

Table ronde : Les pratiques politiques des corps

Round Table: The Political Practices of Bodies

Le point de départ de ce projet de Table ronde est le suivant : dans la philosophie continentale du 20^e siècle, nous assistons non pas à une découverte du corps dans son autonomie, mais plutôt à une qualification politique du corps. L'enjeu de cette Table ronde est précisément de comprendre l'émergence d'un corps qualifié politiquement à partir des pratiques qui lui donnent une forme et une consistance propre. Cela implique que le corps n'est pas conceptualisé, à l'intérieur de notre recherche, sous la forme d'un objet à représenter et qu'il n'a pas non plus une unité substantielle à préserver, mais bien que le corps est un complexe de forces *qui se fait* et dont la finalité n'est pas prescrite à l'avance. Bref, il s'agit d'un corps qui est déjà inscrit dans le tissu des rapports sociaux et investi par ces rapports à travers lesquels il se qualifie comme tel.

Ainsi, nous pourrions penser que l'investissement politique des corps émerge dans la mesure où ces corps deviennent le lieu d'expériences multiples. Pourtant, ce n'est pas la phénoménalité des corps qui est en jeu dans notre analyse, mais bien l'usage et l'investissement des pratiques corporelles quotidiennes qui le transforment comme tel. Autrement dit, ce qui fait du corps une instance politique n'est pas la multiplicité de ses postures, mais bien son inscription à l'intérieur de formes et de manières concrètes de faire, qui peuvent tendanciellement le transformer. Parmi les pratiques du corps qui feront l'objet d'investigation de cette Table ronde, nous pouvons mentionner d'une manière schématique les pratiques de l'être ensemble, comprenant les agencements collectifs et le sexage, les pratiques de perfectionnement technologique et enfin les pratiques artistiques des corps. Notre objectif est donc de montrer qu'à partir de cette triple problématisation, les corps se qualifient dans des entités éminemment politiques, susceptibles d'aménager d'autres configurations subjectives et d'autres rapports à soi et aux autres.

The starting point of this Round Table is as follows: in Continental philosophy of the 20th century we witness not the discovery of the body in its autonomy, but rather a political qualification of the body. Our objective is, precisely, to understand the emergence of politically qualified bodies from practices that have their own form and consistency. This implies that the body is not conceptualized as an object of representation and does not have a substantial unity to preserve, but that the body is instead a complex of forces whose purpose is not defined in advance. Among the practices of the body that will be investigated at this Round Table, we can mention the practices of collective agency, gender positions and bodies in artistic practices.

Nietzsche's Technique of Mnemonics: The Creation of Subjective Aptitudes through a Technology of the Body

Marcus Michelsen (New York School of Social Research)

Razvan Amironesei (Université Laval – Université Charles de Gaulle de Lille III)

One should start by asking the question what is a technology of the body? A technology of the body is a practice through which the body becomes politically qualified. The political qualification of the body takes place through its inscription in concrete social relations of power. By no longer conceiving of the body as an object of representation or a substantial unity subject to preservation, and rather considering the body as a complex of forces that are grasped from within the dynamic of their own effectiveness, Nietzsche's 'technique of mnemonics' reveals a body inscribed and invested in by relations of power, through which it is transformed and receives its political qualification.

Grasped in the technique of mnemonics, the body becomes a site of multiple experiences: pain, spectacle, and enjoyment intersect in a single gesture of violence upon the body, while slowly through the pain a memory is formed. In addition to the creation of memory, Nietzsche accredits to the technique of mnemonics the emergence of a number of subjective states, solemnity, tastelessness, sobriety, and finally reason and reflection itself, "Ah, reason, solemnity, mastery of emotions, ... how much blood and horror

lies at the basis of all 'good things'" (2,3, GM). These states are in fact aptitudes that play a crucial role in the formation and transformation of the body and its activities through the birth of responsibility.

Nietzsche begins his presentation of the technique of mnemonics by formulating a problem. "To breed an animal with the prerogative to promise – is that not precisely the paradoxical task which nature has set herself with regard to humankind?" (Essay 2, 1, Genealogy of Morals). To promise is a subjective aptitude; it is something that we normally think of doing with our minds. Yet, Nietzsche asks, how does a person become able to make a promise, to have the ability to follow through on their promise? Here it is a matter of the transformation of the body from one unable to make or follow through on promises, to one who has this ability¹. The problem that emerges in Nietzsche is how did the body become this way?

Our hypothesis is that in order for the body to be able to make promises it needs to possess and exercise a 'bodily memory'. For the memory to endure one needs a premonition of pain within the body and an inherent corporeal resistance to that renewed pain. In other words it is this resistance to pain within a definite temporality, which forms a bodily memory. At first glance, the implication that memory cannot serve a role outside of the relations through which it is formed may seem apparent. However, since we take the body as a complex of forces that are characterized by their proper effectiveness, the finality cannot be prescribed in advance. 'Not prescribed in advance' here means that the capacity to appropriate the new subjective experience created by a technology of the body, and redeploy the body within the structure of that experience cannot be predicted.

To put differently, in our view there are two conceptions of liberty which emerge from the technique of mnemonics in Nietzsche. The first one articulates freedom as promise and responsibility through the creation of a bodily memory. Freedom is not freedom from condition, but mastery of conditions, and could not be conceivable outside a struggle with the practices on the body that condition experience. The nature of 'making' the body through political investment depends on an appropriation of the newly conditioned subjective experience and redeployment of the body through the intelligibility of that experience. But as this process is predicated on a reappropriation of experience through obedience it always leaves room for expansion, exploration and mastery i.e. the reappropriation of experience not by obedience but through transformative self-mastery.

Second, conscience and responsibility for their part are dynamically engaged with the power of forgetfulness. Forgetfulness in Nietzsche works towards process of dez-individualization. Forgetfulness undoes in us what has been done to us. Forgetfulness is an autonomous and process of transgression (as opposed the formation of a memory of pain which individualizes structures and finally forms an individual)- it is related to a practice of freedom which overcomes the definite process of individualization through a fixation of a memory of pain.

To put the problem in a broad manner, one finds in Nietzsche the elements of a political formation of the body mobilized through two conceptions of freedom. One, which individualizes the body and the other which dez-individualizes it. One linked to responsibility - the other to active forgetfulness. This tension leads to a discussion of an analytic of pain within the responsible subject and an ethics of freedom through active forgetfulness.

¹ "In order to have that degree of control over the future, man must first have learnt to distinguish between what happens by accident and what by design, to think causally, to view the future as the present and anticipate it, to grasp with certainty what is end and what is means, in all, to be able to calculate, compute – and before this, man himself will really have to become *reliable, regular, necessary*, even in his own self image, so that he, as someone making a promise is, answerable for his own *future!*" Nietzsche, (*Genealogy of Morals*, 2,1,).

Les enjeux politiques des concepts de “corps propre” et de “chair” chez Merleau-Ponty

Razvan Amironesei (Université Laval - - Université Charles de Gaulle de Lille III)

Louis-Étienne Pigeon (Université Laval)

La conceptualisation du corps chez Merleau-Ponty s'articule à partir d'une double critique. D'abord, il réfute la théorisation du corps comme *res extensa* dans le cadre du dualisme cartésien, qui pose, dans la double position de l'être, le sujet comme conscience transparente de soi sans extériorité alors que l'objet est *partes extra partes*, une pure extériorité dont la sensibilité fait défaut. Dans un deuxième temps, le corps n'est pas le site privilégié des formes d'objectivation scientifique. Le corps ne peut pas être compris comme faisant simplement parti d'un rouage complexe de causes et d'effets, de déterminations extérieures et de comportements réflexes prédéterminés et absolument analysables. Pour le comprendre, il est nécessaire de se situer au niveau de sa phénoménalité. Celui-ci s'exclut des déterminations objectives et des liens de causalité que pose la science, car il génère par lui-même le sens de son mouvement, il est intimement intéressé par son devenir et existe au travers d'une participation existentielle à son milieu.

À travers son analyse du *corps propre* dans la *Phénoménologie de la perception* (1944), nous assistons à l'émergence d' "un être ambigu", d' "une chose que je suis". Le corps propre n'a pas la forme d'un corps subjectif compris à la fois comme donné naturel et effort immanent qui réactive l'exercice d'une volonté autarcique. Il n'est pas non plus la somme des propriétés sensibles, mais lieu d'une expérience d'où une sensibilité émerge. Précisément, le corps propre s'inscrit dans un processus de singularisation qui fait l'expérience de son irréductibilité. Selon Merleau-Ponty, le corps est une "œuvre d'art" dans le sens où le schéma corporel singulier fait de son existence un style, une unité ouverte qui impliquerait que le corps engendre par son existence même une transformation possible. À notre sens, la question qui émerge ici n'est pas de déterminer si la conscience incarnée efface la spécificité du corps propre en le qualifiant dans le médiateur d'un monde. Ce n'est donc pas la distinction conscience/objet qui pose problème. Plutôt, la question serait de savoir si la possibilité d'une transformation de soi inscrite dans le corps propre est susceptible de jouer à l'intérieur d'un espace politique. Autrement dit, il faudrait déterminer si ce corps propre peut engendrer non pas seulement une transformation qui le singularise à travers la spécification de son schéma corporel, mais bien une transformation qui réactive un style commun d'existence.

Notre hypothèse est que le concept de *chair* qui émerge dans *Le visible et l'invisible* (1964) et qui engage une analyse du sentir, a pour fonction de faire cette articulation entre corps singulier et corps dans son instance collective. Précisément, le sentir serait à la fois un processus de singularisation et une expérience qui opère une mise en commun des corps. Précisons aussitôt que le sentir commun n'est pas quelque chose qui se donne, mais au il implique plutôt une affectation qui se réalise à l'extérieur de lui-même. L'expérience singulière de la chair aménage le mouvement d'incarnation du sentir. La chair, nous dit Merleau-Ponty est "le sentir au double sens de ce qu'on sent et de ce qui sent". Ainsi, nous pouvons avancer que le corps est sensible non pas dans la mesure où le sentir se loge dans le corps, mais dans la mesure où il y a une corporéité du sentir. Et c'est bien cette corporéité du sentir qui qualifie l'entrée du corps dans le monde et met le monde et le corps en relation de coappartenance. Le corps propre est *ma* chair dans la mesure où elle est le positionnement absolu d'un lieu sans lieu. La chair impliquerait que "l'être est situation". Il y a bien un devenir chair du corps dans le sens où la chair est un "enracinement originaire". La coappartenance originaire de la chair au monde, joue comme extériorité du corps à l'intérieur du monde. Pour le dire différemment, quand Merleau-Ponty affirme que "le corps est appartenance au monde", il fait un double geste: d'un côté, il requalifie le corps sensible à partir du sentir et de l'autre, il analyse le monde comme un *entre-deux* qui rend possible le sentir des corps. La mise ensemble de ce sentir des corps (compris comme surface projective), phénoménalise le monde. Dans le sillage de l'analyse du "sentir" chez Merleau-Ponty notre problème serait précisément de comprendre l'investissement politique du corps à partir d'une analyse de ses modes d'affectation qui à la fois donnent chair à un monde commun et aménagent les conditions de sa transformation.

L'amitié politique : un dépassement du corps?

Sophie Cloutier (Université Saint-Paul)

À la suite de l'expérience du totalitarisme, Hannah Arendt a tenté de repenser le politique. Sa nouvelle pensée politique s'est élaborée sous forme d'une phénoménologie politique. Le totalitarisme cherchait à éliminer la pluralité du monde. Pourtant, la pluralité est la loi de la terre selon Arendt, la tâche du politique devrait donc être de sauvegarder cette pluralité. Arendt définit la pluralité comme la double condition de l'égalité dans la distinction. Les hommes sont certes semblables, ils peuvent communiquer entre eux et se comprendre, mais ils ne sont pas pareils au sens où chacun est différent, unique. Nous pouvons questionner le rôle du corps dans ce processus de distinction. Est-ce par notre corps que nous nous distinguons des autres? Cette question devient d'autant plus pertinente du fait que le politique est le lieu de l'apparaître : les hommes apparaissent sur la scène politique. Mais est-ce que le politique est strictement un lieu d'apparition des corps ? La pensée arendtienne nous convie à élargir la notion de l'apparence.

Arendt fait une place minimale au corps. Le corps apparaît comme quelque chose de donné, un donné naturel que nous n'avons pas choisi, mais pour lequel nous devons avoir une certaine gratitude. Elle pose ainsi une distinction entre le «ce que je suis» et le «qui je suis». Cette distinction nous semble primordiale pour repenser le rôle du corps dans l'espace politique. Le «ce que je suis» représente le donné : notre corps, nos talents, nos qualités et nos défauts. Tandis que le «qui je suis» représente l'identité propre à chacun qui se dévoile seulement dans l'action et dans la parole, donc dans la rencontre avec les autres. Les catégories de l'action et de la parole sont intrinsèquement politiques pour Arendt. C'est précisément dans l'espace politique que les hommes peuvent dévoiler leur identité propre. L'identité se joue et se déjoue sur la scène politique. L'identité s'élabore donc dans un dépassement du simple donné. Le dévoilement de l'identité excède la simple présentation d'une apparence physique. Cependant, cette identité n'est pas pour autant une pure transcendance puisqu'elle doit apparaître dans le monde. La vérité de l'identité serait-elle *altheia*, voilement dévoilement?

Une chose semble certaine : l'idée même de dévoilement de l'identité nous empêche de concevoir la singularité de chacun comme une forme précise pouvant avoir un contenu défini. L'identité n'est pas quelque chose de fixe, mais quelque chose qui se manifeste dans le cours de nos actions. Cette identité ne se maîtrise pas non plus, nous ne contrôlons pas notre identité puisqu'elle émerge de notre spontanéité, de notre pouvoir d'action. Chaque nouvelle action et chaque nouvelle parole a le pouvoir de dévoiler une nouvelle facette de notre identité, une nouvelle perspective sur notre identité. En ce sens, la métaphore de la corporalité théâtrale nous paraît pertinente. Les acteurs ont justement le pouvoir de transformer leur corps, de le jouer pour interpréter des personnages différents. À travers leur corps, ils peuvent présenter des personnages, des identités différentes. Le jeu des acteurs excède le simple donné corporel, il le réinvente. L'utilisation de la métaphore du théâtre par Arendt nous convie à cette interprétation de l'identité comme quelque chose de dynamique. Il faut cependant faire attention de ne pas y voir une simple esthétisation du politique, il s'agit plutôt d'une politisation de l'esthétique. Arendt fait de l'apparence quelque chose de fondamentalement politique. Cette conception fera aussi lien avec sa compréhension du jugement esthétique kantien comme foncièrement politique.

Afin d'approfondir cette idée, nous pouvons considérer l'exemple de l'amitié politique. Le monde commun se forme dans la rencontre et les liens entre les singularités. L'amitié a donc une position privilégiée dans l'ouverture d'un monde commun. L'amitié avait une importance considérable pour Arendt. Suivant Lessing, elle en faisait le phénomène central où s'atteste notre humanité. L'amitié a le même caractère sélectif que le goût, d'où son appel à la faculté de juger. L'ami ne se juge pas en termes de normes sociales. Arendt insistait sur le fait que l'amitié s'attache au «qui», à l'identité propre à chacun. Comme l'identité est dynamique, l'amitié doit dépasser notre simple donné. Le politique pourrait ainsi apparaître comme une qualification du corps, voire même comme une requalification de notre donné corporel qui appelle une pratique du jugement capable d'assumer la nouveauté sans cesse renouvelée de ces apparitions de singularités dynamiques. Kant a justement montré que le jugement esthétique n'avait pas besoin de normes préétablies, d'où l'intérêt d'Arendt pour Kant. Au moment de sa mort, Arendt s'apprêtait à commencer la dernière partie de sa *Vie de l'esprit*, le *Juger*. Le jugement esthétique kantien et l'amitié

lessingienne y auraient sûrement joué un rôle majeur en ce qu'ils s'attachaient au pur apparaître des choses, donc à l'essence même du politique.

Pratiques artistiques des corps : les œuvres de Jolicoeur et Cotton comme modes d'exploration de nouvelles configurations subjectives et intersubjectives

Eve Lamoureux (Université Libre de Bruxelles)

Nous nous consacrerons, dans le cadre de cette table ronde, à l'analyse de la pratique artistique de deux artistes femmes : Nicole Jolicoeur et Sylvie Cotton. Nous tenterons d'appréhender comment ces artistes investissent, par le biais de l'installation photographique et de la performance, leurs propres corps et ceux des autres en tant qu'espaces mouvants d'explorations subjectives et intersubjectives.

Nicole Jolicoeur est une artiste multidisciplinaire qui envisage l'art comme une démarche de connaissance, un dispositif d'appréhension du monde. Son œuvre se caractérise par une interrogation fondamentale sur l'identité féminine ou, plutôt, sur la construction de cette identité dans et par la représentation, la construction d'images et les conditions de sa diffusion et de sa réception. Grâce à de multiples stratégies transgressives, la représentation photographique du corps féminin (celui des autres et le sien) devient donc un terrain de jeu dans lequel l'artiste s'évertue à mettre à jour la relation protéiforme et conflictuelle entre le sujet et les images. Depuis ces tout débuts, Jolicoeur dévoile ainsi comment l'identité est un phénomène construit et manipulable. Dans ces plus récentes œuvres, dont *Lignes de Fuite* et *Déprises II* (1999), elles insistent aussi sur l'incertitude et la mouvance des identités en déjouant et brisant l'approche globale, la totalisation de la représentation, afin d'illustrer le multiple, l'irréductible, l'hétérogène.

Sylvie Cotton est une artiste multidisciplinaire qui crée des projets variés. Adeptes de l'art action, elle vise à rapprocher l'art et la vie et s'inscrit, assez souvent, dans l'*in situ*. Sa pratique artistique s'élabore en fonction de deux grands axes : « soit en élaborant une situation autoréférentielle faite devant ou pour l'autre, soit en instaurant une interaction avec l'autre » (La Centrale, 2004). Cette artiste est fortement motivée par un art dans lequel l'urgence, « le saut dans le vide », le risque prennent une place importante; position qu'elle associe au féminisme, à un refus d'une peur de la violence dont peuvent être victimes les femmes qui partent résolument à la rencontre des autres et qui explorent les espaces publics et privés de la cité sans filet protecteur. Certaines de ses performances, notamment celles recoupées dans la série *Mon corps mon atelier/ Mon corps ton atelier* abordent les questions de l'identité, de l'abandon de soi à soi ou dans le rapport à l'autre en adoptant une posture par laquelle, symboliquement, Cotton se mélange à l'autre, incorpore l'autre, certaines de ses histoires, de ses marques, de son identité ou de ses désirs.

Partant d'une affirmation de Lucille Beaudry (2003) indiquant que l'art des femmes est passé de la période du « genre revendiqué » à celle de la « déconstruction du genre », nous étudierons l'hypothèse que les œuvres de Cotton et Jolicoeur se situent sur le terrain théorique de la pensée féministe et explorent, entre autres grâce à des pratiques artistiques liées au corps, les interrogations suscitées par la complexification, la mouvance des identités individuelles et collectives. Jolicoeur et Cotton explorent cette identité kaléidoscopique à un niveau personnel et interpersonnel, mais elles révèlent par le fait même des enjeux sociopolitiques.

Ces deux femmes suivent en cela une tendance forte chez les artistes féministes actuelles qui vise à démanteler la croyance en une nature essentialiste. Ces dernières se positionnent à l'encontre de tous les archétypes modélisants, de toutes les identités figées qui tentent de constituer le sujet dans sa différence sexuelle, socio-économique, raciale, et autre, fût-il un discours féministe. Elles se situent dans l'ailleurs, au sens où le sujet engendré ne prend prise qu'au niveau de la subjectivité, de la représentation de soi et des rapports aux autres. Le féminin dans un tel contexte, comme l'explique Major (1996 : 19) : « [...] symbolise la transgression des interdits et l'abolition des frontières dans la fusion perpétuelle des opposés ».

Références

1. La centrale. 2004, « Le 6^e mois de la performance : Sylvie Cotton Montréal », dans *La Centrale*, [en ligne], [http://www.lacentrale.org/6e/prog6_fr.html] (page consultée le 19 août 2006).
2. Beaudry, Lucille. 2003, « Art féministe au Québec », *Table ronde du soi et l'autre : politisation de l'art et esthétisation du social*, Université du Québec à Montréal, 23 octobre.
3. Major, Christine. 1996, « Corps à corps avec l'œuvre », dans Danièle Racine (dir.), *Trans•mission : La Centrale 1996*, Montréal, La Centrale et les Éditions du Remue-ménage.

Micropolitique et performativité : les pratiques d'art action comme pratiques politiques

Simon Labrecque (Université Laval)

Depuis leur émergence au tournant des années 1960, les pratiques d'art action (art performance, art contextuel, art corporel, *happenings*, etc.) ont fréquemment été articulées à des préoccupations politiques. Ces pratiques mettent en coprésence artistes et membres du public et questionnent leur séparation stricte; elles créent des événements et des situations s'inscrivant dans l'espace social quotidien et brouillant les frontières entre art et vie; et elles utilisent le corps comme moyen d'expression et d'expérimentation d'actions inédites. Aujourd'hui, dans quelle mesure les pratiques d'art action peuvent-elles être et sont-elles, concrètement, interprétées *comme* des pratiques politiques? Dans les champs de l'art action et de la recherche académique, quels concepts sont utilisés pour énoncer les aspects politiques de ces pratiques corporelles? Plus largement, que disent ces pratiques des interrelations qui se tissent entre art, corps, subjectivité et politique? Cette communication propose des pistes de réponse à ces questions et en examine les conditions de possibilité dans la philosophie politique contemporaine et dans des pratiques artistiques concrètes.

Deux concepts travaillés aux frontières de la philosophie continentale et de la philosophie anglo-saxonne occupent une place cruciale dans l'énonciation contemporaine des aspects politiques des pratiques d'art action. Le concept de micropolitique – créé par Gilles Deleuze et Félix Guattari au tournant des années 1980 – est utilisé pour souligner les objectifs politiques partiels et partiels généralement liés à ces pratiques, ainsi que pour expliquer l'effectivité des transformations qui peuvent néanmoins émerger de leur mise en œuvre. Les pratiques d'art action sont micropolitiques en ce qu'elles participent au questionnement des modes de subjectivation dominants, en captant certaines forces à l'œuvre jusque dans les corps et en leur donnant une forme de visibilité. Ces pratiques peuvent être considérées comme des techniques de soi, au sens foucauldien.

Le concept de performativité – créé à partir des travaux de J. L. Austin, repris par Jacques Derrida dans les années 1970 et popularisé par Judith Butler dans les années 1990 – est également utilisé pour souligner le potentiel critique de pratiques réitérant avec différences des normes sociales incorporées et reconduites par et dans des performances quotidiennes. Les pratiques d'art action sont performatives car les corps agissant parlent : ils énoncent des codes sociaux et, de ce fait, peuvent participer à la re-signification de ces codes et à la déconstruction de schèmes interprétatifs pris pour acquis. Dans cette perspective, le *dire c'est faire* d'Austin est retourné en un *faire c'est dire*, à partir d'une compréhension des corps comme surfaces d'inscription du social. L'acte de parole reste alors le paradigme de l'action politique : les actions artistiques sont comprises comme étant politiques en ce qu'elles constituent des prises de parole en actes.

C'est donc dans la mesure où les pratiques d'art action sont qualifiées de pratiques micropolitiques et performatives qu'elles sont aujourd'hui interprétées comme étant *analogues* à des pratiques politiques. Toutefois, dans les pratiques discursives produites autour de ce champ de problèmes, une tension se noue entre l'idée que les pratiques d'art action constituent un type de pratique dûment politique et l'idée que le motif de l'analogie entre art et politique doit être maintenu comme tel. La première idée s'inscrit dans une perspective « métapolitique », selon le mot de Jacques Rancière, de laquelle découlent les deux mots d'ordre de l'esthétisation du politique et de la politisation de l'art. La seconde renvoie à une critique du tout est politique « propre au totalitarisme », comme le signale Philippe Lacoue-Labarthe.

Les travaux de Rancière et Lacoue-Labarthe permettent d'étayer une double nécessité : celle de reconnaître l'entre-appartenance des domaines de l'agir dissensuel que sont l'art et le politique et, simultanément, celle de résister à la réduction du motif de l'analogie à une forme d'identité entre pratiques artistiques et pratiques politiques. Rancière et Lacoue-Labarthe montrent, chacun à leur façon, que les pratiques artistiques peuvent jouer un rôle dans les processus de subjectivation personnelle en permettant de se faire un corps voué à autre chose qu'à la domination et en mettant à l'épreuve ses capacités propres. Toutefois, ils montrent aussi qu'il n'y a pas de relation de nécessité, ni même de relation déterminable entre subjectivation personnelle et subjectivation politique. Cette idée sera illustrée à partir d'une pratique concrète d'art action, la performance *Silent Logistics*, de Julie Andrée T. et Dominic Gagnon. En recouvrant leur tête de gouache rose, en s'embrassant et en se giflant dans une galerie d'art, les deux artistes ont-ils fait de la politique? Les concepts de micropolitique et de performativité permettent d'apporter une réponse nuancée à cette question.

La régulation des corps reproducteurs à travers les nouvelles techniques de reproduction (NTR)

Claire Grino (Paris 1 - Université Laval)

Il est tentant d'interpréter les nouvelles techniques de reproduction (NTR), qui prennent leur essor dans les années 1980 en Occident, comme le prolongement du mouvement émancipateur inauguré par la légalisation de l'accès à la contraception et à l'avortement, dans la mesure où elles accentuent la maîtrise de la fécondité. Après avoir acquis le droit de ne pas avoir d'enfants, les femmes doivent aussi pouvoir faire dépendre de leur volonté la capacité d'en avoir, fût-ce, dans le cas de la maternité libre, comme dans celui du désir d'enfant, en déjouant « la nature ». Pourtant, alors que les féministes s'étaient presque unanimement ralliées en faveur de la contraception et de l'avortement, les NTR ont suscité de vives critiques de leur part. Il faut dire qu'en effet, le rapprochement peut tout aussi bien s'opérer du point de vue de la domination patriarcale dans la mesure où, une fois de plus, les femmes sont amenées à faire des enfants et où leurs capacités reproductives sont même mobilisées de manière particulièrement agressive. Malgré le changement de style et de forme, la pression extérieure qui s'exerce sur les femmes poursuit au final un même objectif : leur faire faire des enfants. Ma communication se propose de dégager la production des corps reproducteurs propre aux NTR, autrement dit les déplacements engendrés par les NTR dans la qualification du corps maternel, et même paternel. L'intérêt de cette cartographie conceptuelle excède le champ théorique. Elle devrait permettre d'identifier non seulement les types de contrainte spécifiques que véhiculent les NTR et les possibilités inédites tapies en leurs creux, mais aussi, en conséquence, des stratégies de résistance féministe appropriées.

Je partirai de la référence à « la nature », particulièrement vive en matière de procréation, argument massue tant des positions essentialistes que du sens commun, qui font de la reproduction la preuve de l'existence d'une différence biologique entre les femmes et les hommes. La comparaison des différentes techniques de contrôle de la fécondité apporte pourtant une preuve supplémentaire de la caducité de cette notion. Alors que la nature interdit l'intervention technique de la contraception et de l'avortement pour pouvoir se déployer, sa réalisation l'exige tout au contraire dans le cas des NTR ! C'est d'ailleurs pourquoi, longtemps perçue par les féministes comme le lieu de la contrainte, le soubassement du destin, certaines d'entre elles se sont fourvoyées en convoquant la nature comme alliée politique dans une opposition à l'annexion de la maternité par le savoir et la technique. Comment soutenir, pourtant, que les critères biologiques doivent être respectés par les NTR, alors que les NTR transgressent, par définition, le cours « naturel » de la procréation ? On voit bien qu'il ne s'agit pas de nature, mais de normalité, fruit d'une construction épistémique qui n'est pas la même au temps de l'avortement qu'à l'époque des NTR.

Il en va, à travers les normes et leurs valorisations, qui se donnent comme régularités biologiques constatées (et non construites), de la définition du corps reproducteur. Cette définition dépend, malgré les apparences, d'un certain nombre de critères sociaux. En France, par exemple, l'insémination artificielle avec donneur est contrôlée par des centres agréés par l'État, les CECOS, qui en réduisent l'accès aux femmes hétérosexuelles en couple et en âge de procréer. Autrement dit, ce ne sont pas de « simples » dysfonctions « biologiques » qui régissent l'accès aux NTR. Les corps reproducteurs fabriqués sont également des corps sociaux valorisés et sélectionnés.

De plus, les NTR inaugurent un rapport à soi fragmenté, et valident non pas des corps, mais des fonctions organiques. Ce sont les organes qui sont visés et investis, au mépris du corps propre, c'est-à-dire du corps vécu ou de l'unité du sujet. Ainsi le terme de femme est quasiment absent de la littérature scientifique sur les NTR : on y parle de cycles, de production d'ovocytes, d'utérus, de trompes de Fallope. Le corps reproducteur est lui-même éliminé au profit des organes reproducteurs, voire des fonctions reproductrices.

Enfin, le corps maternel, traditionnellement vecteur de l'enracinement et de l'origine biologique, se voit reconfigurer avec les NTR. La division de la fonction maternelle en trois aspects, à travers les mères porteuses, les mères biologiques et les mères sociales, remet en cause l'évidence de l'ascendance maternelle. Une femme qui accouche n'est plus forcément celle qui a transmis ses gènes. En revanche, le corps paternel, autrefois confiné à la paternité sociale, peut désormais être garanti : l'origine des gamètes mâles est certaine (sauf erreur de manipulation) dans la procréation médicalement assistée.