

La politique de la différence

Élise Gonthier-Gignac

Séminaire « Paradigmes de la division politique »
Troisième année (2018-2019), séance 3, 4 décembre 2018

Aux filles de Lodève

La séance d'aujourd'hui se veut d'abord l'occasion d'une mise au point, d'un éclaircissement en regard de la pensée de la différence, finalement assez mal connue. Parfois comprise comme un appel au « respect des différences » ou à leur « célébration », elle peut aussi bien être confondue avec des postures essentialistes valorisant des penchants naturels, ou alors avec des crispations identitaires, ou tout au contraire être rattachée à la grande frénésie de la différenciation et de la dissémination. Nous avons choisi l'expression « politique de la différence », au singulier, pour désigner un modèle de pensée tel qu'il se donne à travers plusieurs occurrences. C'est-à-dire tel qu'il peut se repérer dans des pensées et stratégies de lutte appartenant à des contextes géographiques et historiques distincts, au-delà ou en deçà de leurs appareillages conceptuels et des courants théoriques dans lesquels elles s'inscrivent.

Plus précisément, il s'agira de repérer un certain modèle de pensée commun à la pensée de la différence sexuelle telle qu'elle s'est manifestée dans une certaine frange du féminisme italien des années 1970-80 (entre autres à travers les collectifs Rivolta femminile et la Libreria delle donne di Milano) et à la perspective décoloniale qui, dans le sillage de Frantz Fanon, est notamment portée par Glen Sean Coulthard et Leanne Betasamosake Simpson, tous deux membres des Premières Nations du Canada.

Ce corpus ne se prétend pas exhaustif, et tous les auteurs auxquels nous nous référons ne se réclament pas de la différence, en tout cas pas au sens d'un courant précis. L'objectif, aujourd'hui, ne sera ni de faire la généalogie d'une tendance, ni de retracer les polémiques qu'elle a suscitées, mais d'explorer le fonctionnement interne d'un schéma de pensée et de saisir les enjeux du geste qu'il pose.

Dans un premier temps, nous survolerons très sommairement la pensée des féministes italiennes à travers des textes fondateurs attribués à Carla Lonzi, qui critiquent la dialectique maître-esclave. Nous mettrons cette critique en lien avec les analyses de Frantz Fanon sur la production du sujet colonisé.

C'est ensuite la méthode du montage, des allers-retours entre les textes, qui permettra de dégager l'entente de la domination que sous-tend la politique de la différence et le geste politique qu'elle lui oppose. Dans la dernière partie, ce modèle – la politique de la différence – sera mis directement en rapport avec les enjeux formulés ici dans ce séminaire, notamment ceux qui concernent la division antagoniste, l'alliance et l'exigence d'universalité.

La différence contre l'assimilation : Carla Lonzi et Rivolta Femminile

Les principaux principes aux fondements de la pensée de la différence sexuelle en Italie ont été formulés dès 1970, dans le *Manifeste de Rivolta femminile* [Révolte féminine] et le texte *Crachons sur Hegel*¹, tous deux attribués à Carla Lonzi². Carla Lonzi ne s'est jamais ouvertement réclamée de la pensée de la différence sexuelle, mais en a certainement été l'une des principales précurseuses. Elle sera largement citée, plus de dix ans plus tard, par la Librairie des femmes de Milan. Le *Manifeste* et *Crachons sur Hegel* affirment d'abord que la femme ne doit pas être définie par rapport à l'homme, et que le monde social, que l'on prend pour neutre, est en réalité sexué, qu'il est masculin. Ils soutiennent de part et d'autre que c'est l'homme qui, emmuré dans l'illusion de son universalité, a *interprété* la différence de la femme comme une infériorité. Dans les deux textes, la dialectique maître-esclave de Hegel est rejetée non seulement pour son inefficacité, mais surtout pour les effets pervers qu'elle induit sur celles qui la placent au fondement de leur stratégie de lutte. Voici quelques extraits du *Manifeste de Rivolta femminile* :

La femme ne doit pas être définie par rapport à l'homme. C'est sur cette prise de conscience que reposent notre lutte et notre liberté. L'homme n'est pas le modèle dont la femme doit s'inspirer dans son processus de découverte de soi. La femme est l'autre par rapport à l'homme. L'homme est l'autre par rapport à la femme. L'égalité est une tentative idéologique d'asservissement de la femme à des niveaux plus élevés.

Identifier la femme à l'homme c'est anéantir l'ultime voie de libération.
Pour la femme, la libération ne consiste pas à mener la même vie que l'homme, d'ailleurs invivable, mais à exprimer son sentiment de l'existence.

Et plus loin :

Nous crachons sur Hegel. La dialectique maître-serviteur est un règlement de compte entre collectifs masculins : elle ne prévoit pas la libération de la femme, grande opprimée de la civilisation patriarcale³.

1 Carla Lonzi, *Crachons sur Hegel. Une révolte féministe*, traduit de l'italien par « Les Derniers Masques », Paris, Association Culturelle Eterotopia France, 2017.

2 Mis à part Carla Lonzi, Carla Accardi et Elvira Banotti auraient participé à l'élaboration du *Manifeste*.

3 Rivolta Femminile, *Manifeste de Révolte Féminine*, 1970.

La dialectique est un processus qui place tout sur un même plan, tendu entre deux pôles. Dans cette tension, c'est toujours le « maître » qui est l'élément attracteur. Du point de vue de l'égalité, cela ne pose aucun problème, s'il est entendu que l'égalité est quantifiable, qu'elle se mesure ou s'évalue en comparant des conditions les unes avec les autres. Mais Lonzi voit que quelque chose se perd dans ce mouvement, quelque chose qui est incommensurable, à savoir la « différence » : « La différence est le principe existentiel qui concerne les différentes façons d'être de l'humanité, la spécificité de ses expériences, de ses finalités, de ses possibles, de son sens de l'existence dans une situation donnée et dans une situation qu'il veut se donner ⁴ ».

Pour Lonzi, l'horizon de l'égalité homme-femme est celui de l'assimilation de la femme à l'homme, c'est-à-dire l'asservissement mené à son stade ultime. Pour se faire comprendre et présenter sa stratégie, Lonzi elle-même a recours à l'analogie entre la femme et le colonisé dans *Crachons sur Hegel* :

Profitons de la différence : une fois actée l'intégration de la femme, qui sait combien d'années seront nécessaires pour se défaire de ce nouveau joug? [...] L'égalité est ce que l'on offre aux colonisés sur le plan des lois et des droits. Et ce qu'on leur impose sur le plan de la culture. Et le principe à partir duquel l'hégémonique ne cesse de conditionner le non-hégémonique ⁵.

Pour Rivolta féminine et Carla Lonzi, contrer la menace d'assimilation ou d'homologation implique de désertir le monde social, masculin, afin d'évoluer dans un espace où l'autorité masculine n'a ni prise ni efficacité : les groupes d'autoconscience non mixtes féminins. Depuis cette position anti-sociale et son renforcement interne, il s'agissait de faire exploser les fondements de l'ordre social.

Le *Sottosopra* vert

En 1983, beaucoup plus tard, le collectif de la Librairie des femmes de Milan publie dans son bulletin de liaison le texte « Plus Femmes qu'Hommes ⁶ », dit le *Sottosopra* vert, qui va susciter de vifs débats dans le féminisme italien, notamment cristallisés autour de l'opposition entre émancipation et

4 Carla Lonzi, *Crachons sur Hegel*, *Op. Cit.*, p. 44.

5 *Ibid.*

6 Librairie des femmes de Milan « Plus Femmes qu'Hommes », traduit de l'italien par Sylvie Coyaud, dans *Sottosopra*, janvier 1983.

libération⁷. Dans ce texte, les femmes de Milan⁸ constatent que l'expérience de l'échec et l'inaptitude sociale continuent de marquer l'expérience des femmes malgré leur entrée en masse dans le monde social. Plutôt que de minimiser la « médiocrité » des prestations féminines, en démontrant, par exemple, que les femmes sont « capables » de réussir au même titre que n'importe quel homme, les auteures proposent de faire de cet échec « le principe d'un savoir et d'un vouloir⁹ » concernant la société. Quel est l'obstacle qui continue d'entraver les femmes alors que la parité est théoriquement acquise en termes de droits civiques et politiques ? À cette question, les auteures répondent :

L'obstacle ne se trouve pas en dehors de nous. Nous penser comme les victimes d'une discrimination anti-féminine ne signifie plus l'essentiel de notre condition mais risque désormais de n'être qu'un prétexte. [...] Notre 'inaptitude' sociale doit donc être tirée au clair et interprétée pour son propre compte, comme un obstacle plus grave que ceux que fabrique une organisation sociale injuste¹⁰.

Pour le collectif de la Librairie des femmes de Milan, l'échec féminin ne serait pas lié aux inégalités persistantes, mais au rapport complexe d'attraction-répulsion que les femmes entretiennent avec le monde social. L'argument est le suivant : les femmes sont habitées par une volonté de se dépasser et de compter dans le monde, d'aller au bout de leurs désirs, avec des comportements conformes à leur sentiment et adaptés à la situation, mais cette volonté, qu'elles nomment « l'envie de vaincre », se heurte à une résistance, un sentiment d'étrangeté à l'égard du jeu social, qu'elles nomment « extranéité ». Comme leur désir ne trouve aucune place parmi les possibilités existantes, l'« envie de vaincre » finit par paralyser les femmes. Et quand l'extranéité est vaincue, c'est toujours sous forme « d'aspiration virile » et d'adhésion aux règles du jeu social que leur désir parvient à se manifester. Il est donc effectivement possible de s'affirmer, et plusieurs femmes y arrivent, mais au prix d'une assimilation aux valeurs masculines, d'une « mutilation souvent cachée » et d'un mépris pour leur propre sexe : « une femme y perd son corps¹¹ ». En fin de compte, les « collaboratrices loquaces » qui jouent le jeu ou les « silencieuses paralysées » qui renoncent vivent sous le signe d'un même assujettissement féminin à un ordre symbolique exclusivement masculin.

7 Rosi Braidotti, « Les italiennes, toujours », dans *Les cahiers du GRIF*, no 34, 1986, Les jeunes la transmission, pp.149-153.

8 Employée pour alléger le texte, cette expression renvoie strictement et dans tout le texte au collectif de la Librairie des femmes de Milan et non, bien sûr, à « toutes » les femmes de Milan.

9 *Ibid.*, p.7.

10 *Ibid.*, p.4.

11 *Ibid.*, p. 6.

Une libération qui ne soit pas illusoire supposerait donc de rendre possible l'articulation de l'extranéité, qui exprime une objection radicale à l'égard du monde social existant, et de l'envie de vaincre, grâce à laquelle les femmes peuvent se transcender, déborder les rôles, places, fonctions et sensibilités auxquels elles sont assignées. « Tant que la partialité de l'être homme/femme n'aura pas d'existence dans la substance de la vie sociale ou culturelle, la société sera mutilée et, pour nous, mutilante. ¹² » : l'objectif est donc de faire tomber l'illusion de neutralité qui recouvre le monde social masculin et qui pousse les femmes affirmées à mépriser leur propre sexe. Non en abolissant les différences, mais au contraire en « sexualisant les rapports sociaux ». C'est cette voie que les femmes de Milan explorent en profondeur dans *Ne crois pas avoir de droit* ¹³, en proposant non une vie en dehors du monde dans une perspective séparatiste, mais un monde mixte régi par deux ordres symboliques distincts. Nous y reviendrons.

Dans les textes cités, le concept de différence n'est jamais rattaché à une « nature féminine » ou un destin biologique en attente de se réaliser. Les auteures sont d'ailleurs très attentives au fait de ne donner à cette différence aucun contenu. En s'appuyant sur la psychanalyse, le collectif de la Librairie des femmes de Milan envisage le problème de l'assimilation comme un problème lié à la structure symbolique des rapports sociaux, c'est-à-dire la manière dont s'articulent, pour un sujet, les médiations entre soi et le monde et entre soi et les autres. Ce problème concerne également l'autorité que le sujet prête, ou non, à ce système de médiations.

La production du sujet colonisé

C'est aussi sur la psychanalyse que se fonde l'analyse que fait Frantz Fanon du colonialisme. Dans *Peau noire, masques blancs* ¹⁴, il propose de mener une « étude clinique » portant sur l'« attitude » de l'homme à l'égard des conditions « objectives et historiques » du colonialisme. Son objectif : « libérer l'homme de couleur de lui-même ¹⁵ ». Dans ce texte, Fanon décrit la manière dont les peuples colonisés (ici, les « Noirs ») ont tendance à intérioriser les images péjoratives d'eux-mêmes produites par l'occupant (le Blanc). Intériorisant leur infériorité, ils en viennent à naturaliser ces représentations

¹² *Ibid.*, p. 11.

¹³ Librairie des femmes de Milan, *Ne crois pas avoir de droits. La génération de la liberté féminine à travers les idées et les aventures d'un groupe de femmes*, Bordeaux, Éditions la Tempête, 2017.

¹⁴ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil, 1952.

¹⁵ *Ibid.*, p. 6.

négatives et les rapports structurels qui les fondent : « Dans la société Antillaise, où les mythes sont les mêmes que dans la société dijonnaise ou niçoise, le jeune Noir, s'identifiant au civilisateur, fera du nègre le bouc émissaire de sa vie morale ¹⁶ ». Le complexe d'infériorité du colonisé se traduit dans un « attachement psycho-affectif » à l'occupant, une identification qui le pousse à se solidariser avec les mécanismes de sa propre oppression et à cultiver des attitudes favorables au règne colonial : « Le Noir veut être comme le Blanc. Pour le Noir, il n'y a qu'un destin. Et il est blanc. Il y a de cela longtemps que le Noir a admis la supériorité indiscutable du Blanc, et tous ses efforts tendent à réaliser une existence blanche ¹⁷ ». En insistant sur les effets dits « subjectifs » du pouvoir colonial, il ne s'agit pas pour Fanon de minimiser la brutalité de ce pouvoir et de ses effets bien matériels. Il s'agit d'affirmer que la stabilité d'une structure coloniale dépend de sa capacité à transformer les peuples colonisés en *sujets* de la domination impériale ¹⁸.

Cette nature proprement *assujettissante* du pouvoir colonial et l'efficacité de ses mécanismes sont décrites par Frantz Fanon dans son texte « Racisme et culture ¹⁹ », qu'il écrit en 1956 :

Dans une première phase, on a vu l'occupant légitimer sa domination par des arguments scientifiques, la « race inférieure » se nier en tant que race. Parce que nulle autre solution ne lui est laissée, le groupe social racialisé essaie d'imiter l'opresseur et par là de se déracialiser. La « race inférieure » se nie en tant que race différente. Elle partage avec la « race supérieure » les convictions, doctrines et autres attendus la concernant.

Ayant assisté à la liquidation de ses systèmes de référence, à l'écroulement de ses schèmes culturels, il ne reste plus à l'autochtone qu'à reconnaître avec l'Occupant que « Dieu n'est pas de son côté ». L'opresseur, par le caractère global effrayant de son autorité, en arrive à imposer à l'autochtone de nouvelles façons de voir, singulièrement un jugement péjoratif à l'égard de ses formes originales d'exister.

Cet événement désigné communément aliénation est naturellement très important. On le trouve dans les textes officiels sous le nom d'assimilation ²⁰.

Ainsi, pour Fanon, l'assimilation, comme forme ultime d'aliénation, est le mécanisme qui détourne le colonisé de lui-même et le transforme en agent de son propre asservissement. Or la désactivation des mécanismes d'assimilation enclenchés par le colonialisme ne peut pas provenir de l'extérieur – par exemple par la reconnaissance du dominant (le Blanc) –, ni être garantie par la seule transformation de

16 *Ibid.*, p. 157.

17 *Ibid.*, p. 185.

18 Voir à ce propos le commentaire synthétique que fait Glen Sean Coulthard de la pensée de Fanon dans : *Peau rouge, masques blancs. Contre la politique coloniale de la reconnaissance*, Montréal, Lux Éditeur, coll. « Humanités », 2018, p. 63.

19 Franz Fanon, « Racisme et culture », *Pour la révolution africaine. Écrits politiques*, Paris, La Découverte/Poche, 2006, p. 46.

20 *Ibid.*

la structure sociale. Les dommages infligés à la psyché doivent faire l'objet d'une désaliénation, d'un désassujettissement (ou d'une décolonisation) de la part du colonisé lui-même ²¹. C'est ainsi que, pour Fanon, il faut être à l'origine de sa liberté pour conquérir une liberté qui ne soit pas le simple miroir des valeurs du maître.

Les Premières Nations du Canada et le paradigme de la reconnaissance libérale

Le penseur Glen Sean Coulthard, membre de la nation Déné du nord-ouest du Canada, s'appuie largement sur la pensée de Fanon pour critiquer ce qu'il appelle « la politique de la reconnaissance ». Dans son livre *Peau rouge, masques blancs* ²², il analyse les relations entre l'État canadien et les peuples autochtones depuis le début des années 1970. Grâce au mouvement pour les droits autochtones, et à travers de nombreux événements et affaires juridiques, il constate qu'un « degré sans précédent de reconnaissance des droits “culturels” des Autochtones au sein du cadre juridique et politique canadien » a été atteint au cours des 40 dernières années. L'un des événements majeurs a été, en 1982, « la “reconnaissance”, par le gouvernement du Canada, de l'existence de “droits ancestraux et issus de traités” ²³ ». Cette reconnaissance constitue depuis un levier crucial pour régler les litiges relatifs aux enjeux territoriaux entre l'État canadien et les Autochtones.

Cette période marque selon Coulthard un tournant dans le *modus operandi* de la domination coloniale ²⁴. Autrefois fondée sur des « pratiques génocidaires fondées sur l'*exclusion* et l'*assimilation* forcée ²⁵ », la structure coloniale serait passée à un mode de *gouvernementalité* colonial plus conciliant, qui s'appuie sur les formes de reconnaissance et d'accommodations culturelles octroyées

21 Franz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *Op. Cit.*, p. 179.

22 Glen Sean Coulthard, *Op. Cit.*

23 *Ibid.*, p. 15.

24 Coulthard situe l'origine de ce tournant en 1969, suite à la publication de la *Politique indienne du gouvernement du Canada*, communément appelée le *Livre blanc*. Cette publication a été, selon Coulthard, le premier enjeu autour duquel s'est constitué le mouvement autochtone pour l'autodétermination. Ce texte proposait la suppression du statut d'indien et de tout ce qui distingue, sur les plans juridiques et politiques, les membres des Premières Nations des Canadiens non autochtones. Au Canada, une Loi sur les Indiens, adoptée en 1876, définit un statut d'indien à travers des critères qui permettent de reconnaître juridiquement qu'une personne est d'ascendance des Premières Nations. Ce statut donne certains droits, comme celui de vivre sur des terres de réserve et d'y être logé. Conçue comme une réponse définitive au « problème indien », la politique d'assimilation soutenue par le *Livre blanc* a été reçue « par les communautés autochtones comme une manière de les *éliminer*, non pas physiquement mais en tant que *peuple* distinct du reste de la société canadienne ». Devant l'ampleur de l'opposition et de la mobilisation qu'il a suscitées parmi les Premières Nations, le projet du *Livre blanc* a été abandonné le 17 mars 1971. (*Ibid.*, p. 19)

25 *Ibid.*, p. 18.

aux peuples autochtones.

Coulthard reconnaît l'amélioration que constitue ce tournant. Il considère toutefois que les politiques de la reconnaissance, telles qu'elles se manifestent dans le mouvement autochtone pour les droits en matière d'autodétermination et telles qu'elles s'articulent à la rhétorique de la réconciliation propre aux institutions et aux discours gouvernementaux, se révèlent impuissantes à changer la nature profondément *coloniale* des rapports entre les Autochtones et l'État canadien. Il remarque : « Dans nos efforts pour *interpoler* les discours juridiques et politiques de l'État afin de faire reconnaître nos droits ancestraux et notre autodétermination, nous nous sommes retrouvés *interpellés* à titre de sujets du pouvoir colonial ²⁶ ».

Accumulation primitive et dépossession

L'argument de Coulthard se fonde sur une conception du « rapport colonial » qu'il développe à travers une relecture du concept d'accumulation primitive de Marx, auquel il propose trois ajustements : le premier, désormais assez familier, concerne le confinement temporel de l'appropriation primitive à une période précise – Coulthard soutient que les pratiques d'expropriation et de dépossession jouent un rôle persistant dans la reproduction des rapports coloniaux et capitalistes. Le deuxième ajustement invalide l'argument développementaliste qui voit des effets bénéfiques au processus capitaliste, notamment pour les sociétés non occidentales situées « au bas de l'échelle » du développement historique et culturel ²⁷. C'est le troisième aspect qui va particulièrement nous intéresser : chez Marx, l'accumulation primitive relève d'un double processus : l'expropriation et la dépossession violente orchestrée par l'État d'une part, et la prolétarianisation qui en résulte d'autre part. Or c'est le moment de la prolétarianisation auquel Marx accorde vraiment de l'importance. Le moment de la dépossession est analysé seulement dans la mesure où il permet à Marx de révéler le capital non comme une « chose », mais comme un « rapport social » qui dépend de la perpétuelle séparation des travailleurs d'avec leur mode de production ²⁸.

26 *Ibid.*, p. 297.

27 Ces deux aspects ont été largement critiqués notamment par Silvia Federici dans *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, Marseille/Genève-Paris, Éditions Senonevero/Éditions Entremonde, 2014.

28 Glen Sean Coulthard, *Op. Cit.*, p. 29.

En plaçant en avant-plan le contexte colonial, et particulièrement le contexte canadien, Coulthard met en évidence le fait que c'est l'expérience de la *dépossession* et non de la *prolétarisation* qui a déterminé la relation historique entre les peuples autochtones et l'État. C'est-à-dire que, dans les colonies de peuplement, la dépossession des peuples colonisés ne vise pas tant leur mise au travail, mais d'abord et avant tout l'accès aux ressources et au territoire. La prolétarisation des Autochtones est largement secondaire par rapport à cet accès aux ressources. Coulthard cite à cet égard le chercheur Peter Kulchyski : « Ce qui distingue précisément les luttes anticoloniales des récits marxistes classiques sur la classe ouvrière, c'est que l'oppression des colonisés s'inscrit dans la dimension spatiale – comme dépossession – tandis que pour les travailleurs, l'oppression est mesurée en tant qu'exploitation, ou vol de *temps* ²⁹ »

Ainsi, pour Coulthard, le colonialisme n'est pas une « chose », mais un rapport qui dépend de la perpétuelle séparation des peuples autochtones d'avec leur territoire. En inscrivant le rapport colonial non pas dans la dimension *temporelle* (l'exploitation comme vol du temps), mais dans la dimension *spatiale* (dépossession comme vol du territoire), Coulthard révèle la dépossession et le territoire comme enjeux fondamentaux des luttes pour l'autodétermination des peuples autochtones. Depuis cette perspective, il constate que les reconnaissances culturelles et politiques sont toujours accordées par l'État dans la mesure stricte où elles ne remettent pas en cause la nature coloniale du rapport, dont dépend effectivement la souveraineté de l'État canadien. Il cite par exemple des cas où des droits culturels et politiques ont été concédés contre l'engagement, de la part des peuples visés, de renoncer à leurs droits territoriaux ancestraux. Et dans tous les cas où des droits territoriaux sont reconnus, les accords prévoient des clauses qui autorisent l'implantation de projets extractivistes.

Les « politiques de la reconnaissance » et tous les modèles de pluralisme libéral comme celui que défend par exemple Charles Taylor (que Patrizia Atzei a critiqué l'an dernier dans ce séminaire³⁰) visent précisément à « réconcilier » les revendications de statut autochtone avec la souveraineté de l'État colonial ³¹. Taylor considère qu'il est possible, pour les États multiculturels, d'accommoder les

29 Peter Kulchyski, *Like the Sound of a Drum : Aboriginal Cultural Politics in Denendeh and Nunavut*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 2005, p. 88, cité dans Glen Sean Coulthard, *Op. Cit.*, p. 111.

30 Patrizia Atzei, « La question du commun », séance 5 du séminaire « Paradigmes de la division politique » 2017-2018, [En ligne] <http://ladivisionpolitique.toile-libre.org/le-seminaire/seance-5-la-question-du-commun/>, [consulté le 6 décembre 2018.]

31 Coulthard utilise l'expression « Politiques de la reconnaissance » pour renvoyer à « toute une gamme de modèles de pluralisme libéral fondés sur le concept de reconnaissance » : « Si ces modèles ont tendance à varier, en théorie et en pratique, la plupart demandent le transfert de territoires, de capitaux et de pouvoirs politiques de l'État aux

revendications des groupes minoritaires et de leur permettre de préserver leur intégrité culturelle. Tout en respectant leurs engagements vis-à-vis « un ensemble de droits fondamentaux », de tels États peuvent se permettre, selon Taylor, d'accorder aux groupes minoritaires un statut d'agents distincts et autodéterminés³². Aussi accommodantes soient-elles, ces pensées sont problématiques dans la mesure où elles envisagent le colonialisme comme une chose qui appartient au passé, une période révolue qui aurait laissé derrière elle des « maux » qu'il importe désormais de soigner. Ce modèle « pluraliste » reconnaît donc les dommages psycho-affectifs et les sévices infligés aux colonisés, ainsi que les responsabilités rétrospectives de l'État. Mais il ne prend pas en compte la dépossession structurelle que les peuples autochtones continuent de subir dans le présent. Ainsi, de ce point de vue libéral, un Premier ministre peut, sans contradiction, présenter ses excuses de manière grandiose, reconnaître des « droits culturels » aux Premières Nations et construire des oléoducs sur leurs territoires ancestraux.

Vu l'état du rapport de force, Coulthard admet que le terrain des droits ne peut être abandonné, mais il enjoint à la prudence ceux qui évoluent sur ce plan et qui se trouvent par là même particulièrement exposés à la capture coloniale. Selon lui, lutter contre la dépossession exige avant tout, pour les membres des peuples autochtones, de se réappropriier leur héritage culturel et de faire du territoire l'enjeu principal de leur lutte : « une lutte non seulement *pour* le territoire au sens matériel, mais une lutte également *guidée* par ce territoire, en tant que *système de rapports et d'obligations réciproques*³³ ».

Absence de passé précolonial

La conception d'un rapport colonial qui se fonde sur la dépossession perpétuelle aide à comprendre ce qui, dans la pensée des féministes italiennes de la différence, fonde le rapport homme-femme.

Dans *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*³⁴, Friedrich Engels défend l'idée selon laquelle l'asservissement de la femme naît avec la propriété privée et disparaît avec elle. Renversant

communautés autochtones, par l'intermédiaire d'une combinaison de règlement de revendications territoriales, d'initiatives de développement économique, et d'ententes relatives à l'autonomie gouvernementale ». (Coulthard, *Op. Cit.*, p. 16.)

32 *Ibid.*, p. 61.

33 *Ibid.*, p. 34.

34 Friedrich Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Paris, Éditions Sociales, 1975.

cette idée dans *L'infamie originare*³⁵, Lea Melandri envisage la domination masculine comme l'*acte d'expropriation* à l'origine du rapport entre les sexes³⁶. Lonzi défend une thèse semblable : c'est l'asservissement de la femme qui est l'archétype de la propriété privée, et non l'inverse³⁷. Cette insistance des féministes de la différence à placer l'asservissement des femmes en premier, bien avant l'avènement du capitalisme, dans les temps immémoriaux d'un toujours déjà là peut sembler invalider l'analogie avec le rapport colonial. De fait, contrairement aux peuples colonisés, les femmes ne disposent historiquement d'aucun passé « précolonial » à revisiter ou revitaliser, qui pourrait donner un contenu à la différence et sur lequel elles pourraient s'appuyer pour se réapproprier leur histoire. Or cette impossibilité est moins un obstacle qu'une occasion de détacher la différence féminine de tout contenu, non seulement essentiel, mais historique. Lonzi dit : « La différence de la femme correspond aux milliers d'années d'absence à l'histoire³⁸ ». Il faut entendre : et à rien d'autre que cela. Le problème n'a jamais été la différence, mais le geste de l'interpréter comme une infériorité, et de faire de cette interprétation le fondement moral d'une domination. Voilà la nature *impériale* de la domination masculine. Dans *Ne crois pas avoir de droits*, nous lisons :

Nous ne pouvons pas remonter le cours du temps jusqu'à arriver au moment où notre différence par rapport à l'homme fut interprétée comme une infériorité. Mais nous nous rapportons au temps qui l'a précédée par un acte intellectuel auquel nous attribuons la réalité de ses conséquences dans le présent. Nous ne ferons pas dépendre la liberté féminine, la nôtre et celle de nos semblables, des progrès d'une culture qui s'est nourrie du mépris pour notre sexe depuis des temps immémoriaux³⁹.

Rattacher la domination masculine à des temps *immémoriaux* permet d'envisager la condition des femmes, l'étroitesse de leur monde, leur immanence, leurs prédicats et l'ensemble des représentations qui sont faites d'elles non pas comme les manifestations d'une *essence* féminine, mais comme le *résultat* historique de l'asservissement des femmes. Une fois postulé, avec Carla Lonzi, que « l'histoire est le résultat des actions patriarcales⁴⁰ », les arguments biologiques sur lesquels la domination masculine s'est historiquement appuyée n'ont ni à être démontés, ni à être discutés, ni surtout à constituer l'enjeu de la lutte des femmes. Du point de vue de la stratégie politique, s'atteler à fournir inlassablement les preuves de la construction sociale de la féminité, consacrer tous ses efforts, donc, à

35 Lea Melandri, *L'infamie originare. Pour en finir avec le Coeur et la Politique*, traduit de l'italien par le collectif de traduction des Éditions des femmes, Paris, Éditions des femmes, 1979.

36 Elle ajoute : « Avec la domination de la sexualité masculine s'instaure aussi le primat matériel et idéologique des relations économiques sur tous les autres rapports sociaux. » (*Ibid.*, p. 31.)

37 Carla Lonzi, *Op. Cit.*, p. 45.

38 *Ibid.*, p.44.

39 Librairie des femmes de Milan, *Ne crois pas avoir de droits*, *Op. Cit.*, p. 246.

40 Carla Lonzi, *Op. Cit.*, p. 48.

démontrer qu'il n'y a pas de différence, suppose d'accepter d'appréhender l'asservissement sous l'angle de sa légitimité, et de débattre des critères pouvant ou non le justifier.

En revanche, affirmer que les femmes sont asservies depuis des temps immémoriaux et que la différence sexuelle est originelle permet d'opérer à l'endroit de cette « origine » sur laquelle se fonde le rapport entre les sexes. Le manque de fondement d'une telle « périodicité » et son invérifiabilité sur le plan historique importe peu : l'argument n'est pas généalogique, mais logique : si l'histoire est l'histoire de la domination, la condition des femmes n'atteste pas contre les femmes, mais seulement contre le sort qui leur a été réservé. Ce simple constat permet de ne donner *aucune* préséance à l'histoire des vainqueurs et d'éviter de se mettre en quête d'un paradis perdu, d'un hypothétique âge d'or féminin. Car encore si, depuis des temps immémoriaux, la femme n'a jamais été libre, cela signifie surtout que son corps tel « qu'il apparaît sur la scène sociale est déjà “autre à soi-même”⁴¹ ». La femme ne se connaît pas telle qu'elle *pourrait être* en dehors du rapport à l'homme et sans les médiations masculines entre elle et le monde.

La question est donc : que reste-t-il lorsqu'une femme se désubjective en tant que sujet de la domination masculine ? Quel est ce *reste* qui subsiste au terme du processus de désassujettissement ? Quelle est, enfin, la nature du reste sur lequel se fonde la subjectivation politique des femmes et qui annonce l'avènement de leur liberté ? Dans *La pensée straight*⁴², Monique Wittig soutient que « les lesbiennes ne sont pas des femmes », en tant qu'elles ne sont pas appropriées par l'homme. Pour Wittig, ce qui reste, lorsque la femme n'est pas dépendante de l'homme, ce n'est rien, ou plutôt, c'est ce qui ne relève pas de la femme. « Femme » n'existe pas pour elle en dehors de la domination de l'homme. Elle le précise, en post-scriptum : « N'est pas davantage une femme d'ailleurs toute femme qui n'est pas dans la dépendance personnelle d'un homme. » Le fait de répondre à la domination non par la dialectique de la reconnaissance, mais en cessant de chercher dans le regard de l'homme la preuve de son existence et de sa valeur, bref, la décision de se tourner vers ses semblables pour se mesurer au monde est une stratégie destituante commune au lesbianisme politique et à la politique de la différence. Le désaccord réel entre ces deux postures, leur différend, réside dans l'interprétation du *reste* : Wittig considère qu'il n'y a rien à sauver des femmes. Si elle déteste le différencialisme, c'est que d'un point de vue matérialiste, elle interprète le fait de dire qu'il y a des différences comme une

41 Lea Melandri, *Op. Cit.*

42 Monique Wittig, *La pensée straight*, Paris, Éditions Amsterdam, 2013.

manière de sous-entendre que les femmes ont un penchant naturel pour la servitude et ainsi nier la domination. C'est sur ce point que les féministes de la différence ont été mal comprises : si elles insistent tant pour dire que la différence est originelle, ce n'est jamais pour nier la domination, mais pour établir qu'on ne sait pas *ce que peut* une femme. À ce titre, il leur paraît illogique, voire injuste, d'arracher aux femmes leur part la plus noble, celle que l'asservissement n'épuise pas, celle des potentialités inexplorées qui ont été étouffées dès l'origine et que la lutte des femmes devrait précisément restituer aux femmes sous la forme du possible.

En d'autres termes, la politique de la différence ne renvoie pas à un « propre » des femmes, mais à ce qui, en elles, est profondément inactuel. Elle identifie les femmes non à des prédicats spécifiquement féminins, ni à des accomplissements passés qu'elles auraient en commun, ni à des penchants ou sensibilités particulières. Elle identifie la différence à ce qui, pour les femmes, n'est pas advenu dans l'histoire et à l'ensemble des possibilités qu'elles commencent à peine à entrevoir. C'est en ce sens que Carla Lonzi pensait les femmes comme « le passé obscur du monde ». Et qu'elle associait leur liberté à l'émergence, dans le monde, d'un « Sujet Imprévu ⁴³ » capable de modifier la vie de part en part :

Le destin imprévu du monde tient au fait de prendre un nouveau départ pour que les femmes parcourent le chemin en tant que sujet. Nous reconnaissons en nous-mêmes la capacité de faire de cet instant une modification totale de la vie. Qui sort de la dialectique maître-esclave devient conscient et introduit dans le monde le Sujet Imprévu ⁴⁴.

Le *comme non*

Un certain usage de l'exemple permet de saisir la nature du reste, de ce qui subsiste au terme de la désobjectivation. Wittig, nous l'avons vu, refuse de s'identifier à la femme, tout en refusant l'homme comme modèle, le lesbianisme politique dessinant une troisième voie. Elle ne fait pas usage de l'exemple, mais de la négation. Elle se dit : « non-femme ».

Le paradigme de l'émancipation, de son côté, compare la condition de la femme à celle de l'homme pour mettre en travail les inégalités. Son usage de l'exemple se structure autour du tenseur « comme si », qui place un concept en rapport avec un autre concept, qui a valeur de modèle. C'est précisément

⁴³ Carla Lonzi, *Op. Cit.*, p. 76.

⁴⁴ *Ibid.*

d'un tel usage de l'exemple dont Carla Lonzi cherchait à s'écarter en tant qu'il mène, dans sa structure, à l'assimilation des femmes au modèle masculin. En effet, dans ce paradigme, l'exigence d'égalité ne peut s'imposer que si, et dès lors que, l'on parvient à se représenter les femmes « comme si » elles étaient des hommes. Ou, mieux encore, lorsque les femmes démontrent, sur un mode performatif, qu'elles sont capables de faire « comme si » elles étaient des hommes, au même titre que n'importe qui.

La politique de la différence, quant à elle, n'a ni recours au négatif (« non-femme »), ni au modèle (le « comme si »). Elle fait un usage de l'exemple qui prend la forme du « comme non ». C'est par le tenseur *comme non* que Giorgio Agamben traduit le *hōs mē* paulinien, qui est selon lui la « formule de la vie messianique » :

Être messianique, vivre dans le messie signifie la dépossession, sous la forme du comme non, de toute propriété juridico-factuelle (circoncis/non-circoncis ; libre/esclave ; homme/femme) ; mais cette dépossession ne fonde pas une nouvelle identité, et la “nouvelle créature” n’est que l’usage et la vocation messianique de l’ancienne ⁴⁵.

Le *comme non* n'implique aucun déni de la condition factuelle ni de ce qu'elle a d'intolérable, mais il en constitue, d'une certaine manière, la révocation. S'il est bien un « comparatif », il s'agit d'un « tenseur de type spécial, c'est-à-dire qu'il ne tend pas le champ sémantique d'un concept vers celui d'un autre, mais le remet en tension avec lui-même [...] : L'apôtre ne dit pas “ceux qui pleurent comme ceux qui rient”, ni “ceux qui pleurent *comme* (c'est-à-dire =) ceux qui ne pleurent pas”, mais “ceux qui pleurent comme non pleurants” ⁴⁶ ». Agamben en déduit que le *comme non* concerne l'usage possible d'une condition factuelle. À travers le *comme non*, une condition factuelle est mise en rapport avec elle-même : « non pas remplacée par une autre, mais rendue inopérante [...], rendue à son usage véritable ⁴⁷ ».

La politique de la différence ne compare pas les femmes aux hommes, elle met les femmes en tension avec elles-mêmes, avec leurs propres potentialités, qui sont insoupçonnables. Se dire « femme *comme non* femme » n'implique pas de se nier en tant que femme, mais de se reconnaître femme dans la mesure où l'on ne s'identifie pas aux propriétés juridico-factuelles qui ont été celles des femmes depuis

45 Giorgio Agamben, *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux romains*, traduit de l'italien par Judith Revel, Paris, Éditions Payot & Rivages, coll. « Rivage Poche / Petite Bibliothèque », 2017, p.51.

46 *Ibid.*, p. 47.

47 *Ibid.*, p. 53.

l'origine. Dire « femme *comme non* femme » ne définit pas un contenu propre, mais appelle ce qui, chez les femmes, demeure de tout temps inaccompli et qui, en tant que tel, exige de devenir réel. « La nouvelle créature » dont parle Agamben n'est nulle autre que ce qui reste au terme du processus de désassujettissement. La désobjectivation ne fonde pas une nouvelle identité (le femme ne devient pas homme et ne devient pas autre chose qu'une femme), mais libère un nouvel usage de l'ancienne identité : « La vocation n'appelle à rien et vers aucun lieu : c'est pour cela qu'elle peut coïncider avec la condition factuelle au sein de laquelle chacun est appelé ; mais précisément pour cela, elle révoque entièrement cette dernière. *La vocation messianique est la révocation de toute vocation* ⁴⁸ ».

Carla Lonzi affirme que les femmes qui se libèrent de l'emprise de l'homme se découvrent des exigences proprement *incomparables* avec les possibilités offertes par la société. En disant cela, ce n'est ni à la réalisation d'un quelconque destin biologique ni à l'intégration dans le jeu social masculin qu'elle pense, mais bien à la libération d'un nouvel usage de la féminité.

La résurgence autochtone

Le rapport analogique avec le cas féminin nous permet en retour de clarifier le rapport au passé et à la tradition qu'entretiennent les politiques décoloniales. Si la revalorisation de la culture du peuple asservi constitue une étape incontournable du processus de décolonisation, cette culture n'est jamais valorisée telle qu'elle existe sous la domination, ni telle qu'elle existait auparavant, mais telle qu'elle serait à nouveau capable de s'épanouir et de prendre sens dans le présent si elle n'avait pas été et n'était pas perpétuellement empêchée. Que ce soit chez Aimé Césaire, Frantz Fanon, Édouard Glissant, Patrick Chamoiseau ou les penseurs autochtones Taiaiake Alfred, Leanne Betasamosake Simpson et Glen Sean Coulthard, il y a toujours une insistance sur le caractère dynamique et mouvant des traditions, tant sur les plans culturel qu'intellectuel, politique, juridique et moral. L'auteure féministe anishinaabe Leanne Betasamosake Simpson adopte le concept de « résurgence » pour parler de la réappropriation et la revitalisation de l'héritage mis à mal par le processus colonial ⁴⁹. Mais, et elle insiste, la transformation doit se faire « de l'intérieur », en connaissance des fondements et de l'esprit

⁴⁸ *Ibid.*, p. 46.

⁴⁹ Leanne Betasamosake Simpson, *Danser sur le dos de notre tortue. La nouvelle émergence Nishnaabeg*, traduit de l'anglais par Anne-Marie Régimbald, Montréal, Varia, coll. « Proses de combat », 2018.

de cette tradition, et dans l'effort de les ajuster, dans le respect de cet esprit, aux exigences du présent. Dans cette mesure, le processus de décolonisation implique pour le colonisé d'apprendre à distinguer, dans l'idée qu'il se fait de lui-même et de sa tradition, la part qui appartient aux représentations coloniales et dont il hérite.

Les intellectuels autochtones canadiens ont par exemple beaucoup analysé la manière dont les Autochtones du Canada en viennent à confondre l'idée qu'ils se font de leur culture avec les critères qui définissent administrativement le statut des « Indiens » dans la Loi sur les Indiens rédigée par l'État en 1876. Par exemple, jusqu'en 1985, cette loi associait le statut d'indien à un lignage patrilinéaire qui n'existait pas dans la culture des peuples autochtones. L'État a unilatéralement décrété qu'une femme « non indienne » qui se mariait avec un Indien devenait « indienne » ainsi que ses enfants, et qu'une femme « indienne » qui se mariait avec un Blanc perdait son statut d'indienne, ainsi que ses enfants. Cette loi a eu beaucoup d'incidences sur la manière dont la sexualité et les choix conjugaux des femmes autochtones ont par la suite été perçus dans leur communauté. Le statut d'Indien donne des droits, notamment celui de vivre dans les réserves et d'y recevoir un logement. Coulthard revient sur des cas où des femmes ont été privées de leur maison et exclues de leur réserve par leurs bandes, après avoir contracté un mariage mixte⁵⁰. Dans de tels cas, ce n'est pas la culture traditionnelle qui est en cause, mais l'intériorisation de l'interprétation et de la représentation qu'en a données l'État colonial.

Le concept de résurgence est donc intimement lié à celui de décolonisation. Il permet de mettre en travail, de l'intérieur, les injustices et les inégalités, sans se référer à l'autorité du colonisateur et à son système juridique. Les Autochtones Leanne B. Simpson, Patricia Monture et la féministe métisse Emma La Roque ont beaucoup traité cette problématique, tant sur le plan de la défense des femmes que sur celui de la violence ou de la persistance des normes, par exemple hétéronormatives, dans leurs communautés. Leur travail entre en forte résonance avec celui des féministes afro-américaines comme Audre Lorde, Patricia Hill Collins ou Bell Hooks.

Ce qui, en revanche, fige les identités et sclérose les traditions, les vidant de leur sens, c'est le colonialisme. Dans « Racisme et culture », Fanon remarque que le régime colonial cherche moins à tuer la culture préexistante qu'à organiser son agonie continuée :

50 Coulthard, *Op. Cit.*, pp. 146-159.

Cette culture, autrefois vivante et ouverte sur l'avenir, se ferme, figée dans un statut colonial, prise dans le carcan de l'oppression. À la fois présente et momifiée, elle atteste contre ses membres. Elle les définit sans appel. La momification culturelle entraîne la momification de la pensée individuelle. L'apathie si universellement signalée des peuples coloniaux n'est que la conséquence logique de cette opération. Le reproche de l'inertie constamment adressé à "l'indigène" est le comble de la mauvaise fois. Comme s'il était possible à un homme d'évoluer autrement que dans un cadre d'une culture qui le reconnaît et qu'il décide d'assumer⁵¹.

De toute évidence, dans les pays dits « multiculturels », les organismes institutionnels bien intentionnés qui célèbrent les spécificités culturelles des peuples autochtones ou minoritaires participent d'une folklorisation qui dépossède ces peuples de leurs traditions. Précisément de la même manière que, lorsque sont chantées les louanges de l'instinct maternel, les femmes se trouvent dépossédées d'elles-mêmes.

C'est en effet un même type d'opération que les féministes italiennes situent à l'origine du rapport entre les sexes. En disant que la différence sexuelle est *originelle*, il ne s'agit pas d'affirmer que les femmes étaient vouées à la domination, mais qu'elles ont été momifiées dès le départ. C'est en ce sens que pour Carla Lonzi, l'éducation de la femme « n'est qu'une lente injection de poison qui l'immobilise⁵² ». L'organisation coloniale de l'agonie continuée, l'acte de mutilation par lequel un peuple, un sexe, une forme de vie quelconque se voient séparés d'eux-mêmes, de ce qu'ils peuvent, de leurs potentialités entraîne, pour ceux et celles que cette opération vise, une responsabilité éthique et politique envers cette forme collective. Cette responsabilité éthique n'est pas un devoir de « mémoire », mais celui de se reconnaître comme héritier et porteur de ce qui exige de devenir réel.

La division en deux du pacte social

Si l'assimilation, menée à terme, coïncide avec la capitulation finale, la disparition définitive, y résister exige donc de manifester son appartenance à l'identité, la culture, le peuple, le sexe menacés, quand bien même, et à plus forte raison, si cette appartenance constitue un désavantage social. C'est ici que la politique de la différence se distingue du motif agambennien de la destitution. Agamben voit dans la dissolution généralisée des identités l'occasion de s'affranchir définitivement de l'emprise du souverain

51 Frantz Fanon, « Racisme et culture », *Op. Cit.*, p. 42.

52 Carla Lonzi, *Op. Cit.*, p. 72.

et de ses lois. La destitution est la création d'un espace où vivre béatement dans l'oubli du souverain, comme les habitants des limbes vivent bienheureux dans l'inconnaissance de Dieu, et tels qu'ils sont oubliés par Dieu. Au bout de ce processus destituant, chez Agamben, l'ancienne identité n'est pas différente de l'ancienne, à ceci près qu'elle s'est libérée du besoin de toute forme de reconnaissance et de tout sentiment d'appartenance, *quels qu'ils soient*.

Dans les textes de la Librairie des femmes de Milan et dans les pensées décoloniales, la destitution se manifeste non par le fait de baigner béatement dans l'indétermination, mais par *la division en deux du pacte social*. La nouvelle subjectivation se caractérise notamment par sa capacité à signaler son appartenance au « sexe » ou au « peuple » qui n'a ni Dieu de son côté, ni la gloire, ni la raison, ni l'histoire. La division en deux du pacte social est moins une alliance interne qu'un frein au processus par lequel le non-hégémonique se trouve conditionné par l'hégémonique. Il ne s'agit pas d'une division antagoniste. La division du pacte social ne trace pas la ligne de partage entre un ami et un ennemi, mais constitue la conjuration de la tension dialectique qui tend à s'installer entre deux altérités. Le « propre » qui scelle le pacte social, quant à lui, relève moins d'affinités ou d'aspirations communes que de la conscience d'être les uns, les unes et les autres liés au devenir de tel sexe, de tel peuple qui risque l'annexion : « Nous nous lions dans un pacte de liberté avec nos semblables et, à travers elles, avec le monde ; et à partir de là, lorsque notre existence sociale libre sera garantie, nous ferons ce qu'il reste à faire pour que la société se libère de son mépris pour le sexe féminin ⁵³ ».

Pour les femmes de Milan, refuser la médiation masculine entre soi et le monde, refuser, donc, de passer sous la loi du père pour exister socialement ne doit pas condamner les femmes à s'écarter du monde. Pour qu'elle ne coïncide pas avec le renoncement et qu'elle n'enferme pas les femmes dans leur propre immanence, la destitution de l'autorité masculine implique, pour les femmes, de créer une structure médiatrice entre soi et le monde. C'est en ce sens que la division en deux du pacte social correspond à une « sexualisation des rapports sociaux ». Le rapport social entre femmes qui en résulte ne relève pas d'une solidarité inconditionnelle entre toutes les femmes, mais permet, en donnant « formes et figures » aux rapports entre elles, de passer du « registre bas de la survie féminine » au « registre haut de liberté » ⁵⁴. Il s'agit en somme de créer une autorité féminine, une structure de médiations permettant aux femmes de créer entre elles des rapports valorisants, et non seulement

⁵³ Librairie des femmes de Milan, *Ne crois pas avoir de droits*, *Op. Cit.*, p. 246.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 243.

rassurants. Car il s'agit aussi, avec la liberté, d'apprendre à « négocier », se mesurer au monde et éprouver sa valeur. La non-mixité peut constituer une étape nécessaire pour qu'une femme découvre ses propres désirs, mais le rapport social féminin, tel que les femmes de Milan l'envisagent, coïncide plutôt avec la création d'un autre ordre symbolique, un ordre symbolique féminin qui se superposerait à l'ordre symbolique masculin dans un monde unique, mixte. La sexualisation des rapports sociaux – la politique de la différence sexuelle –, ne concerne donc que la structure des médiations et l'autorité qu'on lui prête. Elle n'assigne les femmes à aucun rôle prédéterminé : elle permet aux femmes de disposer d'elles-mêmes.

Il est utile de préciser que lorsque les femmes de Milan affirment que la différence est sans contenu, il faut entendre qu'elle ne porte aucune sorte de discours, qu'elle n'est pas vouée à rendre le monde meilleur, plus juste ou plus égalitaire, bien qu'il soit probable qu'elle y contribue. La politique de la différence sexuelle n'a qu'un seul objectif : rendre les femmes libres.

La liberté qui en résulte n'est pas pour autant gratuite. Le prix à payer de cette liberté est celui d'une dette symbolique envers la « mère »⁵⁵. C'est-à-dire que pour être en possession sûre de sa liberté, une femme doit apprendre à signaler explicitement son appartenance au genre féminin en témoignant des femmes qui ont joué un rôle dans sa vie, qui l'ont précédée, aidée, soignée, influencée, qui l'ont poussée à se dépasser, etc. : « Si elle n'apprend pas à payer cette dette, une femme ne sera jamais libre. Le monde restera pour elle pensé et gouverné par d'autres, auxquels on pourra arracher tel ou tel avantage, mais à partir de la position toujours subordonnée de celle qui réclame⁵⁶ ». La figure de la femme émancipée, de celle qui dit « oui, mais moi, j'y arrive, moi je m'adapte, moi je ne me sens pas différente » revient dans tous les textes de La librairie des femmes de Milan, en tant que celle qui ne veut rien *devoir* à son appartenance au genre féminin. Une telle femme tient sa fierté d'être parvenue là où elle est *malgré le fait* d'être une femme. Elle joue le même rôle que le membre d'un peuple asservi qui, broyé par les dispositifs d'assimilation coloniaux, en vient à voir les signes de son appartenance au peuple colonisé comme des stigmates à dissimuler, indices d'une descendance honteuse. Or une personne qui vit en se cachant, dans la crainte d'être démasquée n'est pas libre, une telle personne souffre d'un manque d'autorisation symbolique.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 220.

⁵⁶ *Ibid.*

Certes, le motif de la dette n'est pas très nietzschéen et il est difficilement réappropriable, à moins de vouloir enfermer l'existence dans un système de dette infini. Mais justement, et c'est là qu'une mise au point s'impose : ce qui inscrit l'existence des femmes dans le sillage d'une faute originelle, c'est le régime qui a interprété, dès l'origine, leur différence comme une infériorité. Dépositaire d'une faute dont elle ne peut s'acquitter, la femme se sent en perpétuel besoin d'autorisation symbolique. Or, dans *Ne crois pas avoir de droits*, ce qui est important dans la dette, ce n'est pas le crédit, mais l'acquiescement, la *possibilité de payer*. L'autre aspect décisif est le destinataire : la mère symbolique, c'est-à-dire soi-même en tant que femme. La femme obtient l'autorisation symbolique dès lors *qu'elle reconnaît une légitimité au fait d'être femme*. C'est-à-dire qu'elle devient libre au moment précis où elle cesse de se sentir redevable du fait qu'on lui permette d'exister « malgré » son appartenance au genre féminin. La légitimité, l'autorisation symbolique, ne peut donc qu'être auto-accordée. Elle est accordée par soi-même et elle se vérifie dans sa capacité à la signaler publiquement : « La dette symbolique envers la mère se paye de manière visible, publique, aux yeux de tous, hommes et femmes ⁵⁷ ». Le paiement de la dette n'est que *la mise à l'épreuve* par laquelle cette légitimité – cette autorisation symbolique – est vérifiée. Le moment de l'auto-vérification, qui a lieu aux yeux de tous, renforce le sentiment de légitimité et d'autorité pour soi et pour les autres femmes, enclenchant un « cercle de puissance illimité ⁵⁸ ». C'est pourquoi, pour les femmes de Milan, le paiement de la dette n'est pas facultatif :

Le paiement de cette dette symbolique n'est pas libre, mais libérateur. Il représente la nécessité interne qui remplace, dans les choix d'une femme, les contraintes externes et la dépendance aux autres. [...] En d'autres termes, une femme est libre quand elle choisit de signifier son appartenance au sexe féminin, en sachant que cela ne fait pas l'objet d'un choix ⁵⁹.

L'exigence d'universalité

Dans les pensées décoloniales, la division en deux du pacte social correspond à la libération nationale. Au terme de cette libération, le peuple colonisé et le peuple de l'occupant ne forment pas un seul peuple, mais deux peuples reconnaissant leurs souverainetés respectives. Tout simplement, la division en deux du pacte social correspond à la paix. Qu'elle se manifeste sous la forme d'une cohabitation ou

⁵⁷ *Ibid.*, p. 221.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 248.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 235.

par la restitution intégrale de l'ancien territoire par l'occupant, cette paix s'établit sur un pacte de non-ingérence, de non-agression. Dans son livre *Je suis une maudite sauvagesse*, écrit en 1976, l'auteure innue An Antane Kapesh écrit :

Si le Blanc, à son arrivée sur notre territoire, avait gardé pour lui sa culture et sa langue française ou encore si, en venant ici pour s'enrichir avec notre sol, il n'avait pas brutalisé les Indiens et s'il n'avait pas voulu les exploiter, aujourd'hui, il n'y aurait probablement pas de conflit entre lui et nous ⁶⁰.

Dans « Racisme et Culture », Fanon distingue les luttes de conquête (impériales) des luttes de libération (décoloniales). Dans sa version idéale, l'achèvement de la lutte de libération coïncide avec la fin du racisme et l'avènement de l'universalité :

La lutte de l'infériorisé se situe à un niveau nettement plus humain. Les perspectives sont radicalement nouvelles. [...] En cours de lutte, la nation dominatrice essaie de rééditer des arguments racistes mais l'élaboration du racisme se révèle de plus en plus inefficace [...] L'occupant ne comprend plus. La fin du racisme commence avec une soudaine incompréhension. La culture spasmée et rigide de l'occupant, libérée s'ouvre enfin à la culture du peuple devenu réellement frère. Les deux cultures peuvent s'affronter, s'enrichir. En conclusion, *l'universalité réside dans cette décision de prise en charge du relativisme réciproque de cultures différentes, une fois exclu irrévérablement le statut colonial* ⁶¹.

Dans la conception de Fanon, l'exigence d'universalité est tout à fait compatible avec une appartenance collective, collective au sens d'une collectivité plus petite que celle des terriens, au sens d'un peuple *x*, au sens d'une identité, d'un sexe, d'une religion, etc. Pour Fanon, l'exigence d'universalité est non seulement compatible avec cette appartenance, mais lui est corrélative, en tant qu'il considère cette culture qui le reconnaît et qu'il décide d'assumer comme « le point d'appui de [sa] liberté ⁶² ».

Ainsi, selon Fanon, l'exigence d'universalité ne réside pas dans la généricité d'une identité universelle que l'on pourrait endosser sous la forme du refus des identités ou de leur affaïssement généralisé. L'exigence d'universalité se donne dans le refus d'interpréter la différence comme une infériorité. Dans le refus d'y voir un prétexte pour s'approprier les richesses d'un autre peuple. En un mot, l'exigence d'universalité se donne dans le refus de l'asservissement d'un peuple par un autre :

Si à un moment la question s'est posée à moi d'être effectivement solidaire d'un passé déterminé, c'est dans la mesure où je me suis engagé envers moi-même et envers mon prochain à combattre de toute mon existence,

60 An Antane Kapesh, *Je suis une maudite sauvagesse = Eukuan nin matsshimanitu innu-iskueu*, Montréal, Leméac, 1976, p. 169.

61 Frantz Fanon, « Racisme et culture », *Op. Cit.*, p. 52.

62 Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *Op. Cit.*, p.109.

de toute ma force pour que plus jamais il n'y ait, sur la terre, de peuples asservis ⁶³.

La paix, l'alliance

L'état de paix est donc ce qui existerait si la lutte de libération était menée à son terme. Le conflit, la division antagoniste s'impose quant à lui lorsque la paix est rendue impossible, lorsque vient le temps de lutter contre une invasion, une ingérence, une appropriation. En parlant de la politique féminine, les femmes de Milan écrivent :

Ce n'était pas, comme cela s'est dit, une guerre contre les hommes, mais c'était et cela reste une guerre contre l'ingérence masculine dans les rapports entre femmes et dans les rapports entre les femmes et le monde. Cette ingérence masculine, comme nous le savons, n'empêche pas l'union générique des femmes quand il est question de défaites. Elle empêche le rapport valorisant, l'estime, l'autorité ⁶⁴.

Du point de vue de la politique de la différence, les membres de l'hégémonie ne sont pas des ennemis, en tout cas pas du seul fait qu'ils appartiennent à l'hégémonie. Par contre, aucune alliance ne peut être contractée avec eux tant qu'ils restent pris dans l'illusion de leur universalité. Or seuls les infériorisés peuvent les libérer de cette illusion en leur faisant « percevoir l'existence de rapports et d'intérêts qui ne dépendent pas [d'eux] ⁶⁵ ».

Si la paix entre les sexes s'acquiert en sexualisant les rapports sociaux, comme la paix entre deux peuples se manifeste par le fait de ne pas envahir l'autre, cela signifie que ce ne sont pas le féminisme ou les luttes qui prennent l'identité comme point de départ qui installent de mauvaises divisions. C'est le geste d'appropriation par lequel ils sont dépossédés d'eux-mêmes, de leur corps, de leur territoire, de leurs potentialités, qui les place en position de devoir se défendre. Être féministe ne suppose pas de ne s'intéresser qu'aux femmes, pas plus que le fait de défendre un territoire ou une identité suppose de ne s'intéresser qu'à soi, à son petit territoire et à sa petite identité, sans égard pour le reste du monde. Dans le *Sottosopra* vert, les femmes de Milan disent que la séparation est un instrument de lutte et non une organisation des rapports hommes-femmes ⁶⁶. Les hommes ne sont pas les ennemis des femmes du seul fait qu'ils appartiennent au sexe masculin. Il est même certain qu'il y en a toujours, parmi les membres d'une hégémonie, qui ne sont pas solidaires de la domination. Tout le problème est de créer

63 *Ibid.*, p. 183.

64 Librairie des femmes de Milan, *Ne crois pas avoir de droits*, *Op. Cit.*, p. 253.

65 Librairie des femmes de Milan, « Plus Femmes qu'Hommes », *Op. Cit.*, p.12.

66 *Ibid.*, p.10.

avec eux les conditions d'un rapport, d'une entente, d'une alliance qui ne porterait pas préjudice aux femmes, aux peuples colonisés, aux infériorisés. Autrement, si ces conditions ne sont pas rassemblées, c'est en non-mixité que devra être menée la lutte contre l'appropriation capitaliste et impériale et contre l'asservissement sous toutes ses formes.

Carla Lonzi dit : « nous abandonnons l'homme pour qu'il touche le fond de sa solitude ⁶⁷ ». Non pour que l'homme soit détruit, mais pour qu'il se libère de la « structure psychique ⁶⁸ » dans laquelle il est emmuré ; et pour qu'il soit enfin possible de contracter avec lui des alliances. Si Fanon, qui portait encore en 1956 une idée utopique de l'universalité sous forme d'une paix entre les peuples, en est venu à considérer, dans *Les damnés de la terre* ⁶⁹, la violence politique comme la seule médiation possible entre le colonisé et sa liberté, c'est que l'Empire français ne semblait pas particulièrement disposé à quitter sa prison mentale. Ainsi, la pensée de la différence, plutôt que d'installer des mauvaises divisions, est une pensée qui permet d'envisager l'alliance, qui permet de penser une alliance qui ne soit pas mutilante.

Dans ce séminaire, à la cinquième séance de l'année 2017-2018, Patrizia Atzei suggérait qu'il serait possible d'envisager un « nous », ou un « commun », qui ne se définirait pas seulement négativement par rapport à l'ennemi. Ce commun se manifesterait plutôt dans un partage, une élection parmi les cas pluriels de la politique. Il s'apparenterait donc à l'établissement d'une cartographie, d'une constellation ou d'un système de résonances entre diverses formes et modes opératoires du conflit politique tels qu'ils émergent dans différents contextes géographiques, historiques, sociaux et politiques. Cette cartographie des différentes occurrences de « nous » et de « notre côté » permettrait également d'inscrire les stratégies localisées dans une histoire plus grande qu'elles.

Or pour Atzei, si les résonances entre les luttes politiques ne s'établissent pas seulement en fonction d'un ennemi commun, elles ne reposent pas non plus sur la similitude de leurs formes ou de leurs modes d'apparition. Les résonances entre hétérogènes et le commun qu'elles dessinent s'établiraient surtout en fonction des exigences que ces luttes portent et manifestent, exigences qu'Atzei envisage sous la forme de « présupposés de la politique ». Le premier des présupposés de la politique qu'elle

67 Carla Lonzi, *Op. Cit.*, p. 66.

68 Librairie des femmes de Milan, *Ne crois pas avoir de droits*, *Op. Cit.*, p. 72.

69 Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, Paris, Éditions Maspero, 1961.

proposé concerne le *déplacement* que les processus de subjectivation devraient opérer en regard de ce qui est « déjà là ». En s'appuyant sur la pensée de Jacques Rancière et la conception de l'émancipation qu'il avance, elle voit la désidentification par rapport aux identités préexistantes comme un critère décisif pour distinguer, parmi les luttes qui prennent pour point de départ l'identité, celles qui sont « de notre côté » de celles qui incarnent des postures réactionnaires.

Quoique distincte du modèle ranciérien de l'émancipation et répondant à une autre logique, la politique de la différence ne remet pas en cause ce premier présupposé. De fait, un peuple, un sexe colonisés qui entrent en lutte opèrent toujours un déplacement par rapport à ce qui était déjà là. Fanon, Coulthard, les Italiennes auront montré que pour qu'une lutte de libération soit menée, il est nécessaire au colonisé de se désidentifier en tant que sujet du pouvoir impérial. La subjectivation politique du colonisé vient toujours avec une désaliénation, qui vient elle-même avec une double désidentification : désidentification, d'une part, par rapport aux représentations du peuple asservi produites par le pouvoir colonial et telles qu'elles sont intériorisées par les sujets, et désidentification, d'autre part, par rapport à la culture de l'occupant, à son système de valeurs. Cette deuxième désidentification, qui passe par une affirmation positive de la « différence », d'une « forme de vie », d'une « identité », voire d'une « race », d'une « religion » ou d'une « appartenance au genre féminin » a particulièrement retenu notre attention en tant qu'elle s'oppose au processus d'assimilation par lequel l'infériorisé devient l'agent de son propre asservissement. Ce qui lie un destin – une place et une fonction – à une identité, c'est la gouvernementalité coloniale.

Un deuxième présupposé politique proposé par Patrizia Atzei concerne l'adresse générique de la politique : s'ils sont toujours liés à un contexte socio-historique donné, les revendications, les mots d'ordre, les modes ou les formes du conflit politique doivent être réappropriables à l'extérieur de leur seule localisation géographique et historique. De ce point de vue, même « locales », même ancrées dans des ramifications complexes de liens singuliers et attachées à un territoire précis, les luttes politiques ne pourraient être rangées « de notre côté » qu'en tant qu'elles visent un « tous » potentiel « qui n'est pas tout le monde, mais qui peut être n'importe qui ». Et en tant qu'elles se fondent non sur les seuls intérêts particuliers du groupe en lutte, mais qu'elles portent les exigences d'égalité, d'émancipation et d'universalité.

Si le concept d'égalité n'est pas celui autour duquel s'articule en premier lieu la politique de la différence, il n'en reste pas moins que les luttes de libération nationales portées par les peuples asservis s'inscrivent, dans toutes leurs manifestations, dans un horizon qui dépasse leurs localisations spécifiques et leurs contextes historiques. Frantz Fanon, par exemple, a écrit des plaidoyers pour la libération de l'Algérie, pour la libération africaine, il a analysé la situation des Nord-Africains en relation avec celle des Antillais, il a aussi parlé des noirs américains et, s'il s'attachait toujours à démontrer ce en quoi ces différents cas de la politique étaient distincts et irréductibles sur le plan historique, il les inscrivait tous dans le même combat pour la libération nationale. « Nationale », au sens où ces luttes visaient la libération d'un peuple asservi par un autre, et non son intégration dans la société dominante conçue dans et pour les intérêts des occupants.

Maintenant, tout en admettant ces présupposés de la politique, nous tenons à encore préciser qu'il y a plusieurs types de « déjà là » : il y a le déjà là de la désolation et du désastre capitaliste et colonial, et le « déjà là » de ce qui, persistant au centre du carnage, n'arrive à se manifester que dans une forme mutilée, atrophiée. Dans sa langue natale en voie de disparition, An Antane Kapesesh raconte avoir assisté, en l'espace d'une vie et de sa seule génération, à la destruction de son mode de vie traditionnel, à la disparition de sa culture et à la déchéance d'enfants qui lui ont été arrachés. Si elle arrive à décrire la violence des politiques d'assimilation de l'État canadien et des dommages qu'elles ont infligés à son peuple, elle se découvre néanmoins incapable de témoigner de qui a disparu : « Je sais aujourd'hui qu'il est très difficile de montrer ma vie d'Indienne parce que ma culture n'existe plus aujourd'hui. Quand j'y réfléchis, il n'y a que dans ma tête que je conserve ma vie d'autrefois ⁷⁰ ». Il y a un rapport au passé – et à la perte en général – que des penseurs comme Jacques Rancière, qui est pourtant l'un de ceux qui ont mené l'exigence d'égalité vers ses conséquences les plus radicales, ne sont pas capables de prendre en charge. Or s'il est nécessaire, avec le paradigme de l'émancipation, de penser des formes d'arrachements et de déprises par rapport aux assignations qui déterminent nos conditions d'existence, s'il est effectivement primordial de rester attachés à ce qui, en chaque être, demeure indéterminé et ouvert sur l'avenir, il importe également d'être sensibles aux pertes irréparables qu'infligent les mécanismes de dépossession. Sur le mode de l'appropriation, ils tendent à nous priver des assises géographique, physique et existentielle sur lesquelles se fonde notre liberté et se déploient les sens possibles de nos existences.

70 An Antane Kapesesh, *Op. Cit.*, p. 183.

Si le paradigme de l'émancipation prend en charge l'égalité, la politique de la différence prend en charge la liberté. L'un et l'autre ne sont pas contradictoires, seulement, ils ne se situent pas sur le même axe politique ; ils ne répondent pas à la même dimension du pouvoir. La notion de temps inscrit la politique dans l'horizon de l'égalité. L'espace, comme catégorie ontologique, inscrit la politique dans l'horizon de la non-ingérence et de la non-annexion. L'impérialisme est cette force qui soumet le monde à sa propre logique, en maquillant la partialité de ses intérêts sous les traits de l'universalité. Ce régime de dépossession généralisée tire son efficacité dans le rapport qu'il instaure avec tous ses « autres », en les obligeant à se positionner par rapport à son hégémonie. Dans le paradigme de la dépossession, c'est ce processus qu'il s'agit précisément de conjurer. Les luttes décoloniales et les tenants de la différence incarnent la force de cette conjuration. Ceux qui luttent contre la dépossession généralisée et ceux qui luttent contre la mise au travail généralisée ne sont pas des ennemis, mais les alliés naturels dans une lutte contre l'appropriation. L'exigence d'universalité qui les anime se manifeste dans leurs efforts pour restituer, sous la forme du possible, leurs potentiels à ceux qui en sont séparés.