la fin du siècle dans le champ architectural, et cherchant aussi une meilleure bourse pour finir ma thèse, je quittai la New School avec mon étrange sujet augustinien et l'apportai à l'École d'architecture de l'Université de Princeton. Entrer dans le monde de l'architecture allait représenter un déplacement radical de

ma pratique philosophique. Bien que familier des théories constructivistes du genre, je n'avais jamais réfléchi à la matérialité même des processus performatifs de construction du genre. Les architectes me demandaient : « Qu'est-ce que tu veux dire au fond quand tu parles de 'construction' du genre ? », en affirmant que les technologies de construction, c'était « leur affaire ». Ce que je voulais dire au fond ? Je ne le savais pas.

J'ai alors commencé à prêter attention à la matérialité des technologies de genre. Des architectes et des historiens du design m'ont aidé à regarder les corps et les sexualités comme autant d'effets de techniques de construction et de visualisation, parmi lesquelles le cadrage, le collage, la réplification, l'imitation, l'assemblage, la standardisation, la segmentation, la distribution spatiale, le découpage, la reconstruction, la transparence, l'opacité, *etc.* Si l'architecture est une technologie politique de fabrication de l'espace social, alors le corps aussi pouvait être compris comme une architecture politique. C'est ainsi que j'ai commencé à considérer les godes et les techniques médicales de reconstruction trans et intersexe comme des pratiques de design, des technologies prothétiques de bioarchitecture que l'on pouvait inscrire dans l'histoire plus large des modifications technologiques de nos corps matériels et de notre perception de l'espace, du temps, et de la réalité. Pour finir, j'ai décidé de me détourner de Saint Augustin pour regarder ma propre vie, et d'oser réfléchir précisément aux processus de conversion

matérielle et de fabrication corporelle qui avaient lieu au sein du mouvement *gender-queer*, trans et non-binaire dans lequel j'évoluais.

Ce manifeste est aussi une réponse à la dichotomie essentialisme/constructivisme qui a paralysé la philosophie, la théorie du genre et les discours anthropologiques au vingtième siècle, et une réaction à la psychanalyse normative, au marxisme hégémonique, aux discours et techniques biologiques, et aux écrits majoritaires dans le champ philosophique.

En écrivant ce texte, je voulais éviter de m'enfermer dans le discours universitaire tout en faisant usage de certains de ses outils critiques, pour mieux comprendre ce qui en avait été exclu. Le discours universitaire et sa grammaire sont comme une forêt qui ne nous permettrait pas de distinguer les arbres pris un à un, mais plus encore, qui force les chercheur-se-s à abattre les arbres avec l'excuse de comprendre la forêt. Suivant la logique du gode, plutôt que de couper les arbres, les vies, les désirs et les sexualités, ce livre nous invite à prendre soin, à faire proliférer, à connecter, à multiplier.

J'appartiens à une génération de philosophes et d'activistes qui ont grandi à une époque d'hégémonie critique des théories psychanalytiques pour comprendre la sexualité. Les théories féministes, *queer* et décoloniales de la fin de siècle étaient une réaction critique contre le masculinisme, les privilèges blancs et l'hétérocentrisme inhérents aux théories psychanalytiques européennes de la sexualité. Poursuivant la démarche initiée par les théories féministes et *queer*

contre les normes et les récits psychanalytiques, les textes et exercices inclus dans ce manifeste peuvent être compris comme une contre-clinique des sexualités *queer* et trans.

La psychanalyse freudienne et lacanienne propose de comprendre le gode comme une instance phallique, un objet permettant de conserver un pouvoir fantôme tout en évitant le soi-disant « complexe de castration ». À rebours de Sigmund Freud et Jacques Lacan, Gilles Deleuze et Félix Guattari comprenaient la notion de complexe de castration comme l'une des « constructions idéologiques » de la psychanalyse. L'expérience politique et théorique élaborée par les mouvements *queer* et trans au cours des dernières années a prolongé et radicalisé la proposition de *L'Anti-Œdipe*². La notion psychanalytique de castration dépend d'une épistémologie du corps à la fois hétéronormative et coloniale, une cartographie anatomique binaire dans laquelle il n'y a que deux corps et deux sexes : le corps et la subjectivité masculins, définis par rapport au pénis, un organe génital (plus ou moins) externe, et le corps et la subjectivité féminins, définis non pas par un organe ou une potentialité, mais *par l'absence* de pénis. Cette dialectique avoir / ne pas avoir de pénis est présentée comme une opposition entre deux possibilités mutuellement exclusives. En dehors de ce binarisme, il n'y aurait que pathologie et handicap.

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

Mais, on ne trouvera ici ni excuses ni justifications. Peu m'importe que vous considériez ma sexualité comme *queer* ou *handi*. Je me revendique *queer*, trans et non-binaire, et donc, « handicapé » selon les critères de la psychopathologie moderne. Ce livre a pour point de départ l'affirmation joyeuse et en apparence antiscientifique de l'irréductible multiplicité des sexes, des genres et des sexualités. Son point de départ n'est pas un appel à la révolution, mais la réalisation du fait que nous *sommes* la révolution qui a lieu.

Ce manifeste est une réponse insolente et énervée à la castration hétérocoloniale de la multiplicité radicale du vivant, et des formes de production du désir et du plaisir. Nous vivons dans un monde où l'assignation violente du genre est une pratique légale de tout hôpital moderne, qui impose de force un genre en fonction d'un système binaire ; un monde dans lequel, malgré la séparation technique de l'hétérosexualité et de la reproduction que permet la biochimie, l'hétérosexualité est toujours déclarée comme la forme normale et naturelle de reproduction sexuelle ; un monde où les hormones, prothèses et chirurgies permettent une expérience corporelle de la transition de genre, mais où la normalisation du genre est la condition politique préalable à tout processus de réassignation ; un monde où des expériences d'impression tridimensionnelle de peau et d'organe ont déjà lieu, mais toujours dans le cadre de normes hégémoniques et binaires de genre et de race. Et pourtant, nous – intersexes, *handis*, *queer*, racisés,

trans – nous existons, nous parlons, nous agissons. Nous sommes les anti-Œdipe du régime pharmacopornographique. Nos corps et subjectivités n'ont peut-être pas d'existence politique ou anatomique, et pourtant nous existons à la fois dans et contre le régime binaire de sexe-genre.

Ainsi, la castration n'est pas un simple instrument psychologique ou politico-sexuel du régime colonial hétéropatriarcal. Depuis les années 1950, avec la mise en place du « protocole Money » d'assignation sexuelle, la castration est devenue l'une des techniques centrales du complexe industriel médico-pharmacologique de définition du corps. La castration est un ensemble de règles et de procédures chirurgicales et endocrinologiques qui ont pour objectif de remodeler et transformer l'irréductible diversité morphologique et sexuelle des corps en un binarisme sexuel (pénis / absence de pénis), en soumettant les bébés dits intersexes à des opérations mutilantes pour produire techniquement la différence de genre.

Apparemment critique du tournant pharmacologique de la psychiatrie, la clinique psychanalytique travaille néanmoins avec le même récit colonial hétéronormatif et binaire. En renvoyant à la victime des abus sexuels la responsabilité de sa douleur psychique et en définissant en tant que pathologie toute possible rébellion politique contre le régime de la différence sexuelle et du genre, la psychanalyse normative fonctionne comme un dispositif de pouvoir. *De facto*, la psychanalyse et la pharmacologie sont des chambres

thérapeutiques jumelles destinées, par des moyens différents, à métaboliser et neutraliser l'angoisse et la souffrance psychique produite par le régime hétérocolonial dominant et la transformer en processus d'identification subjective: « acceptez que vous êtes un homme ou une femme », « assumez votre hétérosexualité ou votre homosexualité. » Jouissez de la violence du régime binaire et érotisez-la.

Confronté aux impasses de ces débats, je me suis tourné vers le gode – un objet qui m'était à la fois familier et étranger – en tant qu'objet anti-augustinien de conversion. Cet artefact assez banal et matériel semblait opérer une conversion de ma sexualité apparemment féminine et lesbienne en quelque chose d'autre: une chose insupportable et indicible au point qu'il lui fallait rester clandestine. Le gode mettait mal à l'aise aussi bien mon psychanalyste lacanien que mes ami-e-s féministes. Pour tou-te-s, le gode était le signifiant mauvais, un symptôme pathologique de ma fonction désirante non-castrée, la reproduction d'une forme de masculinité dominante et phallique. Comme cela avait été le cas pour Sade à la Bastille, psychanalyse et féminisme naturaliste semblaient s'entendre pour me forcer à écrire le discours du gode dans une écriture minuscule, à cacher dans le secret du gode lui-même.

Mais mon expérience des godes était radicalement différente. Je m'intéressais à la grammaire non-identitaire et non-binaire que le gode introduisait dans les corps et les sexualités. Le gode contourne

l'opposition avoir/ne pas avoir : il n'appartient ni à l'ontologie de l'essence ni à l'ordre de la propriété. Le gode est et n'est pas un organe. Il ne peut être tout à fait possédé ou incorporé. Le gode appartient à une économie de la multiplicité, de la connexion, de l'échange, du transfert, de l'usage. Le gode refuse l'inscription dans le corps qui créerait une unité ou une identité organiques. Il se place du côté de la dépossession et du nomadisme.

En prenant le parti du gode, ce manifeste perturbe les trois récits modernes du colonialisme hétérocapital : le marxisme, la psychanalyse et le darwinisme. Contre Marx, il place la reproduction (et non la production) au centre de l'économie politique ; contre Freud, il vise à décoloniser et réhabiliter le « fétiche » entendu comme technologie culturelle permettant la fabrication de n'importe quel corps sexuel ; contre Darwin, il remet en question le binarisme sexuel comme caractéristique partagée par l'ensemble du continuum homme/animal. La contre-sexualité est anti-œdipienne et irréconciliable avec les récits du progrès historique du capitalisme, du salut de l'espèce humaine, mais aussi du transhumanisme patriarco-colonial à la Elon Musk.

Ce manifeste affirme que la sexualité ne peut être réduite ni à la différence sexuelle ni à l'identité de genre. La sexualité est ici définie comme une esthétique politique du corps et du plaisir. Les sexualités sont comme des langues : elles sont des

systèmes complexes de communication et de reproduction de la vie. En tant que langues, les sexualités sont des constructions historiques avec des généalogies communes et des inscriptions bioculturelles. Comme les langues, les sexualités peuvent être apprises. Il est possible de parler plusieurs langues. Comme c'est souvent le cas au sein du monolinguisme, une sexualité nous est imposée dans l'enfance : elle revêt alors le caractère d'un désir naturalisé. Nous sommes formé-e-s au monolinguisme sexuel. C'est la langue que nous sommes incapables de percevoir comme artéfact social, la langue que nous comprenons sans être vraiment en mesure d'entendre pleinement ses accents et sa mélodie. Nous entrons dans cette sexualité par les actes médico-légaux de l'assignation de genre, par l'éducation et la punition, par l'abus sexuel, par la lecture et l'écriture, par la consommation d'image, l'imitation et la répétition, par la douleur et le plaisir. Et pourtant nous aurions pu entrer dans n'importe quelle autre sexualité sous un régime différent de savoir, de pouvoir et de désir. Malgré tout, nous pouvons apprendre n'importe quel autre langage sexuel, avec une impression plus ou moins grande d'aliénation et d'étrangeté, de joie et d'appropriation. Il est possible d'apprendre et d'inventer d'autres sexualités, d'autres régimes de désir et de production de plaisir. Tout en envisageant la sexualité comme une langue et une esthétique, ce manifeste appelle à dépasser le formalisme, le fonctionnalisme, et la prééminence accordée au régime visuel. La contre-sexualité est une tentative de

devenir étranger·e à sa propre sexualité, de se perdre dans la traduction sexuelle.

Le manifeste contre-sexuel est très largement inspiré des débats et silences qui ont entouré la normalisation de la sexualité dans les communautés féministes et *queer* à la fin du siècle dernier. Ce livre s'inscrit dans la continuité des godes textuels de Michel Foucault et Jacques Derrida, de Deleuze et Guattari, de Guy Hocquenghem et Monique Wittig, de Donna Haraway et Judith Butler, autant que d'Ursula Le Guin et Alfred Jarry, de Marcel Duchamp et Jack Halberstam, d'Ann Halperin et Yvonne Rainer.

Je voulais étendre à la sexualité les conclusions des politiques cyborg que Donna Haraway avait formulées à la fin des années 1980. Le gode, quoique *low-tech* en apparence, est un outil épistémique puissant : il est au sexe et aux systèmes normatifs de représentation des organes génitaux ce que le cyborg est à l'opposition nature / culture. Comme le cyborg, le gode est situé au bord extrême de la tradition capitaliste patriarcale et raciste. Si le pénis est l'incarnation organique de cette tradition hégémonique, le gode en est le double cyborg. Bien qu'il soit fabriqué selon la logique de la représentation et de l'appropriation de la nature (allant parfois jusqu'à imiter un pénis), le gode, comme le cyborg, excède cette tradition, la pousse dans ses limites par la parodie et la dissidence. L'ontologie du gode est postnaturaliste et postconstructiviste. La politique du gode est postidentitaire et non-binaire. À la lisière du mort et du vivant, de l'organique et du mécanique, la

prothèse fait entrer dans le sexe et la sexualité non seulement l'ontologie du devenir et de la dépossession, mais aussi la politique du drag somatique.

NATURALISTES *VERSUS* CONTRE-SEXUALISTES

Glenn Gould affirmait qu'il y avait deux sortes de musicien·ne·s : les virtuoses pour qui le piano (ou tout autre instrument) devient une fin en soi, et ceux pour qui l'instrument n'est qu'une interface à travers laquelle la matérialité sensorielle portée par nos corps accède à la musique, inventant un nouveau son, créant une mélodie qui n'existait pas avant qu'elle soit jouée. Nous pourrions tout aussi bien dire qu'il y a deux sortes d'agents sexuels : ceux pour qui l'objet de l'activité sexuelle est la répétition de la partition de leur identité sexuelle (masculine ou féminine, hétérosexuelle ou homosexuelle) en fonction d'une certaine définition du bon usage de certains organes et corps (érection, éjaculation, orgasme, reproduction, *etc.*), et ceux pour qui l'organe (biologique ou synthétique, vivant ou incorporé de manière technosémiotique) n'est que l'interface par laquelle elles accèdent à certaines formes de plaisir ou d'affects qui ne peuvent pas être représentées dans le régime de la différence sexuelle, du genre, ou de l'identité sexuelle binaire. Nous désignerons les premiers sous le nom de « réalistes » ou « génitalistes », « naturalistes » hétéro/homosexuel·le·s, binaires, adeptes, consciemment ou non,